

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOCIOLÓGICAS SÔBRE AS RELIGIÕES NO BRASIL

MANOEL T. BERLINCK

I — INTRODUÇÃO

O estudo sociológico das religiões baseia-se no pressuposto fundamental de que a preocupação do homem com o "sagrado" é uma dimensão do social.

Uma definição clara e precisa do que se entende por religião exigiria análise que ultrapassa o escôpo dêste trabalho. Assim sendo, para os fins limitados aqui propostos, iremos definir *religião* como um conjunto de formas e atos simbólicos que relacionam o homem com as condições últimas de sua existência (1). A sociologia da religião não se interessa nem pelo homem religioso *per se*, nem pela situação última do homem religioso. Ela se interessa, isso sim, pela religião como um sistema simbólico criado pelo homem (2).

Os estudos religiosos feitos à respeito das religiões, no Brasil, parecem apresentar uma linha teórica central que remonta ao estudo realizado por Durkheim (3).

Essas análises defendem a tese fundamental de que as religiões são fenômenos que procuram fornecer aos fiéis uma visão do mundo e que essa visão encontra maiores ou menores fundamentos na estrutura social onde

(1) Robert N. Bellah, «Religious Evolution», *American Sociological Review*, vol. 29, n.º 3, June 1964, pp. 358-374.

(2) Robert N. Bellah, *op. cit.*, 1964.

(3) Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York: The Free Press, 1965, pp. 13-33.

aparecem. Em outras palavras, os homens desenvolvem religiões a partir de modelos que suas sociedades lhes oferecem. As religiões passam a ser, portanto, representações simbólicas das estruturas sociais onde são geradas (4).

A partir desse pressuposto básico, os sociólogos que vêm estudando as religiões no Brasil têm formulado uma hipótese, que procuram comprovar com suas pesquisas empíricas, segundo a qual as religiões são mecanismos integradores da população de fiéis na sociedade, pois elas tendem a fornecer, no nível do sagrado, "racionalizações" para a estrutura social vigente (5). Dessa hipótese deriva outra, segundo a qual toda a vez que a estrutura social apresenta uma transformação, as religiões se modificam (6). Finalmente, alguns desses estudiosos parecem sugerir que religiões podem ser mecanismos que contribuem para a mudança social (7).

Neste trabalho, serão adotados os pontos de vista de tais estudiosos e sugerir-se-á — de acordo com Bellah — que as religiões, no Brasil, apresentam um caráter evolutivo.

Evolução é aqui entendida como:

"um processo de crescente diferenciação e complexidade de organização que fornece (à população) uma crescente capacidade de se adaptar ao ambiente de tal maneira que se torne cada vez mais autônoma em relação a tal ambiente" (p. 358), (8).

Não se pressupõe, com esta definição, que o processo evolutivo seja inevitável, irreversível ou que deva seguir um único curso. Não se pressupõe, também, que formas mais simples não possam prosperar e sobreviver ao lado de formas mais complexas. O que se entende por evolução, portanto, não é nada metafísico, mas, simplesmente, que formas mais complexas desenvolvem-se a partir de formas mais simples e que as propriedades e possibilidades de formas mais complexas diferem das menos complexas.

Finalmente, esta análise será incompleta e provisória porque os estudos sociológicos das religiões estão simplesmente começando, no Brasil.

(4) Guy E. Swanson, *A Origem das Religiões Primitivas*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Forense, 1968.

(5) Cândido Procópio Ferreira de Camargo, *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1961.

(6) Juarez Rubens Brandão Lopes, *Desenvolvimento e Mudança Social*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, pp. 112-137.

(7) Emílio Willems, «Religious Mass Movements and Social Change in Brazil» in Eric N. Baklanoff (ed.): *New Perspectives of Brazil*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1966, pp. 205-233.

(8) Robert N. Bellah, *op. cit.*, 1964.

A sociedade brasileira possui diversas religiões e sua análise requer a construção de uma tipologia. Esses tipos religiosos, como se verá, correspondem às principais configurações estruturais existentes na sociedade nacional. Deve-se dizer, entretanto, que essa tipologia não pretende ser exaustiva mas, simplesmente, um instrumento para facilitar a análise da realidade — fenômeno muito complexo para ser descrito em seus menores detalhes.

II — AS RELIGIÕES RURAIS BRASILEIRAS

O Brasil foi descoberto e colonizado sob a égide da Igreja Católica Apostólica Romana. Apesar da existência de diversos estudos históricos sobre o catolicismo no século XVI, pouco se sabe — do ponto de vista sociológico — a respeito das relações entre essa religião e a sociedade recém-descoberta. Sabe-se que os padres — especialmente os da Companhia de Jesus — procuraram defender os indígenas do escravismo manifestado pelos colonizadores portugueses. Além disso, procuraram integrar os indígenas na sociedade colonizadora através da catequese e, marginalmente, através do estudo das línguas aborígenes. Finalmente, procuraram manter uma ordem social através das pregações que difundiam uma ética católica (9).

Entretanto, na medida em que a sociedade brasileira se configurou estruturalmente, o catolicismo passou a sofrer modificações e, já no século XVII, pode-se perceber no Brasil três grandes tipos religiosos, intimamente ligados ao catolicismo: *movimentos messiânicos, uma religião afro-brasileira e um catolicismo de folk*.

1. *Movimentos Messiânicos*

Maria Isaura Pereira de Queiroz escreveu cuidadoso trabalho sobre movimentos messiânicos no Brasil (10).

De acordo com a autora, os movimentos messiânicos surgem em momentos de crises de estruturas e organizações sociais regidas pelo sistema de parentesco e pelo contato primário (11).

Ainda que tenham existido movimentos messiânicos urbanos, no Brasil, eles são predominantemente rurais. Os movimentos messiânicos se caracterizam por ser milenaristas, isto é, as crenças messiânicas baseiam-se no pressuposto segundo o qual o mundo sofrerá uma modificação completa e radical *no milênio*, e surgirá um mundo novo sem as deficiências atuais (12).

(9) Thales de Azevedo, *Cultura e Situação Racial no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966, pp. 140-165.

(10) Maria Isaura Pereira de Queiroz, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*, São Paulo: Dominus Editora, 1965.

(11) Maria Isaura Pereira de Queiroz, *op. cit.*, 1965, p. 309.

(12) Chalmers Johnson, *Revolution and the Social System*, The Hoover Institution on War, Revolution, and Peace. Stanford University, 1964.

Os movimentos messiânicos identificam os fiéis como os beneficiários de uma transformação eminente, sobrenatural e total do sistema que destruirá o *status quo* e as elites intransigentes e colocará os fiéis no controle de um verdadeiro paraíso na terra (13).

Segundo Maurício Vinhas de Queiroz:

"Todo movimento messiânico ou paramessiânico implica em uma recusa ao mundo, isto é, ao mundo dos homens, ou seja, ao conjunto das relações sociais tal como se apresenta à coletividade dada. O messianismo representa não só uma 'evasão religiosa radical do mundo' como também a esperança da 'regeneração do mundo'. Nos movimentos revolucionários laicos, há também uma recusa às condições de existência, porém os revolucionários procuram atuar — tanto quanto possível — dentro da realidade, a fim de transformá-la. Já o messianismo leva sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, à instauração, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração supranaturalista do mundo" (p. 289), (14).

Os movimentos messiânicos brasileiros mais conhecidos foram o de Canudos (1896-97) liderado por Antônio Vicente Mendes Maciel (Antônio Conselheiro) e o de Contestado (1912-16), nos sertões do Paraná e Santa Catarina (15).

Os movimentos messiânicos são, em geral, liderados por um vulto carismático e por serem marginais e ameaçadores à estrutura social tendem — como no caso de Canudos e Contestado — a serem destruídos pelo sistema vigente mais amplo. Quando o movimento é relativamente pequeno e sem importância, tende a desaparecer com a morte do líder que, geralmente, é incapaz de rotinizar o seu carisma.

Ainda que os movimentos messiânicos tenham, por característica, uma tendência a rejeitar a ordem social vigente, eles, por outro lado, parecem estar orientados para um cosmos único — eles minimizam a noção católica baseada na existência de um mundo diferente em relação ao qual o mundo "real" é destituído de sentido e valor. Os movimentos messiânicos, nesse sentido, identificam-se com formas religiosas primitivas onde há uma preocupação com a manutenção da harmonia individual, social e cósmica e com a obtenção de metas específicas — chuva, colheita, saúde, riqueza, paz — que sempre preo-

(13) Chalmers Johnson, *op. cit.*, 1964, pp. 35-39. Veja, também, E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, New York: W. W. Norton and Co., Inc., 1959.

(14) Maurício Vinhas de Queiroz, *Messianismo e Conflito Social*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966.

(15) Para uma descrição de todos os movimentos messiânicos brasileiros veja: Maria Isaura Perelra de Queiroz, *op. cit.*, 1965. O caso de Canudos foi descrito em obra clássica da língua portuguesa, por Euclides da Cunha, *Os Sertões*, Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, s/d.

cuparam o homem. Mas a meta fundamental que é a salvação e que domina as religiões rejeitadoras do mundo é praticamente ausente nos movimentos messiânicos e a vida depois da morte tende a ser, nessas religiões, uma semi-existência sombria em algum local vagamente descrito, ou então, ela é simplesmente ignorada (16).

Os movimentos messiânicos brasileiros se aproximam das religiões primitivas na medida em que tanto estas como aqueles não apresentam uma organização religiosa como estrutura social distinta. Os papéis religiosos tendem a se fundir com outros papéis e diferenciações em grupos de idade, sexo e parentesco são importantes.

Nesses movimentos religiosos, a vida ritual — como já foi demonstrado por Durkheim — reforça a solidariedade do grupo e serve para introduzir os jovens nas normas do comportamento grupal (17).

Mas, os movimentos messiânicos, porque tendem a ser marginais em relação ao sistema hegemônico, porque constituem ameaças a tal sistema, porque não levam em consideração a crescente complexidade do sistema e/ou porque são incapazes de rotinizar o carisma de seus líderes, tendem a ser inviáveis. Tal inviabilidade tem sido expressa historicamente no Brasil. Eles, entretanto, são indicadores de crises em estruturas sociais primitivas e, nesse sentido, o estudo de tais movimentos pode ajudar a compreensão de tais crises.

2. *Catolicismo de Folk*

O catolicismo rústico ou rural surge na medida em que a estrutura social brasileira se configura em torno da (a) agricultura de subsistência; (b) da *fazenda* — grande unidade agrícola monocultora; e (c) da *família patriarcal extensa ou parentela* em conjunto com a massa de trabalhadores da fazenda, subordinados à família patriarcal do grande proprietário (18).

Em estudo pioneiro cuja importância não tem sido suficientemente enfatizada, A. R. Müller demonstra que

“tendo herdado um calendário (litúrgico) inventado e adaptado ao hemisfério norte, o caboclo (paulista), sem o desobedecer, foi levado a nele introduzir modificações que conviessem melhor ao

(16) Robert N. Bellah, *op. cit.*, 1964.

(17) Émile Durkheim, *op. cit.*, 1965.

(18) A estrutura social que surge em torno da agricultura de subsistência foi descrita magistralmente por Antônio Cândido, *Os Parceiros do Rio Bonito*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1964. Sobre a sociedade da fazenda veja: Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*, 4.ª edição, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1943. Sobre a parentela veja: Manoel T. Berlinck, *Algumas Percepções sobre a Mudança do Papel Ocupacional da Mulher, na cidade de São Paulo*, São Paulo: Mimeografado, 1964. Veja, também, Manoel T. Berlinck, *The Structure of the Brazilian Family in the City of São Paulo*, Ithaca, N. Y., Cornell University Latin American Studies Program Dissertation Series, 1969.

ritmo de sua própria ecologia. Ele o conseguiu, dando aos santos do calendário litúrgico uma modificação correlativa às datas e às épocas de real valor ritual" (p. 34), (19).

Em outras palavras, o caboclo paulista adotou a liturgia católica, incorporando a ela significados e símbolos adicionais — criando, portanto, um sincretismo religioso — que possui especial relevância para a agricultura de subsistência. Ou seja, a agricultura de subsistência foi o centro em torno do qual girou a vida do caboclo paulista (20). A religião do caboclo era a Católica. Como, entretanto, esta é forma gerada e adaptada a condições inexistentes, no Brasil, o caboclo a redefiniu e introduziu práticas cujos significados correspondem à realidade paulista.

Müller ilustra esta explicação examinando a defasagem natural do calendário solar nos dois hemisférios e as práticas religiosas nas duas regiões. Nas palavras desse autor:

"São dignas de nota as seguintes analogias: (1) que o período de abstinência voluntária e de santificação do caboclo ocorre cinco semanas após o solstício de inverno, como a quaresma que, no hemisfério norte, é celebrada em período correspondente, após o solstício de inverno; e (2) que a devoção à Santa Cruz, quando se pratica o culto às almas representadas pelas cruzes e cruzeiros cuidadosamente adornados, tem lugar cinco semanas após o equinócio do outono, como no hemisfério norte em período correspondente após o equinócio do outono ocorre o culto aos mortos" (p. 34), (21).

Através, portanto, de práticas religiosas que adicionou ao catolicismo romano, o caboclo criou uma nova dimensão à visão do sagrado trazida ao Brasil pelo colonizador e deu expressão objetiva, perceptível aos seus sentidos, às relações entre si e o ambiente que eram mediadas pela agricultura de subsistência.

Mas, a correspondência entre o catolicismo e a ecologia humana brasileira não termina aí. A Igreja Católica influenciou profundamente as características urbanas, no Brasil. Em outras palavras, o centro das velhas cidades brasileiras coincide com o local do principal templo da Igreja Católica (22). Foi em torno da matriz — localizada, em geral, no ponto mais

(19) A. R. Müller, *Ritos Caboclos no Estado de São Paulo*, São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1956.

(20) Antônio Cândido, *op. cit.*, 1964.

(21) A. R. Müller, *op. cit.*, 1956.

(22) Nestor Goulart Reis Filho, *Evolução Urbana do Brasil*, São Paulo: Livraria Ploneira Editora, 1968. Veja também: Maria Luiza Marcilio, *La Ville de São Paulo: Peuplement et Population*, Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1968.

alto da região a fim de se evitar inundações ou para defendê-la melhor de ataques indígenas — que se construiu essas cidades. Em frente à Matriz há, invariavelmente, uma praça em torno da qual se localiza o comércio — principal atividade econômica urbana — e na qual se realiza o “futing” — principal mecanismo integrador da comunidade. É da praça central que saem as principais ruas da cidade. Daí a estrutura radiocêntrica do sistema viário das cidades brasileiras (23).

Em resumo, enquanto a relação do caboclo com o meio, através da agricultura de subsistência, modificou o catolicismo europeu e criou o catolicismo de folk, a igreja católica determinou, até certo ponto, a estrutura espacial urbana brasileira gerando a cidade — acrópole e o sistema viário radiocêntrico.

Nas áreas do território nacional em que predominaram as grandes fazendas, o catolicismo foi influenciado por práticas religiosas africanas. Essas manifestações sincréticas são até hoje especialmente claras nos ritos baianos que — tanto quanto sabemos — ainda estão para ser estudados do ponto de vista sociológico (24).

O catolicismo de folk nas regiões fazendeiras desempenhou a função primordial de mecanismo de controle social. Através dele, as relações ritualistas de parentesco (o compadrio) foram sancionadas e institucionalizadas. Foi através de sua ética — formulada pelos padres ligados às camadas senhoriais — que se institucionalizou aquilo que Willems denomina o duplo padrão moral que atribuiu ao homem toda a liberdade e à mulher a submissão total (25). Esse catolicismo contribuiu, também, para a existência do patriarcalismo na estrutura familiar brasileira.

A estrutura paternalista da sociedade colonial brasileira determinou, em grande parte, a estrutura do catolicismo, de folk nas regiões fazendeiras. Tanto Hutchinson como E. de Kadt e Lopes reconhecem tal fato (26).

E. de Kadt nota, por exemplo, serem centrais nas crenças e práticas religiosas rurais os conceitos “promessa”, “proteção”, “pedido”, “milagre” e “mostrar respeito”, e nota ainda que o devoto se liga aos santos por relações pessoais orientadas pelo princípio do *ut des* (toma lá, dá cá). Em seguida, sublinha E. de Kadt que:

(23) Paul I. Singer, *Desenvolvimento Econômico e Evolução Urbana*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968. Veja também: G.E.G.R.A.N., *Características Preliminares da Grande São Paulo*, São Paulo, Secretaria do Planejamento, 1968.

(24) O único estudo que conhecemos sobre os ritos baianos é o de Roger Bastide, *Le Candomble de Bahia*, Paris: Mouton etc Cie., 1958. Veja também: Roger Bastide, *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

(25) Emilio Willems, «A Estrutura da Família Brasileira», *Sociologia*, vol. XVI n.º 4, outubro de 1954, pp. 327-340.

(26) Bertram Hutchinson, «The Patron-Dependant Relationship in Brazil: A Preliminary Examination», *Sociologia Ruralis*, vol. 6, n.º 2, 1966, pp. 3-30. Emanuel de Kadt, «Religion, the Church and Social Change in Brazil» in Claudio Véliz (ed.), *The Politics of Conformity in Latin America*, New York: Oxford University Press 1968, pp. 192-220, Juarez R. Brandão Lopes, op. cit., 1968.

"O caráter da relação entre o devoto e o santo é impressionantemente similar à (relação paternalista) cliente-patrão que prepondera na sociedade secular tradicional entre o camponês ou trabalhador e o seu patrão. Nesta, também, o patrão assume, como favor, a obrigação de olhar pelos interesses imediatos do lavrador, em troca de obrigações específicas e uma demonstração geral de respeito por parte deste. Nessa situação também o camponês espera um milagre secular sob a forma de favores muito especiais. Em suma, os conceitos-chaves do catolicismo de *folk* são quase idênticos aos que operam na esfera tradicional sócio-política" (p. 196), (27).

As relações clientelísticas tradicionais e o catolicismo de *folk* se reforçam mutuamente. Não só porque, explica de Kadt,

"o patrão torna-se um santo substituto ou vice-versa... (mas também porque) canalizando-se os esforços dos camponeses para a contínua evocação do sobrenatural, reforçam-se em consequência as relações sociais, econômicas e políticas" (p. 197), (28).

No âmbito mais geral, o catolicismo rústico reforçou aquilo que Jaguaribe denomina de "o estado cartorial" criando, êle próprio, certidões de batismo, crisma e casamento e exigindo certidões civis para a prática dos sacramentos (29).

Voltando-se ao estudo de A. R. Müller, observa-se que o catolicismo rústico não foi só manifestação simbólica das interrelações relativamente padronizadas e repetitivas entre patrão e camponês mas, muitos de seus ritos — especialmente as procissões — expressam a estrutura social da comunidade. Assim, afirma Müller que:

"não há festa sem procissões e raras são aquelas sem leilão de prendas. A importância das procissões é função do número de fiéis, o que depende da densidade demográfica da esfera de influência do santuário" (p. 34), (30).

(27) Emanuel de Kadt, *op. cit.*, 1968.

(28) Emanuel de Kadt, *op. cit.*, 1968.

(29) Hélio Jaguaribe, *Desenvolvimento Econômico e Desenvolvimento Político*. Rio de Janeiro: Editora Fundo de Cultura, 1962.

(30) A. R. Müller, *op. cit.*, 1956.

E, mais adiante, acrescenta:

"O ideal seria que todos saíssem na procissão, qualquer que fôsse o número de devotos, como acontece nas localidades pequenas; mas a exigüidade do itinerário o impede muitas vêzes. Nessas condições, recorre-se ao emprêgo de uma "amostra" apenas de cada grupo, aliás inconscientemente, de maneira que a procissão representa uma classificação relativamente completa dos membros de uma comunidade. Essa classificação é feita à base de critérios, entre os quais, a idade, o sexo, o estado civil, a côr e a posição social" (p. 36), (31).

O catolicismo de folk, tradicional, rústico ou rural brasileiro constitui, portanto, manifestação simbólica da estrutura da comunidade local, nas áreas onde predomina a agricultura de subsistência.

Aliás, Antônio Cândido confirma, de maneira geral, as observações de Müller (32).

Pode-se concluir, portanto, que naquelas áreas da sociedade nacional onde predominaram a *fazenda*, a família patriarcal e as relações verticais de dominação — subordinação entre patrão e camponês, o catolicismo de folk apresentou uma relação paternalista (ou filial) entre os *fiéis* e os *santos* (padroeiros).

Observa Juarez Brandão Lopes que

"Embora êsse catolicismo ainda predomine nos bairros rurais e pequenos centros do interior do Brasil, não há dúvida de que está em lento declínio" (p. 115), (33).

O declínio do catolicismo rústico é devido a diversos fatores entre os quais podem ser citados (a) os processos de urbanização e industrialização, (b) a expansão de uma classe média urbana, (c) o aumento da quantidade de informações e canais de comunicação na sociedade e (d) o conseqüente aumento do contrôle do catolicismo oficial e a expansão de outras religiões sobre o meio rural brasileiro.

O processo de urbanização contribuiu, em primeiro lugar, para a destruição das relações pessoais patrão-camponês. A distância social entre elite e

(31) A. R. Müller, *op. cit.*, 1956.

(32) Antônio Cândido, *op. cit.*, 1964.

(33) Juarez R. Brandão Lopes, *op. cit.*, 1968.

massa, na sociedade urbana, é muito maior do que na sociedade rural. Conseqüentemente, as relações entre elite e massa não ocorrem mais no nível das relações pessoais mas são mediadas por camadas intermediárias (34).

Além disso, as relações são impessoais e formais quando comparadas com as existentes no meio rural. Tais transformações colaboraram para a destruição do catolicismo rústico. O processo de industrialização, por sua vez, gerou uma grande divisão do trabalho tornando altamente complexa a comunidade urbana. Essa complexidade, por sua vez, não consegue ser representada nos ritos católicos rústicos que deixam, portanto, de ser o reflexo da comunidade urbana industrial.

A expansão da classe média urbana afetou o *catolicismo de folk* na medida em que não ocorreu uma correspondência entre a visão do mundo daquela e a concepção do sagrado d'este. Os problemas éticos da classe média são nitidamente urbanos enquanto que a concepção do catolicismo rústico é tipicamente rural. A "racionalidade" do catolicismo rústico deixa de ter sentido para uma população que enfrenta uma estrutura normativa e valorativa complexa onde há regras de comportamento e concepções afetivas do desejável que se contrapõe. Nessas condições, há que se buscar em outras fontes, orientações éticas e explicações para um mundo grandemente complexo e contraditório.

O aumento da quantidade de informações e canais de comunicação na sociedade brasileira afetaram o catolicismo de folk na medida em que ofereceram ideologias alternativas. Muitas dessas ideologias eram não-religiosas — o que provocou uma crescente "secularização" das crenças da população.

Finalmente, o catolicismo rústico foi abalado pelo aumento do controle do catolicismo oficial e a expansão de outras religiões (especialmente as protestantes) no meio rural brasileiro.

Essas influências foram percebidas por Willems em seu estudo sobre Cunha, no começo da década dos 40. Segundo esse autor:

"A tradição relacionada com as festas é sagrada, e com a secularização paulatina da vida, está-se perdendo o significado sacro.

(34) Juarez R. Brandão Lopes, «Some Basic Developments in Brazilian Politics and Society» in Eric N. Baklanoff (ed.): *New Perspectives of Brazil*, Nashville: Vanderbilt University Press 1966. A. Leeds, «Brazilian Careers and Social Structure» in Dwight B. Heath and Richard N. Adams (eds.), *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, New York: Random House, 1965, pp. 379-404.

Esta perda exprime-se, por exemplo, na falta de respeito pelo caráter sacro das danças antigas e... ainda na comercialização das festas..." (p. 177), (35).

Na cidade, continua o mesmo autor, em contraste com a zona rural, "os elementos tradicionais encontram, em escala crescente, a competição de formas recreativas urbanas" (p. 177), (36).

E ainda,

"(a própria Igreja se tornou fator) de desintegração das festas tradicionais ... numa tentativa de arrochar a disciplina eclesiástica dos fiéis, quis reduzir o que considerava o lado 'profano' das festas, fazendo reverter, ao mesmo tempo, os resultados financeiros em benefício exclusivo de obras que se relacionassem com a religião" (p. 178), (37).

A hegemonia do catolicismo rústico coincidiu, portanto, com (a) a estrutural dual da sociedade brasileira que se caracterizou pelas relações de dominação — subordinação entre patrões (fazendeiros) e camponeses (trabalhadores agrícolas). Nessa circunstância, a relação entre fiel e santo foi um espelho das relações sociais predominantes. Além disso, a existência de uma elite religiosa que se identificou com a elite social legitimou, através da religião (especialmente através da ética e do ritual do compadrio), a estrutura social vigente (38).

Coincidiu, também, com (b) a estrutura social que se formou em torno da agricultura de subsistência. Neste caso, o catolicismo constituiu um mecanismo de integração comunitária e foi mediador das relações entre agricultor e natureza.

Quando, entretanto, a sociedade agrária brasileira entrou em processo de desintegração, o catolicismo rústico deixou de predominar e começou a apresentar sinais de declínio dando lugar às religiões urbanas.

(35) Emílio Willems, *Uma Vila Brasileira* São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1961.

(36) Emílio Willems, *op. cit.*, 1961.

(37) Emílio Willems, *idem*, *ibidem*.

(38) George M. Foster, «Cofradia and Compadrazco in Spain and Spanish America», *Southwest Journal of Anthropology*, vol. 9, n.º 1 (Spring 1953), pp. 1-28. Veja também, Charles Wagley, «Luzo-Brazilian Kinship Patterns: The Persistence of a Cultural Tradition» in I. J. Maier and R. W. Weatherhead (eds.), *Politics of Change in Latin America*, New York; Frederick A. Praeger, Publishers, 1965, pp. 174-190.

III — AS RELIGIÕES URBANAS

O Departamento Estadual de Estatística do Estado de São Paulo apresentou, em recente publicação, os seguintes dados a respeito das religiões no Estado:

TABELA 1

Movimento dos Cultos Religiosos — Estado de São Paulo

Culto	Templos	Sacerdotes	Adeptos
Católico Romano	930 *	1.385	—
Adventista	325 **	231***	32.013
Batista	435	1.147	39.025
Pentecostal	1.121	3.332	181.684
Episcopal	14	15	2.542
Luterana	52	148	9.984
Metodista	229	450	19.085
Presbiterana	385	1.614	37.414
Presbiterana Independente	227	1.313	26.444
Holiness	13	16	343
Cristã	31	154	9.170
Evangélica	44	91	2.202
Congregacional	15	86	823
Congregação Cristã do Brasil	732	780	202.870
Quadrangular	109	624	12.880
Testemunhas de Jeová	104	1.801	5.455
Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	32	444	8.279
Kardeclista	1.031	—	250.853
Umbanda	752	—	49.887
Outros	117	287	7.028

Fonte: Departamento Estadual de Estatística, *Movimento dos Cultos, São Paulo, 1967.*

* Paróquias.

** Templos e salões.

*** Ministros, diáconos e presbíteros.

Ainda que os dados dessa tabela não sejam fidedignos, eles são indicativos da complexidade religiosa dessa região brasileira. Não há dúvida, portanto, que à medida que a sociedade se urbaniza e industrializa torna-se cada

vez menos verdadeira a afirmação que o Brasil é um país católico. Há quem diga, mesmo, que o catolicismo é hoje a terceira religião no Brasil. Tal afirmação indica a crescente variedade de formas religiosas cuja análise individual seria tarefa superior aos limites deste trabalho. Essas diversas formas religiosas apresentam, entretanto, características comuns e permitem, portanto, uma classificação em tipos que simplifica sobremaneira a análise.

1. *Catolicismo Internalizado*

O primeiro desses tipos é o que se pode chamar de catolicismo internalizado ou oficial. Esse tipo é mais racional do que o rústico na medida em que apresenta uma relação explícita entre valores éticos e comportamento dos fiéis. O catolicismo oficial ou internalizado faz parte da Igreja Católica Apostólica Romana e, como tal, é religião cujos valores ou ética é formulada na Europa. Nesse sentido, há dificuldades em se estabelecer relações entre a estrutura simbólica dessa religião e a estrutura social brasileira. Na medida em que o catolicismo internalizado é uma visão do mundo estranha à realidade brasileira e existe nesta, as hipóteses formuladas no início do trabalho não são verdadeiras. Ou então, a realidade brasileira não é assim tão diferente da européia — especialmente da italiana — e essa correspondência no nível dessas estruturas sociais permite a existência de uma correspondência entre catolicismo e estrutura social brasileira.

Esse raciocínio alternativo parece mais adequado do que a simples negação da hipótese. Mas, como a correspondência entre estrutura social brasileira e européia não é bi-unívora, surgem pontos de tensão entre a visão do mundo explicitada pela religião e a realidade social. Esses pontos de tensão podem, muito bem, ser uma das causas da crise por que passa o catolicismo não só no Brasil mas, praticamente no mundo inteiro. Ou seja, a visão do mundo que o catolicismo oferece parece não ser adequada para orientar o comportamento do homem em uma sociedade urbano-industrial. Ora, neste caso, ou o catolicismo promove modificações em sua ética — esforço que vem sendo feito pela cúria romana através do Concílio Vaticano II e das decisões colegiadas sugeridas por tal Concílio — ou deixa de ser uma religião viável para o homem urbano-industrial.

De fato, no Brasil, o catolicismo internalizado apresentou maior dinamismo durante a década de 50 quando diversos de seus setores, especialmente a Juventude Estudantil Católica (J.E.C.), a Juventude Universitária Católica (J.U.C.) e a Juventude Operária Católica (J.O.C.) identificaram-se com uma ideologia nacionalista e desenvolvimentista mais ampla. A participação política dessas organizações acabou por afetar o contingente eleitoral do Partido Democrata Cristão (P.D.C.) que apresentou grande ascensão no Estado de São Paulo. Além disso, um grupo nacionalista mais radi-

cal de católicos, sob a orientação do Padre Henrique Vaz, S.J., fundou, no fim da década de 50, a Ação Popular (A.P.), movimento político que teria a sua importância nos anos subsequentes.

No início da década de 60, quando a coligação dos grupos nacionalistas entrou em crise, as tensões internas existentes nessas organizações católicas vieram à tona e tais organizações, com a exceção da A.P., praticamente se dissolveram. Finalmente, esta última passou a ser ilegal a partir de 1964.

A cassação de diversos mandatos políticos de líderes do P.D.C. e o declínio do populismo vieram colaborar para a destruição do movimento político católico.

A partir de 1964, o catolicismo perdeu, portanto, as suas bases políticas e não ofereceu ao seu corpo de fiéis qualquer alternativa ética distinta de outros movimentos já existentes no cenário sócio-político da nação. Além disso, muitas de suas atividades, como o Movimento de Educação de Base (M.E.B.), foram considerados indesejáveis pelo novo governo. Como consequência, a Igreja Católica foi obrigada a se retrair tendo perdido, com isso, um número relativamente grande de fiéis e padres que foram buscar em outras fontes uma ética mais adequada às condições brasileiras.

A crise do catolicismo não só no Brasil como no resto do mundo ainda está se configurando e qualquer análise seria apressada o que aumenta a possibilidade de erros. Os cientistas sociais não podem, entretanto, ficar esperando que as coisas aconteçam a não ser que estejam dispostos a correr o risco de analisar o irrelevante.

É, portanto, com essas limitações em mente que desejamos sugerir algumas linhas de análise da crise do catolicismo.

O critério que distingue o catolicismo de formas arcaicas ou primitivas de religião é que o catolicismo é transcendental. O monismo cosmológico que é comum nas religiões arcaicas e primitivas rompe-se com o catolicismo e uma dimensão inteiramente diferentes da realidade universal, que possui o mais alto valor para o novo homem religioso, é proclamada (39).

Do ponto de vista do catolicismo, um homem não é mais definido em termos de tribo ou clã ou do deus particular que ele serve mas, ao contrário, é definido como um ser capaz de obter salvação.

A ação religiosa no catolicismo é, portanto, acima de tudo a ação necessária para a salvação.

A difusão de identidade que caracteriza tanto as religiões primitivas como as arcaicas é desafiada radicalmente na simbolização do catolicismo que leva, pela primeira vez (junto com outras religiões semelhantes), a uma concepção estrutural clara do "eu". A desvalorização do mundo empírico e

(39) Robert N. Bellah, *op. cit.*, 1964.

do "eu" empírico ilustra a concepção de um ser responsável, de um ser essencial ou verdadeiro, mais profundo do que o fluxo da experiência da vida diária, enfrentando uma realidade que se antepõe a si, uma realidade que possui uma consistência que independe das flutuações das percepções sensoriais. O homem primitivo pode apenas aceitar o mundo em sua forma dada. O homem arcaico pode, através do sacrifício, satisfazer as suas obrigações religiosas e obter a paz com os deuses. Mas a religião católica promete ao homem uma compreensão fundamental da estrutura da realidade e, através da salvação, a sua participação nessa estrutura. A oportunidade é bem maior do que as anteriores mas os riscos também são.

Talvez, devido, em parte, aos profundos riscos existentes, o ideal da vida religiosa no catolicismo tende a ser o de separação do mundo. Essa separação, entretanto, não é igual à existente nos movimentos messiânicos.

O catolicismo está associado ao aparecimento de coletividades religiosas diferenciadas. O profundo dualismo a respeito da concepção da realidade expressa-se, também, no âmbito social. A hierarquia religiosa-política existente em segmentos arcaicos ou em sociedades arcaicas inteiras tende a se dividir em duas hierarquias pelo menos parcialmente distintas: uma política e outra religiosa. Ao lado da noção de um domínio transcendental além do cosmos natural surge uma elite religiosa que reclama uma relação direta com o mundo transmundano. O aparecimento da elite religiosa ao lado da elite política cria uma nova fase para a legitimação do poder político. A legitimação, nessa fase, apoia-se em um delicado balanço de forças entre a liderança política e a religiosa.

As implicações sociais do catolicismo estão implícitas nesse tipo de organização religiosa. A diferenciação da elite religiosa provocou o aparecimento de um novo nível de tensão e uma nova possibilidade de conflito e mudança no cenário social. Não se deve esquecer, entretanto, que o catolicismo desempenhou, como, por exemplo, no caso brasileiro, um importante papel de legitimação e reforçamento da ordem social vigente.

A crise do catolicismo, manifestada na Reforma européia e, no caso brasileiro, na expansão do protestantismo e das religiões mediúnicas é parte da mudança social geral de um sistema de duas classes para um sistema de quatro classes que caracteriza a sociedade urbano-industrial até inícios do século XX: uma elite político-militar, uma elite religioso-cultural, um grupo de baixo *status* rural e um grupo de baixo *status* urbano. Estão intimamente relacionadas com essa crise a expansão dos meios de comunicação (especialmente a palavra escrita) e outras mudanças sócio-econômicas.

O mundo urbano-industrial requer uma sociedade ativa que entra em conflito com o afastamento do mundo proposto pelo catolicismo. A Reforma, por sua vez, vem oferecer uma visão religiosa do mundo que coincide com os interesses do homem urbano-industrial.

O que caracteriza a Reforma é o colapso da hierarquização tanto deste mundo como do outro. O dualismo católico persiste no protestantismo mas adquire um novo significado no contexto da confrontação mais direta entre os dois mundos. Nessa nova circunstância, a salvação não será encontrada em qualquer retirada do mundo e sim no meio das atividades mundanas (40). É claro que esses elementos existem também no catolicismo. Mas, de maneira geral, o catolicismo oferece uma salvação mediada como forma institucionalizada de conquista do mundo transcendental. A conformidade com a lei religiosa, ou a participação em um sistema sacramental ou o desempenho de exercícios místicos são necessários para a salvação católica. A Reforma, por outro lado, destruiu todo o sistema de salvação mediada e declarou a disponibilidade da salvação a todo o homem independentemente de sua situação ou crença. Nesse sentido, a Reforma reforçou a ação autônoma positiva em lugar de sua aceitação relativamente passiva.

A Reforma proporcionou, portanto, o aparecimento de uma visão do mundo que se adaptou admiravelmente à estrutura urbano-industrial oferecendo uma alternativa ética mais viável ao próprio mundo católico.

No Brasil, o protestantismo, como já dissemos, penetrou e se expandiu na sociedade nacional à medida em que surgiram os processos de urbanização e industrialização.

2. *Protestantismo*

Os cultos protestantes penetraram no Brasil há aproximadamente 100 anos e ainda que, inicialmente, tenham encontrado grande resistência por parte da população rural e da Igreja Católica, graças à um trabalho missionário persistente e organizado, conseguiram se estabelecer e crescer na medida em que a sociedade se tornou mais complexa.

Pode-se identificar diversos tipos de movimentos protestantes, no Brasil. O mais antigo, o que primeiro penetrou no território nacional foi o

2.1. *Protestantismo de imigração ou acomodação*

Este tipo de culto foi trazido pelos imigrantes alemães para o sul do país. A religião luterana predominou nessa área e parece ter sido, durante muito tempo, um importante mecanismo de integração das comunidades alemãs. Tanto o templo como as escolas ligadas a ele serviram de apoio do grupo cultural e de mecanismo de manutenção das tradições européias.

O segundo tipo de protestantismo existente no Brasil é o que se pode denominar de

(40) Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1968.

2.2. *Protestantismo de assimilação*

O protestantismo de assimilação ou de conversão é composto de membros luso-brasileiros. Ele foi introduzido no Brasil por pregadores missionários estrangeiros e contribuiu para apoiar minorias críticas da realidade social brasileira. Esse tipo de protestantismo pode ser subdividido em: (1) tradicional ou denominacional; (2) sectário ou reavivalista; e (3) teológico ou crítico.

O protestantismo de assimilação tradicional ou denominacional predomina entre membros da classe média alta e alta média. Em geral, os seus membros são liberais com tendências positivistas e acomodados à situação do poder. Até 1964, esse tipo de protestantismo constituía também um grupo de pressão política e tinha seus representantes na Câmara e no Senado e nas Câmaras estaduais e municipais. Esses representantes eram porta-vozes dos interesses do grupo que representavam junto ao governo.

O protestantismo *sectário* ou *reavivalista* predomina entre membros da classe operária urbana e é uma das religiões brasileiras que apresenta maior expansão. Esse tipo de religião composto pelos *Pentecostais* (Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil) compunha, em 1932, cerca de 10% do contingente de protestantes brasileiros. Em 1958, esse mesmo grupo compunha cerca de 60% dos protestantes (41). Nas palavras de Willems, os pentecostais, juntamente com os espíritas, compõem o "que talvez seja o maior movimento religioso de massa da história do Brasil, quicá da América Latina" (42).

Estudos realizados por diversos analistas desse tipo de religião, em que se destaca o trabalho de Beatriz Muniz de Souza, indicam que o sucesso do pentecostalismo está intimamente ligado à sua capacidade de integrar membros da classe baixa na sociedade urbano-industrial (43).

Nas palavras de Beatriz Muniz de Souza:

"... a maioria dos componentes das congregações pentecostais provém, predominantemente, da classe "baixa", que se encontra em processo de integração no estilo de vida próprio de um centro metropolitano como São Paulo. É sem dúvida atrativa para o converso a possibilidade de superar as frustrações a que está continuamente sujeito, adotando novo estilo de comportamento determinado pela religião e compartilhado por um grupo coeso de pessoas" (p. 30), (44).

(41) Emilio Willems, *op. cit.*, 1966. Veja, também: William R. Read, *Fermento Religioso nas Massas do Brasil*, Campinas: Livraria Cristã Unida, Ltda., 1968.

(42) Emilio Willems, *op. cit.*, 1966.

(43) Beatriz Muniz de Souza, *Pentecostalismo em São Paulo*, Rio Claro: Mimeografado, 1967.

(44) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

E, mais adiante, reafirma a mesma autora:

"A religião pentecostal, não obstante o processo de secularização da sociedade paulistana, constitui uma das maneiras pelas quais as pessoas compreendem a realidade e encontram quadros de referência para a ação na vida prática" (p. 141), (45).

Essa orientação para a prática da vida urbana diária se manifesta através de diferentes funções desempenhadas pela religião entre as quais podem ser citadas (1) a ajuda mútua em situações de crise; (2) a terapêutica; (3) o ascetismo que cria poupanças e promove o progresso pessoal; (4) a administração de tensões através da coesão grupal, de cerimônias emocionalmente expressivas e de um sentido de participação e não-alienação; (5) de acesso ao poder através da eleição de representantes da igreja e, finalmente, (6) de canal de comunicação e fonte de informações.

Referindo-se à ajuda mútua, afirma Beatriz Muniz de Souza:

"Os homens raramente buscam a igreja para alcançar qualquer forma de auxílio. Quem o faz são as mulheres, que pedem para seus familiares ou para si mesmas, preferindo então, quase sempre, a colocação como empregadas domésticas" (p. 13), (46).

É de se supor que, muitas vezes, a ajuda mútua ocorre de maneira informal, em conversas pessoais, onde se trocam informações. Assim é que a mesma autora observa:

"Muitos do que chegam cedo (ao culto), especialmente os mais jovens, procuram reservar seus lugares, juntando-se aos grupos de amigos que permanecem no átrio ou à entrada do templo.

As mulheres não tem por hábito sair de seus lugares, mas procuram sentar-se perto das amigas, com quem conversam em voz baixa, antes do início da cerimônia" (p. 69), (47).

A prática terapêutica é uma das funções centrais do pentecostalismo. Tal prática adquire um significado social mais amplo se lembrarmos que o Brasil apresenta grande carência de médicos e é um país onde tanto a consulta médica como os remédios produzidos por laboratórios são extremamente caros. Além disso, as mulheres participam ativamente das práticas terapêuticas no pentecostalismo — o que faz com que sejam ainda mais integradas na religião, ao contrário do que ocorre no catolicismo internalizado. Essa função é descrita por Beatriz Muniz de Souza da seguinte maneira:

(45) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

(46) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

(47) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

"As (mulheres) que possuem o 'dom da cura', extremamente valorizado na 'seita', são procuradas em suas residências, e na própria igreja, no início ou após o término do culto, por inúmeras pessoas que lhes pedem orações especiais. Essa constitui, sem dúvida, a posição feminina de maior destaque, segundo o julgamento dos fiéis. O ritual de cura — incluindo a prece com imposição de mãos e unção com óleo — deixa de ser privativo dos pastores, participando as mulheres, desse modo, de importante dimensão do 'sagrado'" (p. 49), (48).

E mais adiante, conclui:

"Exerce a cura funções análogas às que ocorrem nas religiões mediúnicas constituindo a principal causa das conversões entre nossos informantes" (p. 143), (49).

O ascetismo se manifesta através de uma série de prescrições normativas como, por exemplo, não fumar, não jogar, não beber, etc., que afastariam o fiel do caminho para Deus.

Beatriz Muniz de Souza nota que:

"o moralismo da 'igreja' pode ser classificado como decorrente de atitude definida, por Max Weber, como o de 'ascetismo intramundano'. Assim, o homem 'salvo' cumpre racionalmente seu papel na vida, escolhendo como virtude a moderação, a sobriedade e o auto-contrôle" (p. 126), (50).

A administração de tensões através da coesão grupal, de cerimônias emocionalmente expressivas e de um sentido de participação e não-alienação parece ser uma das características centrais do pentecostalismo. Aliás, é de se notar o caráter expressivo das cerimônias pentecostais, ao contrário do que ocorre com outras religiões protestantes ou a católica. O riso e o bom humor são freqüentes. A música, tocada por bandas compostas de fiéis, é apreciada e estimulada. Mas, acima de tudo, há a participação verbal dos fiéis através dos "testemunhos".

O caráter verbal e musical das cerimônias pentecostais deve ter grande apelo a uma população pouco letrada ou completamente analfabeta que não está treinada para a atividade da leitura que requer isolamento e um tipo de atenção que a fala não requer (51).

(48) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

(49) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

(50) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

(51) Manoel T. Berlinck, *op. cit.*, 1969.

Finalmente, assim como as outras religiões brasileiras, o pentecostalismo se constituiu em grupo de pressão política pelo menos até 1964 e tal função foi importante como mecanismo proselitista e de expansão da religião.

Ainda nas palavras de Beatriz Muniz de Souza:

"A atitude adotada pela igreja 'O Brasil para Cristo', de participação direta na política do país, torna-se um dos meios poderosos para alcançar maior vigor na sua obra de expansão. Os candidatos apresentados às eleições contam com o integral e irrestrito apoio dos membros regulares da igreja e também como o de outras pessoas, que tenham simpatia e algum contato com essa organização religiosa" (p. 16), (52).

Parece, em resumo, que esse caráter multi-funcional do pentecostalismo encontra-se na base do sucesso dessa religião tornando-a importante mecanismo de integração dos fiéis na sociedade urbana.

Finalmente, o último tipo de religião urbana a ser analisado neste trabalho é o das:

3. *Religiões Mediúnicas*

As religiões mediúnicas apresentam, com o pentecostalismo, sinais evidentes de grande dinamismo interno e de expansão na sociedade urbano-industrial brasileira.

Lopes resume o ponto de vista de Camargo, nas seguintes palavras:

"(as religiões mediúnicas — Kardecismo e Umbanda —) são 'internalizadas' e não de 'tradição', isto é, o caráter de instituições ajustadoras se prende ao papel que desempenham como fator de 'internalização' da orientação da vida — explicável quando a tradição não mais pode guiar frente à pluralidade de situações imprevisíveis da vida urbana. Mais especificamente o sucesso dessas religiões no meio urbano decorre de sua capacidade de combinar valores internos, organizados racionalmente, com uma interpretação sagrada da vida; de possibilitar ao adepto a explicação pelo sobrenatural dos acontecimentos da vida e por êle pautar suas decisões; e, finalmente, do caráter intelectual dessas religiões, em especial a sua busca de coerência com a ciência e a harmonia de suas idéias com valores e noções prevaescentes no meio urbano (tais como a do progresso individual como prêmio do esforço, a ênfase igualitária e a rebeldia contra as maneiras e eti-

(52) Beatriz Muniz de Souza, *op. cit.*, 1967.

quetas diferenciadoras tradicionais e o nacionalismo). Ajunte-se ainda, para compreender o seu papel de ajustamento no meio urbano-industrial, o enorme esforço assistencial dessas religiões" (p. 125/126), (53).

Emilio Willems observou a semelhança entre o pentecostalismo, o kardecismo e a umbanda. Observa esse autor que os três movimentos apresentam pelo menos cinco características comuns:

"preocupam-se com formas similares de supernaturalismo; originaram-se por difusão cultural; suas crenças são compatíveis com certas tradições do catolicismo de folk e messianismo brasileiros; são organizados em estruturas sectárias; e desempenham, competitivamente, funções idênticas ou similares" (p. 208), (54).

Além disso, observa Willems que essas religiões apresentam uma subversão simbólica da estrutura de poder tradicional. Em suas próprias palavras,

"... as seitas parecem se livrar dos elementos estruturais da sociedade brasileira que agiram como fontes de frustração. Ao reafirmar a sua espontaneidade organizacional, rejeitaram a tutela paternalista da camada alta. Enfatizam a igualdade social e negam, assim, a estrutura de classes tradicional" (p. 226), (55).

Preferíamos acreditar, entretanto, que não se trata de negação da estrutura tradicional mas do aparecimento de uma nova estrutura normativa que surge a partir da decadência de tal estrutura tradicional. Em outras palavras, preferimos sugerir que a expansão tanto das religiões mediúnicas como das pentecostais é produto da transição da sociedade patrimonialista para a urbano-industrial do Brasil. Essa hipótese, aliás, é a formulada por Camargo. Segundo esse autor, as funções desempenhadas por essas religiões são análogas às preenchidas, entre outras instituições pela legislação do trabalho, previdência social e partidos populistas — todos com forte cunho assistencial paternalista. Todos respondem à emergência da massa urbana.

Tanto o protestantismo como as religiões mediúnicas são concebidas como sendo idênticas à vida como um todo. Tanto práticas ascéticas e devocionais especiais como os papéis monásticos que se especializam em tais práticas foram abandonadas e o serviço de Deus tornou-se uma demanda total em qualquer área da vida. A ênfase é na fé, uma qualidade interna da pessoa,

(53) Juarez R. Brandão Lopes, *op. cit.*, 1968.

(54) Emilio Willems, *op. cit.*, 1966.

(55) Emilio Willems, *op. cit.*, 1966.

e não em atos particulares claramente denominados "religiosos". Com a aceitação do mundo não como êle é mas como uma arena válida na qual se executa o comando divino e com a aceitação do "eu" como capaz de fé apesar do pecado, a Reforma permitiu o abandono da rejeição do mundo de uma maneira que o catolicismo não permite. Tudo isso foi possível, entretanto, graças a uma rígida hortodoxia e um grupo religioso coeso ainda que voluntário.

O abandono da hierarquia como dimensão essencial do sistema simbólico religioso ocorreu também no nível da organização. A rejeição à autoridade papal ocorreu conjuntamente com a recusa da velha forma de dois níveis de perfeição religiosa relativa. A organização religiosa adquire, assim, uma flexibilidade anteriormente desconhecida e colabora para uma maior liberdade individual.

IV — RESUMO E CONCLUSÕES

Neste trabalho tentou-se formular algumas considerações sociológicas sobre sistemas simbólicos religiosos existentes na sociedade brasileira.

Êle sugere que religiões, definidas como conjuntos de formas e atos simbólicos que relacionam o homem com as condições últimas de sua existência, são, em última análise, fenômenos sociais e como tal evoluem na medida em que as estruturas sociais se modificam.

O caráter evolutivo das religiões não possui nada de metafísico. Êle faz parte do processo social mais geral de crescente diferenciação e complexidade que aumenta a capacidade humana de adaptação autônoma ao meio ambiente.

A análise das religiões brasileiras foi feita a partir de uma tipologia que coincide com as principais configurações estruturais da sociedade em que elas estão inseridas (56).

Sugeriu-se que a estrutura agrária brasileira produziu, por um lado, um catolicismo de folk que variou de forma quando se compararam as manifestações católicas na região das grandes fazendas e na de agricultura de subsistência. Essa mesma estrutura agrária produziu movimentos messiânicos e uma religião afro-brasileira pouco estudada.

Com a desagregação do sistema agrário brasileiro e o concomitante processo de urbanização e industrialização tanto o catolicismo de folk como os movimentos messiânicos entraram em declínio dando lugar a um catolicismo internalizado, ao protestantismo e às religiões mediúnicas.

(56) Desejo agradecer aqui a colaboração de Esdras Borges Costa que sugeriu uma versão de tal tipologia.

O protestantismo, por sua vez, foi dividido em diversos subtipos em que se destaca, por sua importância numérica, o protestantismo sectário ou reavivalista. Finalmente, examinaram-se as funções sociais das religiões mediúnicas e as implicações dessas religiões no processo de transformação da sociedade brasileira.

Não poderíamos deixar de concluir este trabalho sem nos referir, ainda que de passagem, ao chamado processo de "secularização" que, segundo diversos autores, atinge a sociedade brasileira.

A análise do homem moderno como um ser materialista, desumanizado, profundamente arreligioso, secular enfim, parece apressada e superficial.

Creemos que para demonstrar a inadequação de tal análise bastaria lembrar a contribuição de Kant que revela a natureza problemática de toda base da metafísica tradicional e indica que não se trata de um problema de dois mundos e sim de tantos mundos quantos forem os modos de sua apreensão. Afinal de contas, seria ridículo supor que o homem moderno não está interessado, como sempre esteve, em formas e atos simbólicos que estabelecem uma relação entre si e as condições últimas de sua existência. Este trabalho é uma prova modesta de que o homem moderno continua interessado em tais condições.