

religiosidade popular (II)

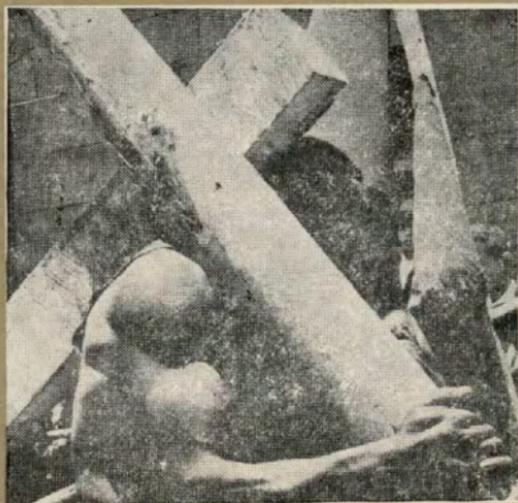
Biblioteca - Koinonia

Cadastrado

Processado

CEI

SUPLEMENTO - 13



CARLOS RODRIGUES BRANDÃO**A Fé e a Festa: Tensões entre Modos de Crença e Prática do Catolicismo em uma Festa de Santo.**

O Autor (Cavalhadas de Pirenópolis — Prêmio Nacional de Folclore, Professor da Universidade Federal de Goiás), desenvolve parte do capítulo conclusivo de uma análise de relações rituais e versões ideológicas, dentro de uma festa tradicional em Goiás, a Festa do Espírito Santo em Pirenópolis. Trata-se de trabalho ainda não publicado. **(Página 2)**

ELTER DIAS MACIEL**A Ética do Pietismo Brasileiro.**

Este trabalho, ainda não publicado, é parte de um dos capítulos da tese de doutoramento apresentada pelo Autor na Universidade de São Paulo (O Pietismo no Brasil). Profundo conhecedor do Protestantismo Brasileiro, Elter (sociólogo da Universidade Federal de Goiás) tem realizado diversas pesquisas no campo da Sociologia da Religião e pertence ao corpo redatorial de nossa Revista. **(Página 17)**

ALBA MARIA ZALUAR GUIMARÃES**Os Homens de Deus: O Milagre.**

Trata-se da parte final do capítulo IV (Promessas e Milagres dos Santos) da Dissertação de Mestrado (Os Homens de Deus — Um Estudo Comparativo sobre o Sistema de Crenças e Práticas em algumas Áreas do Brasil Rural). Para realizar seu estudo a Autora trabalhou sobre os dados de trabalhos de campo em sociedades rurais do Brasil, notadamente os de: Galvão (1955), Pierson (1966), Willems (1961), Harris (1965) e Araújo (1959 e 61). **(Página 32)**

Fragmentos da Consciência Religiosa.**(Página 44)**

“O homem religioso grita por Deus, grita por Cristo... até que apareçam os anunciadores do Cristo realmente Salvador, Libertador, nossa Esperança.”

Esta palavra foi de D. Adriano (Suplemento 8). E parece-nos que sua colocação continua certa. A ânsia de libertação está na espontaneidade e criatividade das raízes de tradições religiosas, alma popular, cantando a Festa. E Festa é a explosão da alegria. Mas alegria?

“...pendurávamos as nossas harpas

pois aqueles que nos levaram cativos nos pediam canções e os nossos opressores que fôssemos alegres...

Como porém, haveríamos de entoar o canto do Senhor em terra estranha?”

Esta é a elegia (salmo 137) de um poeta vivendo com seu povo a angústia do jugo, da escravidão. Era a terra-não-terra porque alheia. Era a alegria que os donos queriam ganhar. Era o grito por libertação. Sem ela a festa só é festa enquanto anuncia a outra Festa.

Por isso ela gera tensões entre os donos da Festa (os que a manipulam como dominadores, ou para amaciarem as vozes dos que cantam, ou para venderem o espetáculo aos apreciadores) e os senhores da Festa em cujo sangue, gerações após gerações, se enraizou a Festa como um canto de liberdade.

Mas o “religioso” se imbrica — alma viva, espírito de vida — no “social”, no “político”. As pressões dos que querem os servos-cantadores acabam por quebrar esse imenso universo-homem-quer-ser-livre e deixar-lhe, depois da festa que não chegou a ser Festa, um gosto amargo de ressaca “até que apareçam os anunciadores do Cristo realmente Libertador”, e haja, então, a Festa.

É muito fácil perceber os motivos da eclosão pietista e do apelo ao milagre. São formas de fuga. A primeira como força desviadora, “...como freio às aspirações do povo” (Suplemento 12), alienadora das condições adversas que negam a Festa; a segunda como elemento-remendo às frustrações de uma festa que não chegou a ser a Festa. Porém são pobres estas considerações de um editorialista que deseja apenas apresentar três estudos nesta edição segunda de **Religiosidade Popular**.

A Fé e a Festa :

Tanto nas missas como em outros locais de atuação, o padre age como o representante legítimo da Igreja, que institucionaliza a prática religiosa da cidade e legitima os valores de sua ordem social...

E o que torna importante o controle sobre situações rituais de uma simples festa folclórica "do santo", senão o fato de que dentro dela, articulam-se relações significativamente confluentes entre o puramente religioso e o claramente político?

Tensões
entre Modos
de
Crença e Prática
do
Catolicismo
em uma
Festa
de
Santo

COMPREENDER as relações entre uma área de Festa (a Festa do Espírito Santo) e uma área de Igreja (a Igreja Católica presente em Pirenópolis), significa investigar os modos como, no interior de uma situação folclórico-religiosa concreta: a) os agentes de uma e de outra área separam e relacionam o sagrado e o profano; b) os agentes das duas áreas — religiosas e seu corpo de auxiliares de igreja de um lado, promotores da Festa, de outro — atuam no sentido de manter ou ampliar esferas de influência e controle social através da Festa.

a) A Festa e a Igreja.

A oposição entre dois ciclos de seqüências de “tempos” de culto e de prática religiosa coletiva, pode estabelecer o princípio das diferenças da maneira como os representantes institucionais da Igreja Católica de Pirenópolis e os promotores locais e tradicionais organizam e procuram legitimar modos próprios de inclusão e atuação na esfera do religioso.

Há dois ciclos diferentes de organização do tempo simbólico do religioso que, pelos dias de Pentecostes, tocam-se em apenas alguns pontos comuns de crença e de prática do sagrado. Este cruzamento de códigos divergentes faz unirem-se e, se oporem, pelos de relações — um da Igreja, outro da Festa — para produzirem o conjunto de

festejos do Espírito Santo, e, no seu interior, a tensão crescente entre os dois lados.

Um ciclo é dirigido pelos símbolos de crença e de prática religiosa individual e coletiva, conduzidas pela ideologia da igreja local, tomada como uma agência institucionalizada do campo do religioso e, concentrada sobre a figura do padre.

Neste ciclo de ordem litúrgico-pastoral e no interior da ideologia que lhe comanda a seqüência e os seus significados, o Tempo de Pentecostes inclui-se em um calendário de comemorações religiosas cujo ponto terminal coincide com o início de uma nova seqüência. Nela, o Domingo de Pentecostes é um simples ponto, importante, no entanto, porque estabelece o princípio de um “novo tempo” litúrgico, o “tempo de Pentecostes” que se prolonga até o Advento, antecedente imediato ao Natal.

O ciclo anual da Igreja é uma codificação altamente sintetizadora e com pretensões a ser universal. Ele se explicita em cada igreja concreta através das práticas da comunidade de crentes, sobretudo durante as missas, quando reproduz, na conjuntura concreta de Pirenópolis, um conjunto de significados histórico-religiosos da presença e da intervenção de Jesus Cristo no interior de uma sociedade colonizada. Ao apresentarem o seu código litúrgico com os símbolos da “presença da igreja universal no mundo”, os funcionários e

auxiliares religiosos pretendem, segundo suas próprias explicações, ligar uma comunidade eclesial a um contexto histórico total de salvação: o "corpo místico" ou a "igreja universal". Na Igreja Católica pós-conciliar, o significado do que foi dito até aqui, foi redefinido e recolocado como núcleo de vivência da própria "economia da salvação" (a expressão entre aspas é também pós-conciliar e muito empregada atualmente).

Assim, pode-se dizer que o padre e seus auxiliares possuem, em Pirenópolis, como porta-vozes da Igreja Católica, um universo simbólico explicitado, a cada momento, segundo os termos de um ciclo litúrgico organizador do código de legitimação que a igreja faz: da ordem social e de sua própria ordem, como campo específico do religioso. A seqüência de sermões do padre em momentos diversos de um ano acompanha os termos do ciclo da igreja e é a melhor tradução do que se afirmou até aqui.

O outro ciclo dirige a ideologia da Festa na medida em que é a forma mais explicitada da maneira como os seus produtores concebem sua própria inclusão e participação no campo do religioso. Nele, o Domingo do Divino é o momento central de uma sucessão de festas locais "de santo", cujos motivos de destaque estão mais ligados à vida particular da comunidade local de que à da Igreja Católica, ainda quando se subordinem, os acontecimentos do ciclo da Festa, às próprias seqüências do calendário litúrgico da Igreja.

O ciclo da Festa reproduz o código simbólico das relações entre a sociedade, através de seus agentes produtores dominantes e a Igreja, através de seu agente institucional, o pa-

dre. No ciclo há um lugar de destaque central para a Festa do Divino e outros, para festejos "de santo" menores, como as festividades feitas na Lua Cheia de julho, no alto dos Montes Pireneus, junto a uma pequena capela erigida em louvor a Nossa Senhora da Imaculada.

Em cidades goianas como Pirenópolis, onde, desde o "tempo do ouro" a presença de funcionários especializados da igreja é quase contemporânea dos anos de fundação da vila, as "festas de santo" são realizadas através da mediação do corpo de funcionários e de auxiliares eclesiais. No entanto, é fato conhecido que, mesmo em cidades muito menores e mais recentes, onde ainda não há padre residente, as mesmas festas se renovam a cada ano, incluindo, em geral, a presença de um padre visitante no seu dia principal, quase sempre um domingo. Isto significa que a mesma "festa de santo", considerada como um evento essencialmente religioso, pode ser compreendida como um conjunto de festejos que dispensam, para a sua maior parte, a inclusão de corpo de funcionários especializados de igreja.

O ciclo dos agentes da Festa procura reproduzir a vida da sociedade local através da igreja, enquanto o ciclo da igreja reproduz acontecimentos históricos e significados religiosos "da Igreja" através da vida da sociedade local.

Reunidos os dois ciclos, por um ponto comum escolhido entre muitos outros, eles podem ser, ao mesmo tempo, aproximados e diferenciados: pelo modo como distribuem seus tempos simbólicos de crença e culto e; pelas formas concretas como organizam, ao longo da primeira, as formas de prática do segundo.

CICLO DA IGREJA	CICLO DA FESTA
ADVENTO (tempo depois do Advento)	
NATAL	Festas de Natal
EPIFANIA (tempo depois da Epifania)	FOLIAS DE REIS
QUARESMA	(tempo antes da Festa)
PÁSCOA (tempo depois da Páscoa)	SEMANA SANTA
PENTECOSTES (tempo depois de Pentecostes)	FESTA DO DIVINO (tempo da Festa)
	NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO SÃO BENEDITO
ADVENTO	FESTA DE NOSSA SENHORA (Pironeus) (tempo depois da Festa)

É nos próprios códigos de definição do "Tempo de Pentecostes" (Igreja) ou, de "Tempo do Divino" (festa), que as divergências religiosas entre as duas áreas de agentes aparecem mais concretamente em Pirenópolis. Uma coisa é ouvir, de uma parte, as palavras do padre nas homilias das missas, sobretudo nas de Domingo. Outra coisa é es-

cular nas ruas, mesmo entre os agentes mais letrados da Festa (dentistas, advogados, professores) e, os personagens — rituais de cada ano, os seus códigos de explicação "do que se faz" e "por que se faz" isso ou aquilo, na Festa do Divino. O núcleo dos dois modos de definir o Tempo do Espírito Santo pode ser resumido:

ÁREA DA IGREJA

ÁREA DA FESTA

Locais de emissão: dentro da Igreja Matriz de Pirenópolis sobretudo nas missas de após novena, nas de domingo e nas de segunda e terça-feira. Homilias e avisos do padre + cantos e orações de igreja pós-conciliar + material litúrgico para acompanhamento das missas.

Locais de emissão: todos os lugares da cidade envolvidos pela Festa, sobretudo locais de realização dos seus rituais religiosos "de rua" (folias, cortejos, etc.) ou profanos.

Folhetos e prospectos distribuídos com explicações sobre a Festa (sobretudo o Programa da Festa).

Emissores: agentes da Igreja — padre e seus auxiliares leigos de Igreja pós-conciliar.

Emissores: agentes e personagens da Festa, inclusive os membros da Irmandade do Santíssimo Sacramento.

Expressões do ciclo:
Tempo de Pentecostes
Tempo simbólico/religioso da Igreja para a Sociedade (ritos de igreja — sociedade dos fiéis).

Expressões do ciclo:
Tempo da Festa do Divino
Tempo social/religioso da cidade para a Igreja
(rituais da festa — moradores da região).

Comemorações litúrgicas como expressão de um ato de fé em um novo tempo de afirmação simbólica do fiel (as promessas de Pentecostes).

Comemorações tradicionais e folclóricas como expressão de um ato de fé na intervenção de uma divindade "santificada" (O Divino) em favor da região (a fé no Divino).

Tempo "depois da Páscoa"
(a vinda do Paráclito prometido pelo Cristo na Páscoa).

Tempo depois da colheita de cereais.
(a vinda da "fatura" depois da safra agrícola anual).

Na área da Festa, o que os seus agentes consideram como simbolicamente eficaz é o próprio culto festivo e coletivo de louvor ao Espírito Santo. A eficácia simbólica acreditada pelos agentes da Igreja está na participação do fiel, através de uma comunidade eclesial concreta, em um tempo de vida litúrgica da Igreja, como instrumento de salvação.

O padre procura utilizar os seus momentos de maior intervenção na Festa, para produzir

uma versão atualizada dos significados dos festejos. Ele lança mão sobretudo das missas para dirigir mensagens pastorais cujo conteúdo e cuja pedagogia opõem-se às propostas e crenças tradicionais da Festa. Mas é justamente durante as missas dos dias de Festa que os participantes dos festejos "ao santo" colocam-se menos ao alcance da atuação do padre. É também nela que as diferenças de formas de participação no culto ao Espírito Santo mais se acentuam.

Enquanto o padre e os agentes auxiliares de igreja (principalmente, segundo nos pareceu, jovens cursilhistas) fazem da missa, o momento central das comemorações ao Espírito Santo, as pessoas da Festa usam a missa como um outro de tantos momentos-rituais, partes de uma mesma seqüência de festejos ao Divino. Enquanto o padre acentua o valor do rito que officia e coloca, depois dele, tanto o sorteio como a coroação do novo imperador, como partes supletivas e de menor importância; as pessoas da Festa participam das missas de domingo como rituais que antecedem os momentos supremos e esperados do "sorteio" e da "coroação".

Ocupando espaços próprios dentro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, durante as missas do Domingo, os agentes da Festa e da Igreja distribuem-se em verdadeiras áreas simbolicamente explicitadoras dos modos como: 1.º participam dos ritos de Igreja durante a Festa; 2.º estabelecem relações difusamente hostis entre alguns de seus elementos.

Cercado de Irmãos do Santíssimo Sacramento (os personagens mais divididos entre a Festa e a Igreja), o padre coloca-se, desde o novo altar, de costas para o Imperador do Divino e seu séquito de acompanhantes da procissão e, de frente para a assembleia de assistentes onde, de forma mais ou menos indiferenciada segundo suas posições na nave central, distribuem-se fiéis e turistas. No extremo oposto ao lugar onde fica o imperador e seu cortejo, estão os membros do coro e da pequena orquestra, ocupados em musicar, dadas em latim e segundo as tradições da Festa, algumas das partes da missa.

Os irmãos do Santíssimo Sacramento possuem pouca atua-

ção junto ao padre. Rodeiam-no portando castiçais com velas acesas. Toca a um grupo mais jovem de auxiliares de igreja, as tarefas de atualizar uma missa repetida desde os começos do século XVIII, segundo os termos da liturgia pós-conciliar. Eles fazem algumas leituras, organizam a participação dos fiéis e auxiliam a distribuição da hóstia consagrada. Durante a missa o padre não tem qualquer tipo de relação direta com o imperador e com as pessoas que ocupam, com ele, ao mesmo tempo, uma posição de honra (o trono) e de exclusão (as costas do padre e do lado de trás do rito). Nos anos de 1974 e 1975 pelo menos, sequer o imperador e seus acompanhantes participaram da comunhão. Vários outros personagens e agentes participaram da missa como ele: estão dentro da igreja, presentes mais na Festa do que na missa.

Este fato poderia ser verificado com alguma facilidade através da estranha combinação feita com as músicas religiosas durante as missas, principalmente as do domingo (missa cantada da manhã) e a do encerramento da novena no sábado. Em alguns momentos, o coro da Festa, acompanhado de sua pequena orquestra, canta em Latim as músicas tradicionais dos festejos ao Espírito Santo. Em outros momentos, auxiliares do padre comandam cantos de liturgia renovada, em Português e feitos por grande parte dos fiéis, sem a participação, no entanto, das pessoas do coro. O padre aceita as músicas "tradicionais" da Festa mas, com suas atitudes, mostra-se bastante mais identificado com os assistentes da missa e, especialmente, com os que participam dela desde o ponto de vista de sua proposta de ritual.

Imperador, esposa e acompanhantes	<p style="text-align: center;">Altar antigo</p> <p style="text-align: center;">██████████</p> <p style="text-align: center;">○ ○</p> <p style="text-align: center;">○ ○ ● ○</p> <p style="text-align: center;">○ ● ○ ●</p>	<p style="text-align: center;">ÁREA DA FESTA</p>	<p>Símbolos da Festa: andar do Divino, bandeiras, coroas, cetro etc.</p>
Padre Irmãos do SS.	<p style="text-align: center;">Altar novo</p> <p style="text-align: center;">★</p> <p style="text-align: center;">● ██████████ ○</p> <p style="text-align: center;">● ○ ● ○ ● ○</p>	<p style="text-align: center;">ÁREA DE TENSÃO</p> <p style="text-align: center;">(Festa vs Igreja)</p>	<p>Símbolos da Igreja: cálices, paramentos, hóstia, vinho etc.</p>
Assistência (fiéis + turistas + pessoas da Festa)	<p style="text-align: center;">○ ● ○ ● ○</p> <p style="text-align: center;">● ○ ● ○ ○</p> <p style="text-align: center;">○ ● ○ ● ●</p> <p style="text-align: center;">● ○ ● ○ ○</p>	<p style="text-align: center;">ÁREA MISTA</p> <p style="text-align: center;">(pessoas "na Festa" e pessoas "na Missa")</p>	
Coro	<p style="text-align: center;">○ ○ ○ ○ ○</p> <p style="text-align: center;">○ ○ ○ ○ ○</p>	<p style="text-align: center;">ÁREA DA FESTA</p>	

Tanto nas missas como em outros locais de atuação, o padre age como o representante legítimo da igreja que institucionaliza a prática religiosa da cidade e legitima os valores de sua ordem social. Ele se considera o possuidor dos meios e dos modos legítimos de manipulação local do sagrado no campo específico do religioso. Percebe os promotores da Festa como os manipuladores do profano, dentro dos festejos, ou os co-manipuladores do sagrado, às vezes através de atuações indevidas. Os personagens e agentes da Festa definem-se como os manipuladores legítimos do que há de religioso na Festa, através de se considerarem como os continuadores de sua tradição. Atribuem ao padre uma presença e uma atuação necessárias e legítimas,

mas em conflito com os seus interesses quando, através de projetos de inovação de rituais da Festa, nos termos confessados de uma igreja pós-conciliar, colocam em perigo a permanência de formas originais do culto, tidas como a garantia do valor e do significado do modo local de festejar o Espírito Santo (1).

b) O Crente e o Padre.

O Imperador do Divino coloca-se de joelhos diante do padre e recebe de suas mãos a coroa e as bênçãos da Igreja para o exercício do seu "ano imperial": a Festa subordina-se à Igreja. O padre faz esforços para inovar as formas de festejar o Espírito Santo e encontra resistência quase obstinada de parte

de seus agentes mais tradicionais. Durante outro ano, dominam ainda sobre os rituais, "a maneira de fazer dos antigos": de certo modo, a Igreja subordina-se à Festa.

Explicados os termos das tensões do tipo Festa/Igreja, a melhor maneira de encontrar alguns dos seus motivos mais estruturais está em aceitar a Festa como um campo de relações que responde a interesses parciais de agentes dos dois lados. Da mesma forma como vimos antes, a Festa é responsável pela oposição entre **agentes da Festa** e **agentes da cidade**. A sua parcialidade como campo de solução dos interesses de categorias diversas de agentes promotores e comprometidos, inaugura um tipo de tensão que é, em última análise, um evidente jogo em que os contendores exercitam possibilidades de ampliação de suas esferas de controle. E o que torna importante o controle sobre situações rituais de uma simples festa folclórica "do santo", senão o fato de que, dentro dela, articulam-se relações significativamente confluentes entre o puramente religioso e o claramente político?

Somente um estudo histórico feito em maior profundidade, poderia esclarecer o efetivo sistema de relações entre os funcionários eclesiais de Pirenópolis e os sujeitos de suas classes e seus segmentos sociais.

Segundo as informações de pessoas da cidade ligadas tanto à Festa como à Igreja Católica, os padres do passado, sobretudo quando não pertencentes a alguma ordem religiosa, dividiam-

-se entre: a) pequenos funcionários de especialização religiosa e serviços pastorais, sob o controle de grupos dominantes ou de instituições, como as irmandades e b) aqueles que acumulavam, ao lado de funções religiosas específicas, bens de produção e poder de controle local que os colocava na mesma posição de classe dos próprios grupos dominantes aos quais a igreja local tendia a subordinar-se (2).

No entanto, qualquer que fosse a posição, em um determinado momento da história do antigo Arraial de Nossa Senhora do Rosário das Minas de Meia Ponte, duas suposições podem ser feitas aqui: a) eles foram funcionários da sociedade através de seus postos na Igreja Católica com serviços controlados ou por senhores rurais ou "senhores de escravos" ou, então, por irmandades religiosas; b) eles teriam sido os co-instauradores e estariam entre os principais promotores da Festa do Espírito Santo. Lembremos que entre os anos de 1820 e 1876 — já em plena decadência da mineração e nos começos da instauração de uma sociedade ganadeira — oito Imperadores do Divino foram padres da cidade.

O ciclo dos agentes da Festa procura reproduzir a vida da sociedade local através da Igreja, enquanto o ciclo da Igreja reproduz acontecimentos históricos e significados religiosos "da Igreja" através da vida da sociedade local.

De anos passados para os atuais, o padre, como um funcionário especializado do campo do religioso perdeu porções significativas de seu **poder direto** (como um membro de grupos dominados) ou indireto (quando a serviço desses grupos), enquanto modalidade do poder político-social, na mesma medida em que aumentou o seu poder de **controle através da religião**, tornando-se um especialista de um campo de relações mais independente, mais diferenciado e melhor definido (4).

Ora, com relação ao problema específico da Festa do Espírito Santo, o padre parece estar passando de promotor comprometido com ela, através de sua posição na igreja, a especialista da própria igreja, com áreas mais restritas de relação e controle com/sobre a Festa.

Muito embora o vigário atual da cidade possa se confundir com a elite dominante de produtores rurais — como fazendeiro que é — na qualidade de um funcionário especializado no campo do religioso, ele é um mediador entre a sociedade civil e a comunidade dos fiéis incluídos na Igreja Católica. É sobre os seus ombros que pesa a parte mais aguda das contradições da Festa e, por isso, suas atuações tendem a ser ambivalentes, na medida em que ainda sequer se definiu o campo de controle possível sobre a Festa e os modos institucionais de aumentá-lo. O padre aceita a Festa e se inclui nela, dentro de sua parte de rituais “de igreja” e até os limites permitidos por sua posição na sociedade: “batiza” os guerreiros mouros nas Cavalhadas, sortela e coroa o novo imperador, etc. Mas ele recusa a Festa, tal como tem sido, e, em nome de uma proposta de inovações de tipo “purificador da fé e de culto”, propõe alternativas de participação mais reli-

giosa e menos festiva. E’ crítica, com suas palavras, sua atuação e suas omissões, o lado mais tradicional e não renovado dos festejos. Os crentes do Espírito Santo, também fiéis da “igreja do padre”, respondem subordinando-se a ele até os limites em que o conflito se define: a ruptura entre formas locais e tradicionais de culto ao Espírito Santo e entre as formas inovadas de uma igreja pós-conciliar.

Na defesa do “modo dos antigos” para a feitura anual da Festa, os seus agentes estabelecem conflitos com frentes alternativas de inovação: em uma direção, a dos agentes civis da cidade, interessados em inovar a Festa para a participação de uma área regional e nacional de convocados, progressivamente mais submetidos ao seu controle direto; em outra direção, a dos agentes de Igreja, interessados em inovar a mesma Festa no sentido de fazê-la subordinar-se mais aos novos termos propostos pela Igreja Católica e, através deles, a um seu controle também mais direto e abrangente.

A tensão originada dentro da Festa, entre **agentes civis** da municipalidade, **agentes da Igreja** e os **agentes da Festa**, nada tem a ver com uma luta, no campo dos rituais simbólicos, entre categorias de agentes de classes sociais sem oposição. Na verdade, tanto o padre, como o prefeito e o fabricante da cidade, derivam de uma mesma classe social, participam da legitimação da mesma ordem social e se incluem na sociedade a partir dos mesmos interesses. Fora os propósitos ideologicamente confessionais de utilização da Festa segundo projetos divergentes que respondem a formas especializadas de formular propostas para o próprio destino

social de Pirenópolis, eles estão unidos dentro do projeto mais amplo: o de manterem a Festa como um campo oportuno de pedagogia da conservação da ordem social.

Para o caso da Festa do Espírito Santo, as divergências e

tensões decorrentes são internas à classe social dominante e são opostas quanto aos modos como segmentos sociais dentro dela, procuram aumentar modos de controle e definição de um ritual festivo, de caráter folclórico-religioso.

NOTAS

(1) "A oposição entre os detentores do monopólio de gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio de oposição entre o *sagrado* e o *profano* e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia e feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma *profanação objetiva* (ou seja, a magia e a feitiçaria como religião dominada) quer se trate de profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida)" (Bourdieu, 1974: 48).

As palavras de Bourdieu podem aplicar-se ao caso, pelo menos em parte. Dentro de uma perspectiva de igreja pós-conciliar, práticas rituais são consideradas como mais próximas de uma magia difusa e mesclada de elementos religiosos, do que de uma religião. Nos detalhes das relações entre o crente e a igreja aparecem, dentro da Festa, práticas individuais e coletivas que poderiam ser, a rigor, identificadas por esta como mágicas ou como uma forma deturpada de vivência da 'pura religiosidade católica'.

(2) Citações do livro de Jarbas Jayme: "Tivemos ocasião de ver, linhas volvidas, como se estabeleceu em Cavalcante (antiga cidade a caminho do Norte da Província), em 14 de setem-

bro de 1821, um governo provisório, a cuja testa se colocara Joaquim Teotônio Segurado. Esse governo, orientado pelo padre Bartolomeu Marques, se batia pela emancipação do Brasil" (Jayme, 1871: 52).

Depois de enumerar uma surpreendente quantidade de padres que trabalharam na região, Jarbas Jayme cita um deles na seguinte situação: "Iniciados os trabalhos de mineração, surge-lhe, seguido de vários escravos, um preposto do padre José Caetano e procura embargar-lhe as atividades. Da reação oposta pelo guarda-mor, resultou a prisão do referido preposto. Reunidos em maior número, os escravos daquele sacerdote atacaram o guarda-mor, arrebataram-lhe o feitor e o expulsaram, e aos seus companheiros, a tiro, das margens daquele rio" (Jayme, 1971: 84).

As pessoas da cidade falam dos padres do passado como de uma gente integrada "como qualquer outro" nos costumes da sociedade. "Muitos tinham até família. Pode-se dizer que aqui, todo mundo é descendente de padre".

(3) Esta poderia ser uma progressiva tendência do clero em todo o Brasil: uma redução de atividades político-econômicas em troca de uma ampliação do poder derivado de sua atuação específica no campo do religioso. Consultar Thomas Bruneau, 1974: primeira parte).

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Renato
1961

Tablado Folclórico. Ed. Ricordi, São Paulo.

ALVES, Luís Antônio
1971

Pirenópolis, Festa do Divino in: *Cultura*, abril/junho, ano I, n. 2.

- AMERICANO DO BRASIL, Antônio
1973 *Cancioneiro de Trovas do Brasil Central*, Ed. crítica de Basileu Toledo França, Ed. Oriente, Goiânia.
- ANDRADE, Mário de
s/d *Os Congos*, in: Luís da Câmara Cascudo. *Antologia do Folclore Brasileiro*.
1935 *Congos*, in: *Lanterna Verde* n. 3, Rio de Janeiro.
1959 *Danças dramáticas do Brasil*, 2.^o e 3.^o volumes, Liv. Martins Editora, São Paulo.
- ARAÚJO, Alceu Maynard
s/d *Coroação do Rei do Congo no Brasil*, Festa de São Benedito de Guaratinguetá. Comunicação da AMA da Comissão Paulista de Folclore, III Semana Nacional de Folclore, Comissão Nacional do Folclore do IBECC.
s/d *Marujada e Moçambique*, Comentários sobre o Documento Cinematográfico que apresentou sobre esses folguedos em São Paulo. II Semana Nacional do Folclore, Revista da Comissão do Folclore do IBECC, Rio de Janeiro.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida
1965 *O Congado no Oeste Mineiro*, Revista Brasileira de Folclore, n. 11, ano V, janeiro/abril.
- BASTIDE, Roger
1959 *As Religiões Africanas no Brasil*, Pioneira, São Paulo.
1971 *Sociologia do Folclore Brasileiro*, Ed. Anhembi, São Paulo.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues
1974 *Cavalladas de Pirenópolis*, Ed. Oriente, Goiânia.
1974 *Peões, Pretos e Congos: Relações de Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*, Un. Brasília (mimeografado).
- BRANDÃO, Geraldo
1952 *Aspectos Folclóricos de uma Comunidade Paulista*, Folclore n. 4, ano 1.
1959 Mogi das Cruzes: Monografia Folclórica, Separata da Revista do Arquivo n. CLXXII, Prefeitura Municipal de São Paulo, São Paulo.

BRANDÃO, Theo

1962

As Cavalhadas de Alagoas, in: Revista do Folclore Brasileiro, ano V, n. 3, maio/agosto.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues

1972

Nossa Senhora do Desterro (Memória, Pitoresca e Sentimental de Muitos Fatos Authenticos Havidos (mas não todos) e de Muitas Outras Coisas que se passaram na Villa, depois cidade de Nossa Senhora do Desterro da Ilha de Santa Catarina), Imprensa da Univ. Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

CARDOSO, Manoel da Silveira

1973

As Irmandades da Antiga Bahia, in: Revista de História, julho/setembro, vol. XLVII, n. 95, ano XXIV, São Paulo.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1971

Identidade Étnica, Identificação e Manipulação, Cambridge (mimeografado).

1974

Um Conceito Antropológico de Identidade, Série Antropológica Brasília (mimeografado).

1975

Reconsiderando Etnia, Série Antropológica Social 12, Brasília (mimeografado).

CARNEIRO, Edison

1964

A Dinâmica do Folclore, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

1965

Ladinos e Crioulos, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

CARVALHO NETO, Paulo de

1956

Folclore y Psicoanálisis Ed. Psiqué, Buenos Aires.

DANTAS, Beatriz Gois

1972

A Taieira de Sergipe, Ed. Vozes Petrópolis.

DIAS, Jayme Lopes

1960

A Festa do Divino como Elemento da Area Cultural Comm Luso-brasileira, IN: Estudos e Ensaios Folclóricos em Homenagem a Renato Almeida, Min. Relações Exteriores, Rio de Janeiro.

- FERNANDES, Florestan
 1961 *Considerações sobre o Folclore Brasileiro*, IN: Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo, Ed. Anhembí, S. Paulo.
- 1961 *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo*, Considerações sobre o Folclore Brasileiro, Ed. Anhembí, S. Paulo.
- 1972 *O Negro no Mundo dos Brancos*, Dif. Européia do livro, S. Paulo.
- GIFFONI, Maria Amélia Corrêa
 1960 *Manifestações Geográficas na Religiosidade Brasileira*, in: Revista Brasileira de Folclore, ano XI, n. 31, set./dez.
- 1971 *Danças Tradicionais das Américas*, Ed. Melhoramentos, Rio de Janeiro.
- HEITOR, Luiz
 1950 *Os Congados*, in: Relação dos Discos Gravados no Estado de Goiás (junho de 1942) Centro de Pesquisas Folclóricas ENM Un. do Brasil.
- JAYME, Jarbas
 1971 *Esboço Histórico de Pirenópolis*, Imprensa da UFGO, Goiânia.
- KNOWLES, D e Obolensky, D
 1974 *Nova História da Igreja*, Vol. 2: A Idade Média, Ed. Vozes Petrópolis.
- KORNERUP, Else
 1974 *La Fête du Saint Esprit — Pirenópolis*, État de Goiás, Fac. de Educação UFGO — Goiânia (mimeografado).
- LAMAS, Dulce Martins
 1974 *Festa do Divino (Angra dos Reis)*, in: Revista Fluminense de Folclore, ano 1, janeiro, n. 1.
- LIMA, Rossini Tavares de
 1973 *Os Namoros de uma Socióloga*, in: Revista Brasileira de Folclore, ano XII, n. 36, maio/agosto.
- LIMA, Rossino Tavares de et alii
 1968 *O Folclore do Litoral Norte de São Paulo*, Tomo I: Congadas, MEC/CDFB, Rio de Janeiro.
- LYTANO, Dante de
 1938 *As Congadas do Município de Osório*, Rev. Arq. Municipal de São Paulo, n. LI.

- MOTA, Atico Vilas Boas da et alii
1973
Tradições, Crenças e Costumes de Luziania, in: Folclórica n. 3, abril/junho, ano 2.
- MOTA, Atico Vilas Boas da
1971
Aspectos da Cultura Goiana, DEC Goiânia.
- PEIXE, Guerra
1955
Maracatus do Recife, Ricordi Ed São Paulo.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Izaura
1958
Sociologia do Folclore: A Dança de São Gonçalo num Povoado Bahiano, Liv. Progresso Salvador.
- PIAZZA, Walter F.
s/d
Aspectos Folclóricos Catarinenses.
- PIERSON, Donald
1971
Branços e Pretos na Bahia, Cia. Ed. Nacional, S. Paulo.
- PINA, Brás Wilson Pompeu de
1971
Folclore Goiano: Festa do Divino em Pirenópolis, in: Aspectos da Cultura Goiana, Atico Vilas Boas da Mota e Modesto (ed), DEC Goiânia, vol. II.
- POHL, João Emanuel
1951
Viagem no Interior do Brasil, (empreendida nos anos de 1817 a 1821) MEC/INL Rio de Janeiro.
- RAYMOND, Lavinia
1958
Algumas Danças Populares do Estado de São Paulo, Boletim da Fac. de Filosofia da USP n. 191.
- RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges
1952
Festa de São Benedito em Aparecida (histórico) in: Folclore n. 4, ano 1.
1959
A Dança de Moçambique, Ed. Ricordi, São Paulo.
1960
O Baile dos Congos, in: Estudos e Ensaios Folclóricos em Homenagem a Renato Almeida, Min. das Relações Exteriores, Rio de Janeiro.
1964
A Festa do Divino em Lagoinha, in: Revista Brasileira de Folclore, ano IV, n. 8/10, jan/dez.

- NEVES, Guilherme Santos
1958
Ticumbi in: Folclore n. 2, vol. 2.
- SHIRLEY, Robert W.
1971
The end of a Tradition, Cultural and Development in the Município of Cunha, São Paulo, Brazil, Columbia Univ. Press.
- TEIXEIRA, José A.
1959
Folclore Goiano, Cia. Ed. Nacional, São Paulo.
- TINHORÃO, José Ramos
1972
Música Popular dos Índios, Negros e mestiços, Ed. Vozes Petrópolis.
- TRADIÇÕES PAULISTAS
s/d
A Festa do Divino, s/ed, São Paulo (xerox).
- TURNER, Victor
1970
O Processo Ritual, Ed. Vozes Petrópolis.
1974
The Forest of Symbols Vail-Ballour Press Ithaca.
- WILNES, Emílio
1946
Acculturative Aspects of the Feast of the Holy Ghost in Brazil, July/Sept, American Anthropologist vol 51, n. 3.
- VASCONCELOS, Francisco de
1971/2
Bandas do Congo, in: Encontro com o Folclore, anos 8 e 9, n. 15.
- VIEIRA FILHO, Domingos
1954
A Festa do Divino Espírito Santo, São Luís, Tip. São José.
-

A Ética

do Pietismo Brasileiro

Elter Dias Maciel

INTRODUÇÃO

O fenômeno protestante no Brasil alcançou, para os estudiosos, certa complexidade após o crescimento dos movimentos de "pentecostalização" que se instauraram no bojo das igrejas "históricas". As sucessivas ondas de renovação, as crises internas e os intermináveis movimentos de cisão atestam da efervescência que se manifesta em todas as denominações.

O texto que se segue, embora fazendo parte de um trabalho maior que trata do movimento pietista no Brasil, poderá trazer algumas coordenadas para o estudo da religiosidade popular, uma vez que a pentecostalização é, em certo sentido, o exacerbamento de certas tendências encontradas no pietismo. A mecânica do comportamento que se encontra nos avivamentos pode

ser detectada também em algumas denominações do protestantismo "histórico".

O trabalho mencionado analisa a vida protestante até a década de 50, de modo que podem parecer um tanto caricaturais os exemplos citados e as afirmações feitas ao longo da descrição. Como se trata de uma pesquisa que se limita ao período em que as transformações apenas se esboçam, a impressão pode ser a de que há exagero nas conclusões. Mas que não se caia em erro de perspectiva quanto ao seu significado real. O pietismo, só poderá mudar suas atitudes e ênfases se alterar suas características principais, o que significa o abandono de sua própria natureza. Quando há diferenças de grau (e é o que acontece realmente), não se deve esperar que tenha havido alterações fundamentais em sua maneira de ver o mundo e seu aparelhamento conceitual.

É necessário notar, todavia, algo que muitas vezes tem sido esquecido, o fato de a Reforma não ter implicado na eliminação do controle da igreja sobre a vida cotidiana, mas antes, sua substituição do controle vigente, por uma nova forma. Equivaleu, isto sim, ao repúdio de um controle que era muito tênue na época, dificilmente perceptível na prática, porque pouco mais que formal, em favor de uma regulamentação de toda a conduta, que, penetrando em todos os setores da vida pública ou privada era infinitamente mais importuna e levada a sério. O domínio do calvinismo, seria por sua vez, a forma mais insuportável de controle eclesástico do indivíduo que até então já pôde existir. (1)

Os resultados obtidos pelo trabalho de Lalive no Chile a respeito da ética social do protestantismo, e suas conclusões sobre a América Latina são também aplicáveis ao Brasil. Embora tenha pesquisado especificamente o pentecostalismo, seus levantamentos e questionários atingiram elementos das igrejas "históricas", principalmente os metodistas. Chega ele à conclusão de que esta ética contém três elementos importantes e fundamentais que constituem o cerne da ação social protestante: "a separação (arbitrária) entre o social e o político, a aceitação da luta política no caso em que ela seja necessária para a defesa dos interesses da igreja e a crença de que a conversão individual leva à mudança estrutural da sociedade" (2).

Mostra que a atitude da igreja é a que emana de sua visão individualista da empresa religiosa, que consiste em retirar o indivíduo da sociedade, entregar-lhe uma doutrina moral, para que depois a ação do converso influa na vida econômica, social e política.

No entanto, torna-se necessário discutir o terceiro item quando o sociólogo se refere às características da ética social do protestantismo, isto é, quando menciona a crença de que a conversão individual leva à mudança estrutural da sociedade.

Pelo que se pôde aprender nos depoimentos colhidos a respeito de sua visão política, em geral o protestante não pensa em mudança de estrutura e sim em **aperfeiçoamento** da mesma. Sua visão não permite a compreensão da estrutura como sendo produto da atividade humana; pois o respeito e acatamento à lei e à ordem indicam que sua esperança está em outra parte. Além disso, há os constantes pronunciamentos no sentido de firmar as estruturas. Trata-se pois, em relação ao pietismo, de **na mesma ordem** obter um comportamento justo; **nas mesmas estruturas** fazer com que patrões e empregados vivam em harmonia. Sua atitude é a de converter maus patrões, e sua ética individual a de criar bons empregados, como ficou demonstrado em capítulo anterior. Embora alguns elementos esparsos

tenham conseguido vislumbrar o erro nas estruturas sociais, esta não é uma atitude característica dos pietistas brasileiros (como não foi a do pietismo mundial). Ele é um aperfeiçoador da ordem justamente por fornecer elementos de pensamento e ação que a reforcem. O que o protestante pietista crê é que na mesma ordem se pode fazer justiça. Não há, pois, erro nas estruturas, e sim nos homens, que são egoístas e maus por estarem afastados dos princípios evangélicos.

É evidente que, a partir da década de 50 (alguns um pouco antes), novas concepções surgiram, já por causa do confronto com a situação mundial ou ainda pela penetração de correntes teológicas que incorporaram visão socialista dos problemas estruturais; mas — e isto já frisamos — se o protestantismo iniciar, um dia, ação no sentido de contestação da ordem, isto se dará somente através do abandono das características do pietismo que forja o protestantismo brasileiro.

Por isto colocaríamos como terceira característica de seu pensamento social, "a crença de que a conversão individual leva à solução dos problemas da sociedade", implicando nisto dois aspectos: o primeiro é que o protestante acredita que é precursor e defensor da democracia, e, como atua somente na área jurídico-política, não percebe que aperfeiçoa o sistema legal que perpetua a estratificação sócio-econômica que dificulta a existência desta mesma democracia. Somente crê, como verdade estabelecida, que os brasileiros, por não serem protestantes, são mal preparados para o exercício da democracia. O protestantismo brasileiro, devido às suas origens e também devido à presença constante e direta dos missionários, sempre diviso nos

Estados Unidos o modelo a ser seguido pelo Brasil, isto é, os americanos são protestantes e prósperos, democratas e poderosos. Não podia por isto mesmo verificar as conseqüências, para nossa formação, das relações com duas nações protestantes: Inglaterra e Estados Unidos.

O segundo aspecto é a crença de que *sob qualquer regime* o homem, se transformado pelo evangelho (na sua perspectiva), pode encontrar justiça social, excetuando-se os regimes que impeçam a existência e a difusão das liberdades religiosas e de consciência. Isto se torna claro pela compreensão do discurso do pietismo, sua relação com o liberalismo burguês, e sua ênfase no indivíduo isolado.

Ética Individual

Torna-se necessário falar, então, da ética individual dos protestantes brasileiros, visto que, com a ressalva, aceitamos a excelente caracterização que La-live fez da ética social do protestantismo latino-americano.

É neste sentido que a citação de Weber, a respeito da ética protestante, que abre este capítulo, se enche de significado para esta etapa do trabalho. Estava ele se referindo à ética calvinista principalmente, mas chega o momento de rememorar o fato de que o pietismo exacerbou a ética calvinista no que tange ao comportamento individual. Não se trata da igreja-estado a controlar a vida pública dos cidadãos, e sim do sistema, talvez o mais opressor, estabelecido para controlar o comportamento dos fiéis em uma extensão "insuportável", para utilizar a expressão de Weber.

Torna-se claro, à medida que estudamos a ética do pietismo, que o controle social necessário à manutenção da instituição

é realizado principalmente através destas normas do comportamento. Em outras palavras, os "dilemas" (3) encontrados pela instituição religiosa para a sua existência, e em sua relação com a sociedade são contornados pela regulamentação do comportamento.

Na medida em que se institucionaliza, a religião tende a exercer maior controle sobre aspectos importantes de suas formulações e experiências, uma vez que não quer correr o risco de extinção ou fragmentação. Adquire certa rigidez não só no que tange ao dogma, como também no que se refere à ética. É natural, pois, que, em se tratando de uma religião de minoria e com características sectárias, isto se dê em nível mais acentuado.

Uma vez institucionalizada, a experiência sectária (caso específico) necessita alcançar certa concretude para transmitir às novas gerações seus postulados. Agora, em termos de comportamento, verifica-se o risco, sempre presente, através do qual a intuição ética original é perdida em detrimento de sua tradução para um conjunto de regras de "santificação" para os recém-convertidos.

Este é um fenômeno comum em termos de instituições religiosas. Pode-se falar de "rotinização" do carisma" (Weber), de "contenção do carisma" (O'Dea), ou de "um processo de infantilização" (Eliade); mas o

Não há, pois, erro nas estruturas, e sim nos homens, que são egoístas e maus por estarem afastados dos princípios evangélicos.

fato é que transmissão de postulados no contexto da instituição correrá sempre o risco da "perda da intuição original", o que é apenas natural.

No caso da ética pietista, o observador percebe que, sendo "diluição de diluições anteriores", isto é, sendo um protestantismo já adaptado e readaptado em suas passagens pela Inglaterra e Estados Unidos — e ainda sofrendo alterações várias em cada um dos países — o fenômeno se torna mais facilmente perceptível. "As regras especificam e assim substituem a intuição original por itens específicos de comportamento prescrito e proscrito. Assim é possível que se desenvolva um complexo conjunto de formulações legalistas" (4).

Em se tratando da religiosidade que estudamos, as formulações legalistas são sua característica marcante, levando os fiéis, como veremos a um comportamento específico nitidamente oposto aos dos outros membros da sociedade, colocando-os em permanente questionamento em relação à ética individual circundante (5).

Este aspecto, que marca a vida religiosa do protestante brasileiro em geral, não é acidental e está ligado às origens do pietismo e à configuração que este tomou nos Estados Unidos. Diferentemente das seitas escatológicas, o pietismo transforma a ética social daquelas em estreita ética individualista-legalista.

Mas esta ética individualista é, em última análise vinculada à ideologia do individualismo burguês (6).

Niebuhr chama a atenção para o fato de que os irmãos Wesley eram membros das classes médias inglesas e que refletiam a filosofia individualista a que deram forma religiosa.

Dentro desta perspectiva e devido a estas heranças, o protestantismo brasileiro — por ser minoria cercada por um mundo católico — acentuando a ética individual, será uma religião afastada da vida circundante.

É preciso entender, pois, o lugar que ocupa na vida do protestante brasileiro aquilo que ele chama de “testemunho”, ou seja tomar atitudes e comportar-se de maneira tal que outros vejam os resultados práticos de sua fé, dentro desta perspectiva individualista. O membro de uma igreja é preparado para que seu comportamento testemunhe a fé e, através disto, traga outras pessoas à comunidade. O comportamento é, então, poderosa arma no sentido de conquistar outras pessoas à comunidade. O comportamento é, então, poderosa arma no sentido de conquistar outras pessoas e, se possível, o país.

Este é outro aspecto que é necessário ter em mente quando se trata da vida ascética do protestante brasileiro, que é dirigida mais no sentido de “ganhar almas” e “dar testemunho da fé” do que propriamente mostrar os benefícios materiais desta crença. No protestante latino-americano em geral, estes sinais são muito mais significativos do que as bênçãos materiais. Isto foi analisado de forma bastante clara por Lalive, quando relaciona o que chama de “hipótese weberiana” com o protestantismo chileno (7).

O indivíduo é colocado perante o seu Deus sem intermediários (santos, confissões, absolvição), e este relacionamento manifesta-se em seu modo de agir, em sua ética pessoal. Realmente neste sentido o homem está só perante a sua consciência e seu Deus. Esta relação só é suportável através da grande ênfase que o protestante dá à sua comunidade. Como estão sempre

juntos em uma religião que ocupa todo o tempo disponível de seus membros, é natural que o convívio reforce a comunidade.

Causa certa estranheza ao observador que em primeira impressão examina o comportamento protestante, a questão que realmente surge, isto é, como pode o protestante sobreviver com carga tão pesada sobre os próprios ombros. O que acontece é que a vida comunitária é, em geral, muito desenvolvida nas *ecclesiolae*, o que vem representar de qualquer maneira uma identificação que funciona como catarse. Isto é, o compartilhar com os irmãos, seus problemas de consciência, suas dúvidas, seus fracassos.

Não resta dúvida de que o exercício de certas atividades comuns à vida religiosa permite, de quando em quando, alívio às tensões criadas pelos dramas de consciência. É o que se dá, por exemplo, em uma “série de conferências”, acontecimento típico e significativo nas igrejas onde o emocionalismo é uma constante. Esta “série” se constitui em sermões que se sucedem num crescendo através do qual a situação de “pecado” e “miséria espiritual” dos indivíduos é colocada com uma profusão de exemplos que muito influenciam o ambiente no sentido de forte carga emocional (o protestantismo pietista e avivalista aperfeiçoou admiravelmente esta técnica), após a qual é oferecida uma oportunidade de redenção, que vem, ou no final de cada peroração ou na última mensagem, dependendo muito do estilo do orador.

A redenção é oferecida “aqui e agora”, pois “amanhã pode ser muito tarde”, como coloca com muita clareza um dos hinos que as congregações utilizam nessas ocasiões. Aqueles que se sentiram tocados pela mensa-

gem levantam seus braços ou vão à frente da comunidade para testemunhar perante todos sua decisão. São em seguida abraçados pelos irmãos (em coação absolutamente sincera), que o incentivam a que o reatamento de relações com Deus não sofra mais de interrupção, o que significa também uma vida de retidão e pureza ao lado de outros membros da comunidade.

A força desta comunidade não pode ser esquecida, quando se procura entender o fenômeno, pois é exatamente através dela que o exarcebamento da vida individual (ético) pode ser vivido e suportado.

Mas o que Weber divisou com admirável acuidade é o fato de que "a mais insuportável forma de controle eclesiástico que já pôde existir" acompanha todos os passos da vida protestante, pois em relação à formalidade do controle exercido pela Igreja católica é infinitamente maior.

Porém em contato com a sociedade secular, nas suas relações de trabalho ou estudo, ele está só. É o único responsável pelo testemunho da fé, e tudo o que isto representa para uma sociedade "sem Deus". É natural, pois, que o protestante, via

de regra, seja uma personalidade deslocada. Não se identifica com os colegas de trabalho ou estudo porque sua estrutura interna, moldada nesta perspectiva, não permite. E isto contribui inevitavelmente para seu afastamento, mesmo quando seja cercado por uma aura de respeito ou admiração.

Como há uma sociedade toda para ser salva das mãos do catolicismo (estamos tratando de um período ainda não atingido de forma significativa pelos movimentos ecumênicos) e do paganismo, e como estão envolvidos com problemas de salvação da alma, os protestantes se encontram sempre em atitude de fazer prosélitos. Folheie-se um hinário dos que são utilizados em seus cultos e isto se torna patente através das letras de muitos hinos que são entoados com frequência.

Por outro lado, não é possível deixar de lado o fato de que o pietismo fornece profunda impressão subjetiva ao indivíduo. A ênfase nas orações e meditações, ao lado de contínuos avivamentos da relação pessoal com Deus, dão ao crente a sensação de vida ativa e plena de significado. E é por isto mesmo que se coloca em posição de obscurecer a realidade.

A iluminação interior fornecida pelo pietismo não traz solução para a maior parte dos problemas da vida cotidiana e, se subitamente se torna necessário agir sobre o processo histórico, procura-se interpretar os acontecimentos históricos como se fossem indicações da vontade de Deus (8).

O homem filiado ao pietismo não pode perceber a história por outro prisma. Sua visão voltada para os exemplos do passado onde procura a vontade de Deus, elimina o exame das atitudes humanas no construir a história. Procuram-se vislumbrar

apenas as conseqüências dos "pecados" humanos e não é necessário acentuar o fato de que sempre são encontradas explicações dentro dos polos desta perspectiva: o Brasil não se desenvolveu porque seu paganismo não permitiu, pois, ao con-

trário dos países protestantes, os católicos ainda adoram imagens; a miséria humana se dá por contingências pecaminosas, preguiça, cachaça, etc.

Isto significa que não está o pietista em condições de procurar por outros processos mais racionais as causas dos problemas sociais. É evidente que, por outra parte, esta tentativa de explicar todos os fenômenos como expressão da vontade de Deus (nesta perspectiva) pode levar a atitudes fatalistas, principalmente porque, ao contrário das seitas escatológicas, prefere não interferir **questionando** a ordem.

Da mesma forma com que consideravam a ordem social estabelecida por Deus, estavam propensos a aceitar a "moralidade burguesa", de que falava Weber, como também de ordem divina.

É uma vez que o pietismo é uma religião da moralidade, exerceu tal ênfase no comportamento que este se tornou a pedra de toque ou *leitmotif* mesmo de sua existência. E no Brasil — por serem minoria e por considerarem a sociedade circundante desprovida de ética — houve o acentuamento notável das regras de comportamento a que nos vimos referindo. Então, o protestante não fuma, não bebe, não dança, não vai ao cinema domingo (houve em relação ao cinema sempre uma posição controversa, pois vários foram os pastores das diferentes denominações que o combateram, não somente aos domingos, mas por conter "perigos para a fé", e até pouco tempo, em certas congregações, não assistia aos jogos de futebol pelo rádio, por serem disputados, em sua maioria, aos domingos.

É preciso estar atento ao que representam estes dois fatos na vida do protestante em relação à sociedade circundante, ou se-

jam: sua ética rigorosa aliada às múltiplas atividades internas da *ecclesiola* (9).

As restrições impostas por esta atitude contribuirão para que o afastamento em relação à sociedade circundante seja cada vez maior e é inevitável que os aspectos positivos que possam estar contidos no abandono aos vícios, por exemplo, sejam obscurecidos por um legalismo estreito que aos poucos vai sufocando a personalidade dos membros das congregações.

A título de ilustração, convém narrar aqui o que aconteceu recentemente, há cerca de três anos, em uma igreja batista da cidade de Goiânia. Elementos componentes do grupo mais idoso de membros reclamaram junto ao pastor o fato de que havia jovens, filhos da igreja, frequentando o cinema. Os "cinemistas", concluiu um velho batista, ou se arrependem ou devem deixar a igreja. Isto significa que o legalismo e a fiscalização do comportamento individual chegou ao extremo da sugestão de exclusão por causa do pecado que consiste em ir ao cinema. Isto é, excluir os moços do que consideram a casa de Deus, por causa da quebra de seus princípios de santidade. Numerosos exemplos como este vão mostrando e confirmando a fiscalização "insuportável" e o controle eclesiástico a que chegam as congregações protestantes.

Em 1953 um grupo de jovens presbiterianos se apresenta ao conselho de sua igreja (presbiteriana de Lavras, Minas Gerais, para a sua "profissão de fé", ou seja a proclamação pública em dia especial, de que os postulados da confissão adotada pela denominação são aceitos. Estes moços haviam tomado sua decisão após "série de conferências" realizada com grande cuidado e preparo no colégio local que era mantido por uma das

missões norte-americanas. Como sempre acontece, estavam saindo de marcante experiência emocional, na qual, foram levados a optar entre uma vida de "pecados" e a salvação da alma; entre ser condenados por toda a eternidade ou sentir as experiências da vida com Cristo. A decisão deveria ser coroada com a profissão de fé.

A congregação mandara imprimir um termo de compromisso onde estavam arroladas algumas perguntas concernentes ao comportamento a ser adotado pelos futuros membros. Havia, entre outras, uma pergunta que ilustra bem o que desejamos mostrar: pode o crente tomar sorvete no domingo? Alguns moços julgaram que sim. O conselho da igreja (pastor e presbíteros) se reuniu para exame dos candidatos, e em sua opinião a respeito da pergunta ponderou que não, pois prejudicava o testemunho da fé e o emprego do dinheiro "naquilo que não era pão" no dia do senhor. E a posição decisiva foi colocada por um dos presbíteros, ao formular a pergunta: que fé é esta que não pode renunciar a prazeres nem no dia do Senhor? E o que estava em jogo então, por causa de um sorvete tomado ou não aos domingos, era a própria fé, o próprio arrolamento do indivíduo na "comunidade dos salvos".

Houve ainda um grupo de jovens filiados a uma congregação do interior, que foi aconselhado a não tomar guaraná em festas a que porventura tivessem de assistir, pois os "de fora" poderiam pensar que era cerveja. E, por incrível que possa parecer, esta não é uma atitude isolada, acidental, mas constitui exemplo típico de comportamento de protestantes no interior do país e, em alguns casos, também dos centros mais avançados.

Os exemplos citados não são mera curiosidade ou exotismo,

mas devem ser tomados em duas perspectivas: primeiro, os efeitos castradores de um comportamento tão anti-natural; segundo, em como influem para isolar o indivíduo de sua comunidade maior, pois a cidade e a nação passam a ser apenas um campo de provas onde rápidas incursões são realizadas, uma vez que a permanência poderia ser perigosa à sobrevivência moral do prosélito. Este tem que estar voltado unicamente para o reino salvacionista das comunidades protestantes. Léonard conclui: "O mesmo papel de segregação e forte coesão social é desempenhado, aqui, pelo rigorismo habitual das igrejas protestantes" (10).

Um exemplo bem significativo do que a adesão ao protestantismo representa para o prosélito ou "professo" está numa ocorrência que se deu na segunda metade da década de 50 com alunos do Instituto Gammon, estabelecimento de ensino evangélico que trouxe significativa contribuição à educação regional do estado de Minas Gerais. Situado na cidade de Lavras, tornou-se conhecido e frequentado durante muitos anos por alunos de quase todos os estados da federação.

O educandário tinha organizações internas que cuidavam da educação física, entidades recreativas e associações literárias para o desenvolvimento dos conhecimentos gerais, da oratória e lazer. Mas incluía, entre estas, um grêmio evangélico. Note-se bem, o hábito do protestante no sentido da segregação é tão acentuado que, em estabelecimento de ensino evangélico, com orientação totalmente evangélica, professores na sua maioria evangélicos, realizando diariamente assembleias para cultos e um mínimo de dois serviços religiosos aos domingos; onde toda a estrutura denota a coloração religiosa da orga-

nização, ainda assim havia (e cremos que ainda há) grêmios evangélicos, para que os alunos protestantes se exercitassem na oração, na pregação e em fazer prosélitos.

É evidente que isto acentuaria a visão dicotômica a um ponto que muito bem pode ser exemplificado pelo incidente que destacamos: os alunos não evangélicos fundaram, a título de mo-fa, uma sociedade a que denominaram SOCOPU (Sociedade Contra os Puritanos), com estatuto que tivemos oportunidade de folhear e que dividia os alunos evangélicos em três categorias:

a) protestantes — isto é, filhos de pais protestantes, mas que no colégio viviam como os outros, permitindo-se as mesmas atividades.

b) puritanos — indivíduos “crentes” cujas atividades são marcadas por posições radicais em relação à religião, não vivendo a vida dos outros colegas. Eram considerados sinceros, mas dados ao exagero, pois segregados.

c) duxitanos — aqueles que se filiam à religião pregada pela instituição, por necessidade de bolsas de estudo e de alcançar certas vantagens fornecidas pela missão ou pela igreja.

É interessante observar como os alunos do curso secundário que estudavam na instituição conseguiram vislumbrar com clareza a problemática que envolve a vida protestante no Brasil. Geralmente quem convive de perto com evangélicos percebe que a atitude ética do membro de igreja protestante é aquela que primeiro se faz notar em tudo aquilo que constitui sua vivência; e suas instituições são muito representativas das ações extremas que caracterizam seu comportamento.

Cremos que o pietismo não pode ser incluído entre os grupos protestantes que permitiriam maior liberdade individual a seus adeptos, influenciando assim a sociedade em geral.

Percebe-se com isto tudo, que no esquema geral do pietismo — através da exposição feita no capítulo relacionado com o assunto — o que houve no Brasil foi somente o exacerbamento de que falamos, mas nenhuma modificação em seus postulados ou corpo de doutrina.

O protestante está, pois, condenado a uma separação que acentua a urgência da vida futura e é, em sentido muito estreito, “estrangeiro na terra dos homens”, aqui já por causa de sua ética, corroborando ainda para acentuar o seu estranhismo de origem e sustentação.

Além disso é preciso mencionar o que acontece nesse sentido em relação à vida do país, estabelecendo um paralelo entre o protestante do interior e sua comunidade maior, ou seja, sua cidade ou região.

Aqueles que estão familiarizados com a vida do interior sabem como vive o homem típico do campo ou das cidades pequenas e como atua em suas dimensões provincianas. Conhecem sua lida diária na lavoura ou na criação de gado e o pouco tempo de que dispõem para diversão e lazer. O domingo e os feriados santos constituem os momentos de sua diversão e quebra da rotina, oferecendo importante variação de comportamento e relevante acontecimento em suas experiências limitadas.

Nas festas, bailes e pagodes, encontram os amigos, bebem sua chachaça, jogam baralho e travam relações que podem levar ao casamento e à união. Por outro lado, demonstram suas habilidades com instrumentos musicais, trocam confidências e, se a oportunidade aparece, mercadejam. São João, São Pedro e outras festas da igreja são esperadas e vividas com alegria, pois representam a quebra da monotonia de suas existências e o centro de suas atividades comunitárias. Há as rodadas de “truco” até alta madrugada e a duração de um pagode é, às vezes, de sol a sol.

Quando uma congregação protestante se estabelece num lugar, inicia imediatamente sua ação proselitista através de folhetos, visitas, série de pregações, condenação dos vícios e da vida “desregrada e pagã” que as atitudes descritas acima representam. E o que acontece, então, é que o neófito passa a não beber mais em uma roda de amigos, não fuma com eles, não participa dos jogos de azar e o “truco” (quase um rito em certas partes do país), é eliminado de sua vida; não participa das festividades do “paganismo católico” e evidentemente se afasta escandalizado dos pagodes. Quanto aos domingos, são inteiramente dedicados às tarefas da igreja.

Como uma igreja protestante cria fortes comunidades fechadas, fornece ao prosélito o apoio de uma vivência entre irmãos, desligando-o no entanto, de forma sumária, de sua comunidade primária. Os pentecostais, por exemplo, são muito fortes nas zonas de rápida urbanização, onde o homem proveniente do campo encontra substitutivo para a comunidade que perdeu.

Não é difícil perceber que o protestantismo, com suas características importadas — que

constituem seu estrangeirismo — e esta ética de afastamento, irá tornar o converso em um estrangeiro em seu próprio meio, pois a condenação dos “maus costumes” nacionais através da perspectiva pietista, acaba por colocar juntos vícios e costumes, unificando verdadeiras formas de lazer provenientes de uma longa vivência, com “pecado”.

Mas, em relação ao homem do campo, a utilização do termo **anomia** não me parece adequada quando se diz que este era o estado em que se encontrava o homem que aderiu ao protestantismo. Embora marginalizado da vida econômica e política do país e escravizado à terra, sua vida tinha um significado e suas relações primárias e de companheirismo eram um fato. O que aconteceu é que, agregado à nova fé, passa a pertencer a uma forte comunidade que lhe fornece significado à existência em termos de absolutos, mas a preço do sacrifício de sua comunidade anterior, que também lhe fornecia os quadros de referência peculiares. Houve portanto, em relação à vida rural, **substituição** de nomes, em que o protestante — parece fora de dúvida — é mais forte. Quanto à concepção que tem da sociedade, parece que essa troca não modifica substancialmente a situação do homem do campo, pois a sobriedade, juntamente com o abandono de vícios, não alteram a visão e ação do homem do campo no sentido de uma compreensão maior da humanidade e precaridade das estruturas sociais.

Em se tratando da vida urbana, e guardando-se as diferentes variações que se processam a nível de classe e de maior informação, o fenômeno se processa de modo semelhante, a não ser, evidentemente, nas congregações onde há a predominância de elementos de classes

mais abastadas. Ainda assim o protestantismo pietista, através de sua ética contribuiu para um afastamento complementar ao estrangeirismo já adquirido na origem.

Os constantes combates ao carnaval, ao futebol, às danças de qualquer espécie e às atividades de lazer aos domingos, com tudo o que elas podem incluir, vão exercer também no homem da cidade a função de afastamento, de isolamento.

Isto significa, a curto e a longo prazo, uma perda gradual da identidade com a cultura da nação, uma vez que esta representa o "mundo" ainda não transformado pela pregação protestante, isto é, um mundo cheio de armadilhas, local de provação que o crente tem de suportar, mas em atitude de afastamento e de desconfiança. Não houve em termos típicos-ideais, e no período que estudamos, identificação do protestante com a vida nacional e o contato exercido através das incursões proselitistas é sempre atitude de crítica e desaprovção.

A própria linguagem usada é muito significativa do enfoque através do qual os protestantes viam a sociedade e suas diversões. Por exemplo, quando o "O Puritano" escreve artigo condenatório em relação ao carnaval, o faz numa perspectiva em que se ressaltam os termos do aparelhamento conceitual com que julgavam ou observavam a sociedade circundante: "As hostes satânicas arremessaram sobre a terra dardos de vaidade, de luxúria, de orgia e de folgança nestes dias em que Momo impeira e que no cômputo eclesiástico tem o significativo nome de carnaval". Isto em 1916. Mas em 1925 o mesmo periódico discute, em editorial, o problema do corte dos cabelos, assunto abordado em vários números e onde o pastor Júlio Nogueira argu-

menta sobre a importância de o crente ser diferente do "mundo". Em 1930, ainda no mesmo jornal, Alpheu Oliveira lamenta, em artigo denominado significativamente "Os tempos que atravessamos", a pouca roupa destes tempos, utilizando-se de interessante comparação com os bárbaros e selvagens que andavam nus antes do contato com a civilização, mas que aos poucos foram modificando seus costumes "indecorosos".

Esta é a perspectiva através da qual a ética do pietismo vai fazendo sentir sua presença na vida do país. Em 1927 o Rev. Galdino Moreira envia ofício ao presidente do Conselho Municipal do Distrito Federal em protesto contra a oficialização do "maldito carnaval" (11). Ou ainda na opinião dos membros da Comissão de Justiça da Câmara dos Deputados, em 1924, a respeito das eleições nos domingos: "...o espírito desse costume (guarda do domingo) é entre elas (seitas protestantes) tão exagerado, que não seria de admirar se dispensassem a tolerância evangélica e preferissem perder o boi caindo na vala no dia do Senhor..." (12).

Chega-se a iniciar campanha para a criação de uma Federação Evangélica de Escoteiros, onde seria observado maior rigor de disciplina e de linguagem, estabelecida censura etc., e onde seriam proibidas certas canções de uso dos escoteiros e, finalmente, não realizariam acampamentos aos domingos para que os filhos dos crentes não se afastassem das celebrações do dia do Senhor.

Não sabemos ao certo se esta federação se concretizou, mas é muito representativa da atitude do protestante em relação à sociedade, onde se sentia mal, criando sucedâneos para quase todas as atividades "seculares" numa versão eclesiástica dentro do seu microcosmo (13).

É necessário notar como isto se vai cristalizando na formação dos elementos mais jovens das denominações, comprometendo irreversivelmente suas mentes no sentido desta visão exclusivista com fortes tendências à separação. Durante muitos anos os jornais evangélicos combateram de forma sistemática o "cinematógrafo", a moda, o futebol aos domingos, o carnaval e os bailes.

A maneira com que eram combatidas estas atividades "seculares" mostra nitidamente o verdadeiro aspecto da disciplina férrea do pietismo, confirmando Weber, e ao mesmo tempo esclarecendo o fato de que nem todos os ramos do protestantismo foram precursores da liberdade individual. Veja-se este trecho do editorial que "O Puritano" publica a 25 de janeiro de 1943.

Creemos que é chegado o momento decisivo de darmos remédio enérgico, claro, perpendicular e total a esses males, disciplinando a tais "crentes" e a tais "pastores". Do contrário, teremos em breve tempo a completa secularização do Dia do Senhor. E que será do Reino de Deus num clima desses? (...) Mãos a obra! Disciplina, decência, ordem e ortodoxia, eis a missão da igreja nestes dias, para conservar e consolidar a verdadeira fé "que uma vez foi entregue aos santos".

A atmosfera de fiscalização e contenção constitui uma constante nas igrejas "históricas" do país. Há, no pietismo, enorme receio de permitir ou tolerar comportamento que fira suas ênfases.

Demais, é arriscar esse processo fácil de deixar que a consciência individual resolva tudo. Há consciências fracas e mal constituídas que deverão ser orientadas pela coletividade, e outras, tão generosas e transigentes, que ocupam um lugar diametralmente oposto ao dos puritanos, e, que, por isso, não servem de exemplo (14).

As diversões permitidas eram quase que unicamente as realizadas pela própria igreja e cuja origem e configuração discutimos. Os protestantes desciam a detalhes que — retirando-se o aspecto pitoresco — sufocavam principalmente sua juventude, numa tentativa de viver no Brasil o ideal ético do puritanismo, mas já sem possibilidades de exercer a histórica influência daqueles, limitando-se às suas pequenas comunidades (15).

O vício da separação, herdado do pietismo americano e amplificado no Brasil, adquire nuances que aproximam a ética das igrejas históricas daquela das

seitas pentecostais. Por isto mesmo Lalive refere-se à situação das igrejas protestantes latino-americanas declarando que todas possuem seu ar sectário. Aliás, em termos de comportamento, as diferenças não são muito acentuadas. Certas igrejas batistas do interior podem ser colocadas lado a lado com os grupos pentecostais em questões de separação e comportamento.

Como ficou demonstrado anteriormente, o protestante, por ter sua vida toda voltada para a comunidade religiosa, chega a exageros de separação que marcam seus adpetos de forma

a não permitir que se comprazam em nada que o "mundo" possa oferecer. É óbvio que esta dicotomia assim acentuada irá não só contribuir para a sua separação radical, como também influir na formação de seu aparelhamento conceitual tornando-o miope e limitado. O exame das polêmicas travadas pelos protestantes através de seu primeiro século de existência pôde mostrar isto com clareza, pois com fraca formação teológica, os pastores — e leigos — brasileiros se lançaram em campo para discutir os mais variados assuntos sem perceber que, na maior parte, sua posição não só era insustentável como também ingênua. Já mostramos, por exemplo, como Álvaro Reis discutiu a questão da primeira Guerra Mundial e as causas que encontrou para explicar o conflito. Mas seriam comprobatórias do que afirmamos também, as dis-

cussões em torno das declarações científicas que vão de encontro às posições assumidas pelos pietistas. Desde as modernas correntes do pensamento às últimas conclusões no campo da antropologia e da psicologia, encontramos um ou outro protestante discutindo. Isto é natural e cremos que acontece com todo grupo minoritário, mas, em relação ao que estudamos, o exame de sua visão de mundo e da sociedade é importante para mostrar a que ponto a separação influíu no aparelhamento conceitual de um grupo, impedindo que pudesse participar dos avanços das ciências e, no caso do pietismo, também das artes.

Veja-se ainda, na citação seguinte, de artigo de ilustre pastor presbiteriano, o requinte alcançado pelo vício da separação:

O mundo vem, matreiramente, introduzindo-se nos arraiais cristãos!

— Pequenos passeios aos domingos; viajar desnecessariamente; comprar, não remédio mas cousas fúteis; barbear-se (por não ter tempo antes!), visitas necessárias, frívolas em o dia do Senhor, dia que deve ser ocupado "em cultes públicos ou particulares de adoração a Deus, ou em obras de absoluta necessidade e misericórdia; tomar ares em jardins públicos, onde se vê e se ouve somente e unicamente o que é deste mundo vão, "posto no maligno" (16).

Este trecho, ao lado de outros que mencionamos, mostra o quanto é presente a fiscalização exercida pela igreja na vida do crente e o quanto se desdobra em pormenores. Percebe-se, por outro lado, que, com esta ética, a sociedade à volta só pode ser encarada como portadora de contagiosa lepra moral; pois o pecado está no carnaval, no futebol jogado aos domingos, na dança, no fumo, no jogo, no cinema, na moda, nas eleições aos domingos, nos jardins públicos,

no trabalho e na escola onde os "filhos do século" exercem também suas atividades. Não só tende, a personalidade que se desenvolve nesta atmosfera a se tornar isolada, como sufocada por tantas proibições. Em certo sentido, os clérigos católicos não conseguiram atingir um nível de separação tão acentuado, pois participavam mais da vida à sua volta apesar de todas as restrições impostas ao seu comportamento. Poder-se-ia dizer que as restrições morais de um

eram mais eficazes e acentuadas que as barreiras físicas do outro.

Portanto, cremos que o pietismo não pode ser incluído entre os grupos protestantes que permitiriam maior liberdade individual a seus adeptos, influenciando assim a sociedade em geral. Aparentemente eram mais livres em seus educandários, pois introduziram a educação

mista, esportes e outras atividades não encontradas nos católicos, mas, novamente aqui, cobraram o preço da fiscalização insuportável característica do pietismo. George Bernard Shaw divisou com surpreendente clareza o problema, quando comentava as "debilidades do Exército de Salvação". A ênfase moral deste é, em tudo, semelhante à que vimos descrevendo.

Garantir-lhe a liberdade sob a condição de lhe aprovar o caráter moral, equivale formalmente a abolir toda a liberdade, pois a liberdade de todo homem está à mercê de uma acusação moral que qualquer idiota pode forjar contra quem quer que viole os usos e costumes, seja um profeta ou um bandido. Essa é a lição que a democracia tem de aprender, se não quiser transformar-se no mais opressor de todos os sistemas clericais (17).

O que aconteceu é que a grandeza, a intuição criadora e a liberdade individual são abolidas, e o ambiente morno do pietismo acaba por esterilizar seus adeptos, impedindo-os de desenvolver ação amadurecida no seio da sociedade. Isto explica, em parte, o interesse efêmero que as igrejas protestantes exerceram, no início, em pessoas como Vital Brasil e Júlio Ribeiro. Aparentemente estas poderiam fornecer o que buscavam fora da mentalidade católica brasileira, mas pelas razões apontadas não puderam permanecer por muito tempo em ambiente protestante.

Em relação à situação em que se coloca o pietismo no Brasil, poder-se-ia dizer que ele próprio já apresenta uma perda da intuição original de que fala Eliade e já é um infantilismo mantido por regras e conjunto de formulações legalistas. O fato é que as igrejas históricas estão entre os pentecostais (que, constituem 2/3 do protestantis-

mo brasileiro), a "pentecostalização" das próprias denominações (pois todas elas estão sofrendo significativos abalos com a penetração das formas pentecostalizadas de adoração) e aquela juventude que em pequeno número contesta de dentro; e ainda o fenômeno bastante significativo dos jovens que vão, aos poucos, abandonando as igrejas.

É óbvio que há uma "perda de plausibilidade" que atinge a todas as formas religiosas do mundo ocidental, principalmente, mas aliadas a esta observam-se os problemas que estamos mostrando. Em tudo o que se pode observar, a crise se manifesta. Por exemplo, os expurgos tão condenados pelos protestantes como sendo uma inferioridade católica, são comuns hoje na Igreja Presbiteriana do Brasil, e representam, em certo sentido, uma excomunhão daqueles que não se enquadram em seus postulados éticos ou teológicos (ou a-teológicos).

NOTAS

(1) WEBER, Max — *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1967, p. 20.

(2) LALIVE D'EPINAY, Christian — *El Refugio de las Masas*. Santiago, Editorial del Pacifico, 1968, p. 144.

(3) O'DEA, Thomas — *Sociologia da Religião*. São Paulo, Pioneira, 1969, p. 127.

(4) O'DEA, Thomas — op. cit., p. 132.

(5) "No geral, 90% do ensino religioso nas escolas dominicais é de ataque às violações dos 10 mandamentos da lei de Moisés e aos vícios do fumo, do jogo, do uso de bebidas alcoólicas, à moda e maquiagem femininas, ao cinema, ao teatro, à dança, ao carnaval, etc.

RAMOS, Jovelina — "Protestantismo Brasileiro. Visão Panorâmica." *Paz e Terra*, n.º 6, Rio de Janeiro, p. 76.

(6) "Sabe-se que, com a construção da sociedade norte-americana e a evolução de algumas seitas até a organização reconhecida e integrada de denominação, dita ética individualista, filantrópica e sentimental, própria dos metodistas, chegou a ser geral nas igrejas protestantes das categorias sociais médias nos Estados Unidos".

LALIVE D'EPINAY, Christian — op. cit., p. 160.

(7) LALIVE D'EPINAY, Christian — op. cit., p. 182 ss.

(8) MANNHEIM, Karl — *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Globo, 1950, p. 222.

(9) "O fato de que a doutrina do pecado não se complementa com o ensino positivo da Criação, leva os protestantes a julgar que Deus se glorifica so-

mente na Igreja, mas não no mundo; o que proíbe a valorização religiosa da atividade secular.

LALIVE D'EPINAY, Christian — op. cit. p. 189.

(10) LÉONARD, ÉMILE — O Protestantismo Brasileiro, São Paulo, ASTE, 1963, p. 246.

(11) MOREIRA, Galdino — "Oficializando o Carnaval. Protestemos!", *O Puritano*, n.º 1411, 24 de dezembro de 1927.

(12) O PURITANO, n.º 1237, 14 de fevereiro de 1924.

(13) DESLANDES, Euclides — "Escotismo Evangélico", *O Puritano*, n.º 1436, 25 de agosto de 1928.

(14) CÉSAR, Benjamin — "A Dança e a Disciplina", *O Puritano*, n.º 1549, 20 de junho de 1932.

(15) "O sexo feminino crente, então, é que vai fazendo progressos admiráveis nesse terrível desenhadoiro: A pintura das faces e dos lábios, os decotes exagerados, as saias demasiadamente curtas, os cabelos cortados à la diable, o andar requebrado, os seios sacolejantes e por aí afora...

... Já dissemos e repetimos: a moda atual é um açogue de Satanás em cujo frontispício está escrito: Carne fresca, freguês! Carne barata!

NORA, Aníbal e NOGUEIRA, Júlio — "A Moda e a Religião", *O Puritano*, n.º 1493, 15 de setembro de 1928.

(16) GOUVEA, Herculano — "O Crente e o Mundo", *O Puritano*, n.º 842, 17 de fevereiro de 1916.

(17) SHAW, George Bernard — *Major Barbara*. Rio de Janeiro, Melhoramentos, 1955, p. 31.

Os Homens

de Deus: o Milagre

Alba Maria Zaluar Guimarães

EM geral, falava-se em **milagre** sempre que um pedido, antes ou depois da execução da promessa, fosse considerado realizado. Tanto os santos quanto os seus mediadores humanos — os benzedores, rezadores, beatos e padres — adquiriram a fama de milagreiros pela sua capacidade de curar e de tornar realidade os pedidos dos clientes ou devotos. A força milagreira de um santo, quando ele era o santo padroeiro de uma localidade, era também uma função do bem-estar da comunidade de seus devotos e do êxito de suas festas (Galvão, 1955: 49; Willems, 1961: 136). Nas áreas tradicionais de Itá e Itaipava, **milagre**, de um modo ainda mais geral, referia-se a qualquer manifestação do

poder do santo, mesmo se o seu efeito não fosse benéfico. As histórias narradas a respeito de **milagres** nos permitiam inferir aquilo que os agentes sociais não consideravam como o resultado óbvio ou certo em termos de expectativa.

a) **Milagre e controle do indeterminado.**

A intervenção divina não era constatada apenas quando aos pedidos (causas) seguiam-se as suas realizações (efeitos). Certos acontecimentos podiam ser definidos como graça alcançada mesmo se esta não tivesse sido solicitada. O efeito, nesse caso, era relacionado com a devoção ao santo pela qual se explicaria a sua intervenção:

"Durante uma tempestade o telhado caiu no quarto onde os filhos de um ferreiro estavam dormindo. Quando os cacos foram retirados, viu-se que as crianças escaparam ilesas, uma delas inclusive ainda estava dormindo. O pai decidiu que um milagre havia sido feito pelo seu santo de devoção, Bom Jesus. Ele mandou tirar uma fotografia das crianças no quarto arreventado e disse que ia levá-la para o santuário de Bom Jesus." (Harris, 1956: 224).

Na descrição feita do acontecimento, percebe-se que não era colocado em dúvida que a tempestade tivesse feito cair o telhado, ou que as telhas caindo machucassem os que estivessem em baixo. O extraordinário da situação era que as crianças tivessem escapado ilesas. O acontecimento era inusitado, ele transgredia a ordem natural dos fenômenos e fugia à explicação comum e óbvia de que telhas caindo do alto viessem a ferir as pessoas que ficaram embaixo. A crença no milagre parece responder a uma outra pergunta: não porque as telhas caem e machucam ou matam pessoas, mas porque aquelas telhas, caindo naquele exato momento, não mataram aquelas crianças. Era um acontecimento que introduzia a descontinuidade no contínuo da vida rotineira em dois níveis (1). Primeiro porque o fenômeno de telhas caindo num

dia de tempestade não era comum; segundo porque o seu bom desfecho não podia ser previsto. A crença no **milagre** parece, então, ser uma consequência da negação do acaso, que na nossa sociedade nós reconhecemos quando usamos a categoria **sorte** para caracterizar tais eventos (2).

A analogia com as crenças de **feiticeira**, **mal feito** e **panema**, é inevitável. Entre os Azande, estudados por Evans-Pritchard (1937), fala-se em **feitico** ou **bruxaria** para explicar o desfecho ruim de um fato qualquer — doença, acidente, morte, má colheita, má caça — para as pessoas que os viveram. A explicação para esses fatos é procurada no passado e associada a uma relação conflitiva com outra pessoa da convivência de quem sofreu o mal. Ela é uma explicação moral. Na crença do **panema** existente na "comunidade" amazônica estudada por Galvão (1955) e analisada por Da Matta (1973), a explicação é reduzida a um erro social praticado por quem sofreu suas consequências. A crença no **milagre** parece ser o inverso simétrico destas crenças: ela existe para explicar o **bom desfecho** desses acontecimentos que rompem a continuidade da vida cotidiana. Esta explicação também é procurada no passado e também remete a um sistema moral.

Outros casos descritos por Harris e por Pierson confirmam isso, embora refiram-se a pedidos aos santos que foram realizados:

"Há alguns anos atrás, um pobre habitante da cidade foi acusado de arrombar a casa de seu vizinho e de lhe roubar algum dinheiro. Ele rezou a Bom Jesus da Lapa e prometeu que se ficasse provado que ele era inocente, iria caminhar até a cidade de Bom Jesus da Lapa com um pote d'água na cabeça, da qual nem ele nem qualquer outra pessoa beberiam. Ele fez a romaria e, muitos meses depois da sua volta a Minas Velhas, dizia-se que o ladrão verdadeiro havia confessado." (Harris, 1956: 223-4).

"Uma vez meu menino pegô a mão no engenho. A maderá tava um pouco gasta no meio, de modo que pegô mais estes dois dedo (mostrou o mindinho e o indicador). A mão dele inchô. Eu passei azeite de mamona quente, arnica e sal. Dei pra ele bebê um pouco tamém. Fiz então uma promessa pra São Bom Jesus de Pirapora, de levá uma mão de cera pra ele se a mão do menino ficasse bão. E ansim foi. Pode vê, só ficô um pouco tortinho um dedo." (depoimento de uma sitiante citado por Pierson, 1966: 360).

No primeiro caso, está bem clara a legitimidade moral do pedido. Um pobre havia sido injustificado com uma acusação que o estigmatizava aos olhos dos outros. A promessa feita é uma demonstração dramática da impotência dos indivíduos sem poder social quando têm que enfrentar a censura social difusa que se segue a tais acusações. A estória também atesta o senso de justiça divina, superior à dos homens que protege a inocência. Os fatos narrados nessa estória têm uma conotação moral bastante explícita. O **milagre**, como o castigo em outros casos que veremos a seguir, era merecido. No segundo caso, a intervenção do santo explica não o acidente, mas o bom desfecho da cura. Todas as medidas práticas da medicina caseira foram tomadas, mas o resultado satisfatório — "só um dedo tortinho" — foi atribuído ao santo.

Parcece que tudo aquilo que cai fora dos modelos de explicação

do senso-comum cu do processo rotineiro e óbvio de relacionar causa e efeito, pode ser visto, dentro do catolicismo popular, como constatação da força milagreira dos santos. A caracterização do **milagre** parece ser exatamente esta: não se pode atribuir o fato a nenhuma outra causa que não seja a intervenção divina, já que seu curso ou desenrolar é **incontrolável**. O fato, ao ser rotulado como milagre, adquire um significado essencialmente moral, tornando-se um testemunho da aprovação dos santos.

Assim, as imagens dos santos (que se confundiam com eles) podiam ser consideradas milagreiras. O bem-estar de uma comunidade, de uma rede de parentes ou de vizinhos, de uma família ou de um indivíduo era associado ao poder milagreiro de seu santo protetor. Quando o santo "realizava" o desejo da comunidade falava-se em **milagre**. Durante uma longa estiada,

para fazer chover, os habitantes de "Cruz das Almas retiravam a imagem de Nossa Senhora da Conceição da sua capela, pois a santa não gostava de ficar fora dela. Quando chovia, era o milagre." (Pierson, 1966: 312). Willem narra um costume semelhante em Itaipava:

"São José é milagroso. Na falta de chuva nós vamos buscar o santo e trazemos ele pra cidade. Ele não gosta de sair da sua morada, por isso manda chuva. O padre é que avisa com antecedência, pois há novenas pelas roças. E quando o padre não quer consentir, o povo pega e vai buscar o santo, quer o padre queira, quer não. É um povaréu enorme que faz isso, quando a estiada é grande, precisa buscar o santo... O santo como não quer sair de sua morada, na Boa Vista, então para voltar logo para lá e não continuar a viagem ele manda a chuva. Então é levado novamente com alegria. A volta é feita com alegria e canto, há procissão."

E o autor conclui:

"... as proporções que essa crença assumiu justificam a afirmação de que os lavradores locais julgam poder controlar, por esforço próprio, um dos setores mais imprevisíveis da natureza." (Willem, 1961: 142) (grifo meu. AG).

Essas formulações expressavam as idéias de que o santo estava ligado à sua capela, ao seu lugar, ponto de referência para a comunicação de seus devotos, e de que a sua autoridade era incontestável, mas nem por isso não manipulável pelos seus devotos. É possível que o poder secular dos mandões locais fosse

associado aos poderes sagrados dos que se colocam acima dos homens comuns, como sugere o termo popular que designa essas figuras — o **manda-chuva**.

b) **Milagre e legitimação social.**

Tanto em Itaipava, quanto em Itá, as estórias sobre fatos sociais rotulados como milagres tinha certas características específicas. Em primeiro lugar, o sucesso social de um indivíduo ou, como já vimos, de uma localidade, parecia estar associado ao poder milagroso de seu santo. Em segundo lugar, as estórias sobre aqueles que não cumpriam suas obrigações rituais relacionadas com a festa do santo revelam que nesses casos o **castigo** era equiparado ao **milagre**.

Ao descrever o processo de organização das irmandades nas vizinhanças de Itá, que se devia ou à iniciativa de promesseiros ou à de um pequeno grupo que fundava uma freguesia e erigia um santo de devoção em padroeiro da localidade, Galvão afirma:

"... O promesseiro que faz voto de festejar um santo de quem espera uma graça geralmente procura continuar a realizar a festa nos anos que se seguem ao da promessa. Convida amigos e vizinhos para ajudá-lo e, se bem sucedido, isto é, se dá uma boa festa e o santo é acreditado **milagroso** o passo seguinte é a fundação de uma irmandade. Caso contrário, a festa é descontinuada ou passa a uma pequena celebração de caráter particular." (Galvão, 1955: 49).

O sucesso social de um indivíduo dependia conseqüentemente da sua capacidade de mobilizar

uma rede de relações para a realização de uma festa. Já vimos também que esse fato conduzia ao reforço dos laços que os uniam, aumentando a possibilidade de realizar transações de outros tipos, especialmente econômicas, entre eles. Efetivamente, esses sistemas eram interdependentes. Mas o importante a assinalar é que o prestígio social de um indivíduo de posição relativamente superior era, nesse sistema ideológico, função do poder do seu santo. Em outras palavras, era o santo que legitimava socialmente o prestígio adquirido. Por sua vez, o poder de um santo era medido pela concorrência às suas festas e pelo montante de dádivas feitas através do **mutirão** de seus participantes, que dependiam, na prática, do prestígio pessoal do festeiro ou do dirigente da irmandade.

As bases interligadas desse sistema de estratificação social — santo, festa, festeiro (ou dirigente da irmandade) — só são entendidas quando nos lembramos da importância simbólica que tinha na prática o consumo ostentatório e o processo de redistribuição de bens ocorrido durante a festa. O santo legitimava e a festa oferecia oportunidade para o festeiro fazer afirmações simbólicas sobre a sua posição de relativa superioridade social.

Por outro lado, o significado social da distribuição de comida durante a festa ia além de

uma demonstração do prestígio do festeiro. Ela simbolizava as relações ideais entre a categoria de pessoas que o festeiro representava e seus dependentes. Daí as fortes sanções em que incorriam aqueles que transgredissem as normas estabelecidas para a participação na festa. Daí também, nesses casos, o castigo do santo ser considerado como um **milagre**. Isso pode ser captado em todas as histórias narradas sobre o poder dos santos em Itá e em Itaipava (cf. Galvão, 1955: 45-7; Willems, 1961: 148-9).

A categoria **milagre** denotava também toda e qualquer manifestação do poder dos santos, mesmo quando o seu resultado não era benéfico para o indivíduo, embora o fosse para a comunidade mas apenas um castigo merecido, isto é, **legitimado** em termos das normas sociais vigentes. As citações de Willems e, mais especialmente, de Galvão, feitas quando tratei da categoria castigo, deixam isso bastante claro. Nos dois casos tratava-se de explicar acontecimentos inusitados, que rompiam a continuidade da vida social — a morte do fazendeiro “que ficou com o dinheiro do Divino”, o acidente com o comerciante “que não quis dar uma esmola para a folia de São Benedito”. Note-se que as duas histórias narravam a perda de todos os bens que garantiam a posição de classe dos indivíduos afetados. No caso do comerciante, a perda foi efetiva: no acidente toda a sua mercadoria caiu den-

Essas histórias além de servirem para o controle ritual dos despossuídos pela classe de pessoas identificadas como as que detêm os recursos sociais, indicavam como se legitimavam as posições de superioridade social e as diferenças de classe, santificadas pelas relações entre pobres e ricos simbolizadas na festa.

tro do rio. No caso do fazendeiro a perda foi simbólica; com sua morte os bens materiais deixaram de ter importância para ele. Note-se também que nos dois casos os santos ofendidos foram aqueles que são identificados com as categorias de pessoas socialmente inferiores, com os pobres. Isso confirma as conclusões a que chegamos anteriormente: que essas estórias, além de servirem para o controle ritual dos despossuídos pela classe de pessoas identificadas como as que detêm os recursos sociais, indicavam como se legitimavam as posições de superioridade social e as diferenças de classe, santificadas pelas relações entre pobres e ricos simbolizadas na festa.

c) Milagreiros.

Os mediadores humanos — **padres, beatos, rezadeiras e benzedoras** — podiam realizar curas de **doenças de Deus** ou **coisa feita** sem serem por isso considerados milagreiros. Na verdade, dentro da ideologia local, eram os santos quem em última análise garantiam a cura, apesar da eficácia simbólica das rezas e bênçãos usadas (3). Os agentes mencionados eram simples intermediários entre os santos e os demais seres humanos. Na recitação de uma prece, que era considerada eficaz, isto é, que tinha poder de curar o doente, e benzedora fazia sempre apelo ao poder do santo sobre a parte do corpo humano que se desejava curar:

Assim como representavam unidades e divisões sociais entre os homens os santos também eram associados e diferentes partes do corpo humano. Cada santo tinha a seu encargo uma parte diferente do corpo e o seu poder sobre ela era absoluto. A fonte do poder de cura estava

portanto nos santos, sendo o poder dos curadores derivado dela. Em outras palavras, o **carisma** dos curadores era função do poder simbólico dos santos, cujo auxílio era imprescindível tanto na cura, quanto na legitimação da função de curador aos olhos dos outros membros da "comunidade".

Para passar à categoria de **milagreiros**, esses agentes humanos deveriam antes passar por um processo de divinização, que se baseava numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens deste mundo e no sofrimento assumido. Tornar-se-iam, então, eles próprios, santos e poderiam chegar a ser associados à figura de Cristo. José Maria, João Maria, Antônio Conselheiro e Padrinho Cícero são os exemplos mais famosos dos seres humanos que se tornaram divinos e que, por isso mesmo, podiam realizar milagres. É aqui que se estabelece a ruptura com o poder secular dos patrões e padrinhos na sociedade rural brasileira tradicional. Os princípios que davam legitimidade aos que detinham o poder na esfera religiosa e na esfera da produção econômica eram radicalmente diferentes. A analogia não poderia ser levada a diante.

Num primeiro nível, a essas figuras era atribuído **carisma**, isto é, poder simbólico advindo da comunidade de pessoas por eles representadas (5), pelo seu comportamento exemplar avaliado em termos de uma moral

específica. Essa moral atribuía um valor positivo ao sofrimento e a pobreza, assumidos de forma radical pelos indivíduos, pelo menos para efeitos exteriores. Esses santos eram em si mesmos símbolos da identidade social positiva dos pobres, dos despossuídos, dos subordinados, dos interiores socialmente. Por outro lado, essa mesma moral implicava num relacionamento entre o santo e os demais homens deles dependentes, que eliminava todas as ambigüidades e contradições das relações concretas entre os homens dependentes e seus superiores protetores. Nessa relação entre o santo e seus crentes era enfatizada a sua generosidade — dizia-se de todos eles que não cobravam pelos seus serviços religiosos, ao contrário dos padres e curadores comuns — e a sua entrega total a Deus em sacrifício permanente. A vida de **penitente** levada por alguns deles (**monges** e **peregrinos**) ou de desconforto físico e material abertamente escolhido por outros (**beatos** e **padres santos**, tais como Frei Rogério e Padre Cícero) fazia deles personagens vistas como totalmente dedicadas ao próximo.

Num segundo nível, em consequência do próprio modo de vida assumido por essas personagens, os seus poderes extraordinários, que podem ser entendidos sociologicamente como poder simbólico, eram razão da sua aparente desconexão com grupos ou indivíduos e, portanto, da sua aparente distância de interesses particulares dos que compunham a sociedade local. A constante peregrinação de um lugar para outro, a renúncia aos bens materiais, assim como o moralismo ferrenho de todos eles, os tornavam símbolos adequados de um poder que se colocava acima de todos os homens e que representava as normas e valores axiomáticos da sociedade local. Suas figuras tornavam-se assim símbolos da força da própria tradição, sem as ambigüidades e as manipulações a que estavam sujeitas na vida prática dos homens comuns.

Mas esses processos só tomavam lugar se a sociedade tradicional entrasse em processo de disrupção, quando então surgiam movimentos milenaristas e messiânicos em torno desses santos sertanejos.

NOTAS

(1) A leitura dos trabalhos clássicos de Evans-Pritchard (1937) sobre a feitiçaria entre os Azande e os de Roberto Da Matta (1972 e 1973) sobre outras dois sistemas encontrados em sociedades brasileiras — a *panema* dos caboclos amazonenses e os *preságios* dos Apinajé — que procuram explicar e controlar os fatos insólitos, estimularam a minha reflexão sobre a preocupação semelhante encontrada no catolicismo popular.

(2) Da mesma maneira que a crença na *panema* e os *preságios*, pode-se en-

tender a crença no milagre como uma manifestação da necessidade de determinação do pensamento selvagem (Lévi-Straus, 1962). Como todas as eventualidades e acasos encontram uma explicação dentro dele, esse sistema tem caráter fechado e determinista. Matta sugere que a necessidade de determinação de um sistema como a *panema* decorre do próprio caráter do sistema social que o engendrou, onde tudo parece fechado, sendo as possibilidades de mobilidade social dentro dele muito restritas (Da Matta, 1973: 89-91).

(3) A eficácia simbólica, conceito criado por Lévi-Straus para explicar o fenómeno da cura shamanística, é resultante da possibilidade de manipulação dos órgãos do corpo humano por meio de símbolos, isto é, de significantes equivalentes da coisa significada (no caso órgãos). Através da reza cria-se uma linguagem que estabelece essa relação entre símbolo e coisa simbolizada, permitindo assim a expressão, numa ordem de realidade diferente da coisa simbolizada, de estados e conflitos antes inenunciáveis e conduzindo a sua solução no plano simbólico (Lévi-Straus, 1962: cap. X).

(5) Essas idéias sobre carisma fazem parte de outro trabalho apresentado em simpósio no Museu Nacional no primeiro semestre de 1971, no qual tentei fazer uma comparação entre as teorias de Weber e as de antropólogos sociais que recentemente escreveram sobre poderes sobrenaturais atribuídos a indivíduos (Guimarães, 1971). É parte de uma tese sobre o movimento messiânico do Contestado (ocorrido em Santa Catarina no início deste século) para a Universidade de Manchester. A leitura do trabalho inédito de uma colega sobre o mesmo movimento, escrito posteriormente, também me sugeriu algumas idéias, embora discordo da sua teoria básica. Nele a autora se propõe a estudar o processo social que deu surgimento à categoria *Messias* entre os agentes com base numa teoria da se-

paração bem marcada, entre a ideologia da classe dominante e a ideologia da classe dominada. Como vimos no decorrer do presente trabalho, o catolicismo popular opunha-se ao catolicismo oficial da Igreja e de uma elite urbana e era, tradicionalmente, a religião tanto de fazendeiros e comerciantes, quanto de seus trabalhadores. Nessa religião enfatizava-se justamente a unidade entre essas classes nos seus mitos e rituais, embora as contradições sociais também aí encontrassem expressão sob uma forma camuflada. Por outro lado, discordo que a categoria *messias* tenha sido engendrada socialmente. Com efeito, a categoria que vários autores mencionam como sendo o termo de referência dos agentes sociais para os líderes religiosos locais e a de *santo*: São João Maria, São José Maria, Bom Jesus Conselheiro, etc. Parece-me que *messias* é o termo sociológico usado pelos autores para designar esses personagens e caracterizar os movimentos sociais por eles estudados como messiânicos. A esse respeito, um dos autores reproduz o depoimento de uma testemunha do movimento do Contestado que foi ao local onde os sertanejos guardavam o corpo de José Maria morto na esperança de que ele ressuscitasse: "...verificou que estavam verdadeiramente fanatizados pelo monge, acreditavam que ele era um santo, que ele fazia milagres de toda ordem e que ia ressuscitar a qualquer hora." (Vinhas de Queiroz, 1966: 113) (grifo meu, AG).

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Luís Antônio
1971

"Pirenópolis: Festa do Divino", in *Revista Cultura*, ano I, n.º 2.

ARANTES, A.A.
1971

Compadrio in Rural Brazil: A Structural Analysis of a Ritual Institution, Universidade de Campinas, mimeo.

- ARAÚJO, Alceu Maynard
1959 *Medicina Rústica*, col. Brasileira, Cia. Editora Nacional, Rio de Janeiro.
- 1961 *Populações Ribeirinhas do Baixo São Francisco*, Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro.
- 1964 *Folclore Nacional*, Edições Melhoramentos, São Paulo.
- BAILEY, F. G.
1971 "The Peasant View of a Bad Life", in *Peasant and Peasant Societies*, ed. Shanin, Penguin Press, London.
- PERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas
1971 *The Social Construction of Reality*, Peguin University Books, London.
- BOURDIEU, Pierre
1971 "Genèse et Structure du Champ Religieux", in *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334.
- CASCUDO, Luís Câmara
1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Instituto Nacional do Livro, Rio de Janeiro.
- DA MATTA, Roberto Augusto
1972 "Les Présages Apinayé", in *Echanges et Communications*, Mouton, Paris.
- 1973 *Ensaio de Antropologia Estrutural*, Vozes, Petrópolis.
- DE KADT, Emmanuel
1970 *Catholic Radicals in Brazil*, Oxford University Press, London.
- DOUGLAS, Mary
1970a *Natural Symbols*, The Cresset Press, London.
- DOUGLAS, Mary
1970b *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock, London.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Clarendon Press, Oxford.
- 1967 *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford.
- FEDER, Ernest
1971 "Latifundia and Agricultural Labour in Latin America", in *Peasants and Peasant Societies*, ed. Shanin, Penguin Books, London.

-
- FOSTER, G.
1963
"The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: The Patron/ Client relation — ship", in *American Anthropologist*, vol. 65.
- FONTENELLE, L.F. Raposo
1959
Aimorés, DASP, Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto
1933
Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regimen de Economia Patriarcal, Maia & Schmidt, Rio de Janeiro.
- GALVÃO, Eduardo
1955
Santos e Visagens: um estudo da vila religiosa de Itá, Amazonas, Cia. Editora Nacional, São Paulo.
- GLUCKMAN, Max
1967
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Brasil Blackwell, Oxford.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar
1971
"Uma Perspectiva Antropológica do Carisma", Simpósio de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, mimeo.
1971
"O Movimento Messiânico do Contestado", *ibidem*.
- HARRIS, Marvin
1956
Town and Country in Brazil, Columbia University Press, New York.
- HUTCHINSON, Bertram
1966
"The Patron-Client Relationship in Brazil", in *Sociologia Ruralis*, vol. VI, n.º 1.
- JACKOBSON, Roman
1973
Linguística e Comunicação, Cultrix, São Paulo.
- LEACH, Edmond
1966
Rethinking Anthropology, The Athlone Press, University of London, London.
1967
The Political Systems of Highland Burma, Beacon Press, Boston.
1968
Dialectic in Practical Religion, University Press, Cambridge.
- LÉVI-STRAUSS
1958
Anthropologie Structurale, Plon, Paris.

-
- MARX, Karl
1955 "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", in *Selecte.l Works Foreign Language Publishing House.*
- 1968 *L'Idéologie Allemande*, Editions Sociales, Paris.
- PALMEIRA, Moacir
1971 *Latifundium et Capitalisme au Brésil: Lecture Critique d'un Débat*, tese de terceiro ciclo, Université de Paris, mimeo.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura
1957 *La Guerre Sainte au Brésil*, Universidade de São Paulo, Bolctim n.º 187, São Paulo.
- 1958 *A Dança de São Gouçalo num Povoador Bahiano*, col. de Estudos Sociais, Livraria Progresso, Bahia.
- PIERSON, Donald
1966 *Cruz das Almas*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.
- 1972 *O Homem do Vale do São Francisco*, 3.º vol., Superintendência do Vale do São Francisco, Rio de Janeiro.
- POULANIZAS, Nicos
1971 *Pouvoir Politique et Classes Sociales*, Petite Collection Maspero, François Maspero, Paris.
- RADCLIFTE-BROWN, A.R.
1952 "The Comparative Method in Social Anthropology", in *Journal of the Anthropological Institute*, LXXXI, 15-22.
- REDFIELD, Robert
1965 *Peasant Society & Culture/The Little Community*, Phoenix Books, The University of Chicago Press.
- SAILLINS, Marshall
1970 *Sociedades Tribais*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- TURNER, Victor
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca, New York.
- 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago.
- VERON, Eliseo
1970 *Ideologia, Estrutura e Comunicação*, Cultrix, Rio de Janeiro.

-
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício
1966
Messianismo e Conflito Social, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- WEBER, Max
1964
"The Social Psychology of World Religions", in *From Max Weber*, ed. Gerth & Mills, Routledge and Kegan Paul, London.
- 1966
The Sociology of Religion, Social Science Paperbacks, Methuen, London.
- WILLEMS, Emilio
1961
Uma Vila Brasileira, Difusão Européia do Livro, São Paulo.
- WILSON, Mênica
1954
"Nyakyusa Ritual and Symbolism", in *American Anthropologist*, vol. 56.
- WOLF, Eric
1971
"Aspects of Group Relations in a Complex Society, in *Peasants and Peasant Societies*, ed. Shatin, Penguin Books, London.
- WOLF, Eric & MINTZ, S.
1950
"An Analysis of Ritual Co-Parenthood", in *Southern Journal of Anthropology*, vol. 6, n.º 4.
-

Os trechos que aparecem na página seguinte, são declarações de pessoas diversas, homens, mulheres, jovens, velhos, crentes, descrentes. Fazem parte de uma publicação da **Editora Benedictina Ltda.** sob o título: **A Fé Popular no Nordeste.** Transcrevemos *ipsis verbis* e mantivemos a numeração original.

Fragmentos

da Consciência Religiosa

10. É verdade que Deus fez tudo, mas deixou ao homem a liberdade para ser responsável na vida. Ele é bom, mas não dá tudo pronto ao homem, não. Ninguém pode esperar sentado, não. Ninguém pode dizer que ele é o culpado dessas inundações em Pernambuco e mesmo das secas no Nordeste. A culpa é do próprio homem, dos poderosos que não têm responsabilidade.

12. A gente não pode se conformar com tudo que acontece dizendo que é porque Deus quer, porque ele não quer que a gente sofra, pois ele é nosso Pai, e o Pai nunca quer que os filhos vivam no sofrimento, na miséria.

26. As enchentes do Recife? Aquilo foi uma lição para o Recife, foi um castigo de Deus. A depravação está tomando conta de lá e o povo se esquecendo de Deus.

44. Jesus quis nascer pobre para se igualar aos pobres e ser melhor para os pobres entendê-lo, porque se fosse rico, os pobres tinham mais dificuldade em aceitá-lo como Deus.

48. Jesus não estudou na escola, não. Para saber ele não precisava estudar. Já eu acho que ele não sabia matemática, nem geografia, mas sabia falar sem dizer palavra errada a palavra de Deus.

67. Jesus era carpinteiro. Trabalhava com São José para ajudá-lo. Ele fez isto para dizer que é preciso a gente trabalhar também. Mas ele não precisava disso. Pois, podia fazer aparecer quantas cadeiras quisesse: bastava pedir aos anjos que trouxessem.

117. Jesus foi bom para os discípulos, haja visto Paulo, que

foi um grande amigo de Jesus, embora tenha sido um grande perseguidor.

123. Os inimigos dele eram os cabras que queriam matá-lo: Faraó, Caifaz, os poderosos, os Judas que era capanga de Faraó.

126. Jesus tinha muitos inimigos: Caifaz, um homem muito poderoso e rico, tinha poder quase igual ao rei Herodes. Os grandes daquele tempo, Pilatos, o rei Herodes, o mau ladrão. Jesus só tinha por ele os pobres, mas estes não podiam fazer nada. Pode ser que algum rico tenha defendido Jesus, mas eu nunca ouvi falar.

140. Jesus foi rezador. Rezou dor de cabeça, de dente. Fez muitos milagres, e foi acusado até de catimbozeiro. Sofreu muito.

193. Os sofrimentos de Jesus foi em tudo. Além das dores, foi envergonhado; deixaram nu. Não teve uma pessoa que tivesse a coragem de cobrir, só Maria Madalena foi quem cobriu a Jesus com uma toalha, porque era mulher da vida; as outras não tinham coragem de ver.

203. Tem gente que diz que Jesus não morreu, e também diz a mesma coisa com o padre Cícero.

222. Jesus Cristo foi morto porque dizia a verdade. Descobria os erros que o povo fazia, principalmente os grandes, por isso eles não gostaram e procuraram matar.

324. O Espírito Santo é o maior santo que existe. Ele é Deus. Ele é o mesmo Jesus. O nome de Deus não termina com o Espírito Santo? Pai, Filho, Espírito Santo?

Biblioteca - Koinonia

(X) Cadastrado

(X) Processado

TEMPO E  PRESENÇA

J Á L E U ?

SALVAÇÃO HOJE

O Bispo Mortimer Arias, da Igreja Metodista Boliviana, transmite o impacto profético ainda presente da Conferência de Bangcoque sobre **Salvação**, promovida pela Comissão de Missão Mundial e Evangelismo **Cr\$ 20,00**

LIBERDADE E FÉ

Rubem Alves, Jürgen Moltmann, Júlio de Santana, Hubert Lepargneur, Gilberto Gorgulho **Cr\$ 20,00**

IDEOLOGIA E FÉ

André Dumas **Cr\$ 12,00**

CEI SUPLEMENTO 13 - DEZEMBO - 1975

Registrado de acordo com a
Lei de Imprensa

DIRETOR-RESPONSÁVEL

Domício Pereira de Mattos

REDATOR

Carlos A. C. da Cunha

CONSELHO REDATORIAL

Rubem A. Alves

Ana Vitória de Toledo Barros

Elter Maciel

Paulo César Loureiro Botas

Jether Pereira Ramalho

I M P R E S S Ã O

Princeps Gráfica e Editora Ltda.
Rua Teodoro da Silva, 574

Distribuído aos assinantes
do CEI

Assinatura anual: **Cr\$ 60,00**

Cheque pagável no Rio de Janeiro em nome de:

Tempo e Presença Editora Ltda.
Caixa Postal, 16.082 — ZC-01
20.000 RIO DE JANEIRO, RJ

Preço do exemplar avulso:
Cr\$ 5,00

1975

LIVROS

UM PROFETA DA UNIDADE

Braga Erasmo — Uma Vida a Descoberto

É útil e altamente significativo redescobrir as personalidades do passado, que marcaram seu tempo com uma presença atuante e exemplar. Nesse sentido o autor procurou pesquisar a biografia desta figura do nosso passado, sua significação cultural e social. Trata-se de um nome que está inscrito em várias escolas e em diversas ruas de nossas cidades. Poucos entretanto sabem que Erasmo Braga era um sábio brasileiro, ministro evangélico e um verdadeiro líder ecumênico, numa época em que não se falava de ecumenismo. Lendo sua biografia vemos também passar sob os olhos toda uma galeria de ilustres nomes das primeiras décadas deste século. Um livro que irá interessar a todo brasileiro, de grande utilidade para as escolas e até mesmo para aqueles que estudam a história religiosa do Brasil e os primeiros passos do ecumenismo.

J. Andrade Ferreira

Cr\$ 30,00

DISCUSSÃO SOBRE IGREJA

O Autor reuniu neste livro valiosas reflexões teológicas em torno do problema da fé do ateísmo e da Igreja, fruto de sua experiência pastoral quando na direção de uma comunidade (Presbiteriana da Penha) no Rio. Sua linguagem é clara, límpida, acessível, e sua doutrina é profunda, segura e muito bem enraizada nas Sagradas Escrituras. Suas reflexões devem ser entendidas no contexto do debate teológico que atualmente se vem processando entre comunidades evangélicas como católicas. Em três partes: Fé, Visão Cristã, Igreja — o livro está alcançando o seu objetivo que é provocar uma nova reflexão sobre o papel da Igreja em nossos dias.

(Lançamento)

Zwinglio M. Dias

Cr\$ 15,00

Em todas as livrarias do país, ou pelo Reembolso Postal: Rua Frei Luís, 100, Petrópolis, RJ; Filiais: Rio, S. Paulo, B. Horizonte, P. Alegre, Brasília. Representantes: Recife, Fortaleza.



**EDITORA
VOZES**

Rua Frei Luís, 100. Tel.: 42-5112.
Caixa Postal 23. End. Telegr.: *Vozes*
25.600 Petrópolis, Estado do Rio
C.G.C. 31.127.301/0001
Inscr. Est. 39.030.164