

Os Catholicismos brasileiros

INTRODUÇÃO

A afirmação de que o Brasil é a maior nação católica do mundo é comumente feita sem que se procure verificar que realidade social ela encobre. Um dos raros sociólogos a se preocupar entre nós com o problema, o Prof. Thales de Azevedo, tem procurado em vários trabalhos do mais alto interesse esclarecer o que significa tal asserção dentro do contexto religioso nacional. Se ninguém nega que "a imensa maioria dos brasileiros é batizada na Igreja Católica e se identifica como católica nos censos demográficos"; se é verdade que "o clima cultural e institucional do país é ca-

tólico"; se é fora de dúvida que "essa idéia da impregnação da cultura em sentido amplo, por tal ou qual religião, não implica sempre em admitir-se que haja homogeneidade religiosa" no interior de um país⁽¹⁾, apenas aquêl autor tem procurado identificar os aspectos heterogêneos do Catholicismo entre nós, num trabalho de conjunto. Trata-se, pois, de investigação pioneira, que marca época na Sociologia das Religiões desenvolvida no Brasil.

PRIMEIRAS TIPOLOGIAS

Já em 1953, em seu excelente artigo "Catholicism in Brazil, a personal evaluation", Thales de

Azevedo mostrava a ambigüidade de se aceitar, sem mais explicações, o fato dos brasileiros se considerarem "verdadeiramente católicos", pois interpretam a religião à sua maneira⁽²⁾. Em vez de um tipo único, em tôdas as épocas e em tôdas as fases da história do País diversos tipos de Catolicismo são encontrados, surgindo, se afirmando e declinando ligados à evolução da sociedade, podendo-se dizer, em síntese, que o Catolicismo brasileiro tem crescimento e dinamismo próprios, específicos à sua estrutura social e à sua estrutura eclesiástica⁽³⁾; uma das tarefas da Sociologia das Religiões, entre nós, seria a análise e a distinção dos diferentes tipos de acordo com épocas, lugares e camadas sociais⁽⁴⁾.

Para que este trabalho possa ser feito com a necessária acuidade, faltam, porém, dados estatísticos e monografias sócio-religiosas de base que esclarecessem as "variadas fisionomias segundo as tradições dos grupos, as classes sociais, os antecedentes culturais e, na perspectiva diacrônica da história, segundo as situações e a experiência de cada momento"⁽⁵⁾. Diz o autor com razão que entre nós "não é exagêro afirmar que a sociologia do catolicismo é praticamente inexistente"⁽⁶⁾. Faltam também categorias e conceitos que permitam abarcar o Catolicismo brasileiro como um fenômeno "total global", para adotarmos a linguagem de Mar-

cel Mauss, sem abandonar a análise das distinções internas; isto é, traçando-lhe firmemente os contornos sem fragmentá-lo indevidamente, mas não esquecendo que não são apenas os limites exteriores que marcam a individualidade de um conjunto, e sim também as linhas de separação internas.

Thales de Azevedo se colocou inteiramente dentro desta perspectiva; em suas tentativas de tipologia, procura definir a diversidade de ramificações que o Catolicismo apresenta, sem nunca deixar de mostrar a síntese que tôdas elas formam. Procura, antes de mais nada, "os critérios para distinguir as categorias de católicos", consciente de que as categorias são instrumentos de pesquisa indispensáveis a uma abordagem científica. Pois "uma sociologia que se interessasse apenas à mensuração da energética religiosa, ou uma sociologia da paróquia que excluísse os não-praticantes no sentido ortodoxo seria pelo menos insuficiente, senão incapaz de interpretar os fatos tal como se passam"⁽⁷⁾.

Se faltam as monografias que revelam os detalhes, também faltam os dados estatísticos que permitem conhecer os contornos gerais dos fenômenos. Não é possível nem mesmo avaliar a realidade católica entre nós, de maneira segura, pela relação entre o número de sacerdotes e a população, já que "a sustentação da religiosidade depende do efetivo de sacerdotes"⁽⁸⁾. Sabe-se que o Brasil é país em que

as vocações sacerdotais são minúsculas, e em que a quantidade de sacerdotes é pequena diante do vulto da população. Esta medida não daria, portanto, um conhecimento verdadeiro da religiosidade brasileira, pois, sob esse aspecto, o povo pareceria quase a-religioso quando o contrário é que é real. Mas a carência de sacerdotes e o conhecimento dos lugares em que são mais numerosos permitiria indicar onde e em que proporção o Catolicismo veiculado pelas hierarquias religiosas teria maiores possibilidades de se afirmar. Esta avaliação é difícil.

Outra maneira de distinguir entre diversos tipos de uma religião seria por meio da aferição dos conhecimentos dos fiéis; poder-se-ia assim distinguir no Brasil, de um lado, aqueles que aderem à fé católica, tendo regular conhecimento de doutrinas e dogmas; de outro lado, os que padecem de grande ignorância em matéria religiosa, muito embora afirmando que "são bons católicos". Todavia, é muito difícil estimar corretamente o vulto de cada um destes dois grupos. Thales de Azevedo⁽⁹⁾ e também outros autores que têm tratado do assunto afirmam que está disseminada pelo Brasil profunda ignorância religiosa na grande massa da população e até mesmo no interior da elite intelectual, educacional e política; esta situação decorre do fato de que a fé católica é transmitida de uma geração a outra conjuntamente com os costumes, por meio do

que o autor chama de "inércia conservadora". O grupo dos verdadeiros católicos, conhecedores de dogma e doutrina, seria ínfimo quando comparado com o da massa dos que quase nada conhecem a tal respeito.

Esta situação, que é antiga no País, teve como resultado a formação de dois tipos de religião pelo menos, de acordo com o comportamento dos fiéis e com o valor que para eles têm as práticas do culto: o católico formal, praticante, com conhecimento suficiente da fé católica e de suas prescrições, obediente à hierarquia e correspondendo mais ou menos o que estabelece o modelo sacramental; sua religião é recebida por aprendizado sistemático; a finalidade dos católicos praticantes é a perfeição moral que lhe outorgará a salvação após a morte. O segundo tipo é o do católico popular, para o qual os sacramentos têm importância como meio de proteção e preservação contra várias formas do mal e principalmente como instrumentos de socialização (o batismo, por exemplo, servindo para ser recebido no grupo e para estabelecer as relações espirituais de compadrio); trata-se também de "religião terapêutica, orientada para o ajustamento individual pelo conformismo, a resignação, a aceitação da vontade de Deus e da sorte de cada um, e para o alívio das crises temporais, das moléstias corporais e mentais, da falta de sorte e de outros males produzidos por causas obscu-

ras e sobrenaturais" (10); a finalidade do católico popular é, pois, dominar os poderes desconhecidos e extranaturais em seu próprio benefício; este tipo de religião é transmitida pela tradição, de pais a filhos, e não por um aprendizado sistemático (11). Com tais caracteres, este último tipo de Catolicismo é também "uma estrutura de apoio do *status quo*" (12).

O autor chama a atenção para o fato de que o termo "popular" que utiliza não tem o significado de restrito às camadas inferiores da população. O Catolicismo popular "se expande dos estratos inferiores aos estratos superiores como religião de uma sociedade ou de camadas estruturalmente arcaicas e descontínuas" (13). Muitos autores acham que o Catolicismo popular não merece ser estudado no mesmo nível; que o Catolicismo oficial; mas Thales de Azevedo é contrário a esta opinião. Afirma com razão que "relegar ao folclore ou a outras disciplinas o *Catolicismo popular*, como propõem alguns autores, seria o mesmo que perder de vista o fenômeno global, já que a própria Igreja reconhece, em suas estimativas da situação nacional, a imensa maioria dos católicos nominais tradicionais e *populares*, os quais, não sendo praticantes perfeitos, fazem no entanto parte do grande complexo daqueles que pertencem pela fé ao Corpo Místico. Esta mistura constitui, por outro lado, um dos aspectos da vida paroquial brasileira" (14).

É que no Brasil, ao contrário do que parece se dar nos países europeus, os comportamentos religiosos e as crenças "não existem isolados e imunes de influências ou de reflexos de outros modos de ser religiosos" (15); a existência de aborígenes na região; a vinda de escravos africanos; a imigração de variadas etnias, a partir de fins do século XIX, fazem com que o Catolicismo entre nós tenha sido sujeito às mais variadas influências.

Estas duas categorias, dos católicos formais e dos católicos populares, são realmente indispensáveis para a compreensão da religiosidade brasileira. Thales de Azevedo procura levar mais longe ainda suas diferenciações, inspirando-se no trabalho de Allen Spitzer, efetuado no México. Encontra assim no Brasil "os católicos *verdadeiros, praticantes* em diversos graus, os católicos *só de nome*, e os católicos *brasileiros ou populares*, que os bispos estigmatizam e os sacerdotes denunciam" (16). Esta mesma diferenciação era mais complexa em trabalho anterior do autor. Distinguia os católicos *formais*, crentes e praticantes em diversos graus; os católicos *tradicionais*, que conservam o nome de católicos "mas aceitam a doutrina e os preceitos com reservas e interpretações próprias"; o Catolicismo *cultural*, que seria "um sistema vago e fluido de valores de proveniência católica, incorporados, já sem sentido religioso, à cultura vigente";

o Catolicismo *popular*, "que é em essência uma manifestação empobrecida do Catolicismo formal" (17). Quatro tipos, coexistindo na mesma sociedade global. O critério de diferenciação das categorias até aqui delineadas é o comportamento dos fiéis, mais visível e de mais fácil apreensão do que o significado profundo que para cada grupo de crentes assume a religião. A influência de outros cultos, como os indígenas e os africanos, se daria ao nível da religião popular (18). Introduz-se aqui uma nova fonte de diferenciação, que não tem mais por critério unicamente os comportamentos dos fiéis, mas sim também os elementos que entram na composição da doutrina e do culto.

De um trabalho para outro de Thales de Azevedo, nota-se assim uma definição cada vez mais clara e um refinamento cada vez maior na composição de suas categorias, isto é, um amadurecimento também em progresso a respeito do problema, para o qual concorre a experiência de pesquisa, sem cessar em aumento, do autor. Embora não tenha êle dado ainda o balanço final de suas tentativas, apresentamos nós o que se poderia chamar de quadro atual das categorias dispersas em seus vários artigos. A tipologia seria a seguinte:

— Catolicismo oficial, que se exprime através de comportamentos como a frequência regular à missa e aos sacra-

mentos, a obediência à hierarquia eclesiástica;

- Catolicismo cultural, de indiferentes e incréus, que no entanto foram educados no clima religioso nacional católico;
- Catolicismo popular, cujas práticas são o culto dos santos, largamente doméstico, as novenas e as rezas em comum, as peregrinações aos santuários, as promessas, etc., sem que tudo isto seja acompanhado de frequência aos sacramentos nem de obediência à hierarquia;
- Catolicismo misturado com magia e crenças indígenas, existente principalmente na Amazônia;
- Catolicismo associado aos cultos africanos, predominante nos grandes centros urbanos e nas velhas áreas canavieiras ou cafeeiras;
- Catolicismo reunido ao Espiritismo, que vem se difundindo cada vez mais nos centros urbanos;
- Catolicismo em sincretismo ao mesmo tempo com o Espiritismo e com os cultos africanos, formando a religião de umbanda, também em expansão em centros urbanos.

Sete tipos de Catolicismo, que formariam o quadro da diversidade atual dessa religião entre nós. A êle teríamos apenas que acrescentar um novo tipo sincrético, em vias de formação no sul do País, resultante da associação com religiões orientais como o Budismo e o Xinto-

ismo e como conseqüência da aculturação de imigrantes japoneses⁽¹⁹⁾. Levantamento minucioso das variações do Catolicismo entre nós, o trabalho de Thales de Azevedo é indispensável como base para trabalhos posteriores.

TIPOLOGIA E HIPÓTESES DESCRITIVAS

Seguindo o caminho do pensamento de Thales de Azevedo, toma-se conhecimento das dificuldades do trabalho que tanto o atrai; sua tipologia tem como fundamento ao mesmo tempo uma sensibilidade aos problemas e uma experiência pessoal larga, como se verifica desde seu primeiro artigo (1953), e uma erudição vasta sobre estudos brasileiros gerais e específicos, revelada em tôdas as suas publicações, sobretudo numa de suas contribuições recentes (1963). A validade de sua construção deve, porém, ser testada através de uma verificação de quais os grupos sociais que servem de suporte aos tipos que o autor encontrou; sem grupos sociais que se entreguem às práticas dos cultos, os tipos criados não passarão do "jôgo intelectual" de que fala Max Weber⁽²⁰⁾. Tentaremos uma primeira avaliação, escolhendo para tal a situação brasileira no passado, com a qual estamos mais familiarizados; outra razão de pesquisarmos o passado é a noção de que seu conhecimento é imprescindível para

que possamos melhor compreender o presente.

Os problemas sociológicos brasileiros se definem, durante o Brasil-Colônia e o Brasil-Império em sua fase inicial, não somente em função de grupos e de camadas sociais, mas também consoante as regiões. A geografia e seus condicionamentos, cada vez mais importantes quanto mais passamos de sociedades ditas "civilizadas" para sociedades menos complexas, ainda está hoje muito presente entre nós, mostrando as deficiências de nossa urbanização recente; que não se dirá quando, em vez de tratar do Brasil atual, nos voltamos para o passado? Assim, antes de falar em grupos e camadas sociais, será preciso verificar se nas diversas regiões do País terá existido um mesmo tipo homogêneo de religião. Quando se fala em localização geográfica, mais valeria dizer "tipo de produção dominante"; se a localização geográfica os condicionou, no Brasil-Colônia e início do Brasil-Império, os tipos de produção, por sua vez, condicionaram o aparecimento de estruturas sócio-econômicas diversas, que coexistiram dentro da sociedade global formada pelo País. Quando, pois, falamos em problemas regionais, está subentendida a diferenciação de estruturas sócio-econômicas.

O Brasil herdou o Catolicismo português. Ao tempo da descoberta, já em Portugal existiam distintos dois tipos de Catolicismo, — como aliás em tô-

da a Europa Medieval. Daniel Rops os define para a Europa como um Catolicismo oficial, tendendo para um ideal espiritual; e um Catolicismo popular de caráter sobretudo utilitário, em que os fiéis rogavam aos santos "não apenas que fôsem os intercessores junto ao Todo-Poderoso, como também que os auxiliassem da forma a mais concreta; desde a irrigação dos campos pelas chuvas, até o bom sucesso nos partos difíceis" (21). Embora Daniel Rops se refira principalmente à França, os dois tipos de Catolicismo medieval eram também encontrados na Península Ibérica, e dela passaram ao Brasil. Temos então desde o início da colonização a dicotomia Catolicismo oficial e Catolicismo popular, a que se refere Thales de Azevedo em seus trabalhos, com relação à atualidade.

Roger Bastide, numa de suas obras, nota que no período colonial os dois Catolicismos se achavam, entre nós, ligados a grupos sociais diversos, e distingue o Catolicismo doméstico dos chefes de família e o Catolicismo mais Romano, mais universalista, das ordens religiosas, principalmente dos jesuítas (22). O Catolicismo doméstico corresponderia ao Catolicismo popular, de que fala Thales de Azevedo; o Catolicismo universalista dos jesuítas seria correspondente ao Catolicismo oficial. Esta descrição retrata o que houve nos primeiros anos de desenvolvimento do País, quando aqui não existia

senão uma produção, a açucareira; porém, assim que o quadro econômico foi se complicando, os tipos de Catolicismo se diversificaram. As condições do País sendo inteiramente diferentes das de Portugal, os Catolicismos evoluíram de modo diverso, conforme entraram em contacto com as religiões nativas, com os cultos africanos, ou conforme se mantiveram isolados de contactos com elementos religiosos de outra proveniência. Localizaram-se também em áreas geográficas diferentes: na Amazônia, a conjugação com crenças nativas; na região das monoculturas, por toda a parte onde a condensação de escravos se processou, a interpenetração entre Catolicismo e cultos africanos; e um Catolicismo popular mais "puro" nas zonas chamadas de sertão (23), em que se implantaram seja a pecuária extensiva, seja a pequena agricultura de subsistência.

As zonas de monocultura se caracterizaram por uma estrutura social formada de um agregado de grandes propriedades rurais, que interiormente eram pequenos mundos. Nelas, a hierarquia social era nítida: havia na parte superior o grupo dominante dos senhores-de-engenho, dos plantadores, com suas famílias; uma camada intermediária de assalariados, de agregados, de afilhados, de eles homens livres, que trabalhavam ou estavam ligados por variados laços à camada superior, formando-lhe a clientela (24); finalmente, a camada dos

escravos, subdividida em duas — a dos escravos domésticos e a verdadeiramente inferior dos escravos do eito. Nestas grandes propriedades encontrava-se em geral um vigário, ligado aos senhores e plantadores, o qual representava e transmitia o Catolicismo oficial. O mesmo culto era comum a todos, porém eram mais atingidos pela pregação, e portanto mais de perto instruídos nas verdades religiosas segundo a ortodoxia, os integrantes da camada superior. A camada inferior dos escravos do eito conservava com certo vigor suas crenças e cultos africanos, misturando-os ao Catolicismo que lhes era impôsto de cima para baixo. No entanto, devido às relações sociais vigentes na propriedade, paternalistas e diretas, através das ligações estreitas estabelecidas os senhores e os escravos domésticos, entre estes e os escravos do eito, a religião africana se infiltrava e chegava até às camadas superiores. Não havia assim dicotomia entre Catolicismo oficial e religiões africanas; a interpenetração dos cultos no entanto era mais ou menos intensa conforme se tratava das camadas superiores ou das inferiores, predominando os elementos africanos na base e dominando os elementos do Catolicismo oficial na cúpula.

A associação dos dois cultos já foi profundamente analisada por vários autores, porém antes de um ponto-de-vista da Antropologia Cultural do que propriamente sociológico. Quere-

mos apenas mostrar aqui que se trata de uma forma de associação específica das zonas de monocultura e de grandes plantações, nas quais se formou, apresentando diferenças claras e visíveis na quantidade de elementos de uma outra proveniência, conforme se trate da camada superior ou da camada inferior. A função desta interpenetração era ao mesmo tempo diferenciadora e integradora, por estranho que possa parecer associarmos dois processos opostos como existindo numa mesma realidade. A ambigüidade era, porém, real. Os senhores não queriam ser confundidos com os escravos, e, para tal, favoreciam de certo modo a conservação por estes de traços de sua cultura africana que bem os diferenciavam dos brancos; mas, ao mesmo tempo, temiam a formação de uma consciência africana e escrava, apelando para a conversão ao Catolicismo como um meio de apagá-la. No entanto, em contacto estreito com os escravos, iam insensivelmente absorvendo também elementos africanos, que despreocupadamente incorporavam às suas crenças. Os escravos, por sua vez, numa tentativa para se igualar aos brancos, aceitavam o Catolicismo, religião da camada dominante; porém não perdiam também seu apêgo aos mores e crenças que lhes eram próprios, que serviam por outro lado como um sinal distintivo de rebelião contra sua posição de inferioridade.

A camada intermediária tem sido muito pouco estudada entre nós; não há trabalhos que permitam descrever seu comportamento religioso. De acôrdo, porém, com seu *status* de camada mediana; devido ao desprestígio ligado à condição escrava, é lícito supor que enviassem grandes esforços para acentuar tudo quanto a diferenciava desta. É possível que nesta camada intermediária se localizasse o fulcro da reação contra os cultos africanos e de sua recusa a êles; mantendo-se então ali um Catolicismo popular muito menos infiltrado de elementos exteriores do que na própria camada superior. É nossa hipótese, oriunda muito mais do conhecimento que se tem hoje do comportamento das camadas sociais intermediárias, do que de dados colhidos, — hipótese que precisa ser verificada por meio de pesquisa. Cremos que seria antes um Catolicismo popular do que oficial, pois êste era muito pouco encontrado nesse período mesmo no grupo superior.

Nas cidades portuárias e administrativas ligadas às zonas de monocultura, a hierarquia sócio-econômica foi menos marcada do que no interior das grandes propriedades. Faltavam aqui os habitantes pertencentes às camadas superiores, que em sua grande maioria moravam nas propriedades e só esporadicamente vinham às cidades. A diferenciação se dava entre homens livres de situação modesta e escravos, não existindo

entre êstes últimos a grande separação entre domésticos e escravos do eito, que cindia em duas partes o conjunto de escravos das propriedades agrícolas. A população como um todo formava, assim, um conjunto, dividido em duas camadas, mais ou menos homogêneo no interior de cada uma, muito embora entre os homens livres houvesse algumas variações de fortuna. Pequenos funcionários, artífices, pequenos comerciantes, aventureiros e recém-chegados, compunham esta camada. A massa escrava pôde reorganizar seus cultos, como mostra Roger Bastide em suas obras⁽²⁵⁾, e conservá-los em estado de relativa pureza, por detrás da máscara de um Catolicismo impôsto. Por outro lado, o Catolicismo oficial estava devida e fortemente representado nas cidades, pois ali tinham sede as várias ordens, ali eram mantidos os colégios. Mas o povo, conquanto frequentasse as igrejas e ouvisse os sermões, conservava seu catolicismo popular luso, às vêzes permeado de alguns elementos africanos, e organizava suas confrarias, tanto quanto possível independentes da ingerência da hierarquia eclesiástica.

A situação dêstes três conjuntos — ordens religiosas, confrarias, cultos negros, — parecia ser de paralelismo opondo-se umas as outras no seu afã de sobrevivência. A luta mais visível é entre o Catolicismo oficial e o popular, o primeiro tentando desenraizar o segundo, êste re-

vidando a fim de persistir e, revelando-se nas disputas entre o clero regular e as confrarias, entre festeiros e vigários por ocasião das solenidades religiosas, etc. Mais surda, a luta entre Catolicismo e cultos africanos também existia, porém, sob a fachada de uma acomodação que não deixava de promover seus efeitos sob a forma de processos de sincretismo, que surgiam tanto numa quanto noutra das religiões. O Catolicismo oficial tendeu assim a ser mais "puro" nas cidades do que nas grandes propriedades das zonas de monocultura, pois nas primeiras estava mais vigiado pela hierarquia eclesiástica; mas a camada inferior dos escravos também operava por fazer continuar ali, com vigor, os cultos africanos, que também persistiram mais "puros". Entre uma e outra corrente, parece ter se visto desvantajado o Catolicismo popular, que tende paulatinamente a se diluir, pressionado de um lado pelo Catolicismo oficial que ganhava terreno, e de outro lado pelos cultos negros e sincréticos, que se infiltravam também nas camadas dos brancos pobres. Com relação ao Catolicismo popular, o processo é, pois, inverso.

Na região das minas, onde as cidades foram surgindo sem que tivessem a contrapartida de um meio rural desenvolvido, a expansão de um meio urbano não apoiado numa base agrária conveniente teve resultados interessantes. Ali a administração pública avultou e tentou con-

trolar uma população formada predominantemente de novos-ricos, de aventureiros, de recém-chegados do Reino e de outros pontos do País, — elementos de difícil governo e controle. Tem lugar então o desenvolvimento das confrarias religiosas; existiram também nas cidades portuárias e administrativas, porém os habitantes destes centros urbanos não eram propriamente rico se as confrarias não se multiplicaram como na região mineradora. A fortuna foi o elemento de base da sociedade urbana desta região, e a competição econômica a mais desenfreada ali reinou, — que nas zonas de monocultura ficou retida nas malhas das grandes fazendas, e operando dentro dos grandes complexos familiares. As confrarias religiosas, na região das minas, serviram para canalizar esta competição, impedindo que se perdesse no mais desbragado individualismo e fomentasse a anomia. Graças a elas, formaram-se núcleos urbanos estáveis, defendidos de rivalidades demasiadas entre os felizes possuidores de opulentas jazidas.

As confrarias não se dividiram apenas de acordo com camadas sociais e profissões, mas exprimiram também as diversidades étnicas: brancos, mulatos, negros tiveram confrarias diferentes, formando-se nas cidades uma rede complexa de grupos religiosos. As despesas suntuárias que, em tal sociedade, serviam de fundamento para a aquisição de prestígio, tornaram-se

muito mais importantes ao nível das confrarias do que ao nível individual, o que equivale a dizer que foram canalizadas do segundo para o primeiro nível. Construir igrejas de acôrdo com "riscos" originais, ricamente decoradas em seu interior, foi o modo encontrado para exprimir a competição entre as confrarias; as procissões foram também ocasiões de fundas disputas ostentórias⁽²⁰⁾.

Todavia, a composição da religião pròpriamente não variou; nestas cidades, Catolicismo oficial e Catolicismo popular de origem ibérica foram dominantes, parecendo coexistir de maneira semelhante ao que se observava nas cidades do Reino. Como nas cidades portuárias, as confrarias em geral se opuseram ao Catolicismo oficial; diretórios eleitos entre seus membros manifestaram independência com relação à hierarquia eclesiástica, chegando a travar luta tôdas as vêzes que esta pretendeu impor-lhes modelos mais ortodoxos. Assim as confrarias, inconscientemente embora, pareciam sempre servir de apoio ao Catolicismo popular. O que aconteceu aos cultos africanos nessas cidades? Não temos informações a respeito; a falta de informações, indicativa de fraqueza dos mesmos, é sintoma de que não teriam vicejado com suficiente fôrça para serem registrados com freqüência nos documentos da época a ponto de chamarem a atenção dos historiadores. Todavia, nada podemos conjecturar a respeito. É

possível que a trama vigorosa das confrarias, impondo-se também aos escravos e fornecendo-lhes uma estrutura religiosa relativamente firme, com canais internos de acensão social; fazendo-lhes encontrar um enquadramento mais definido e coerente no conjunto urbano, tivesse diluído os cultos africanos. Ou a estrutura administrativa, a vigilância do governo e sua polícia, muito mais vigorosos nas cidades da região das minas, tivessem possibilitado contra êles uma ação repressiva mais poderosa do que nas cidades administrativas e portuárias, de estrutura administrativa bastante frouxa e de atividade policial pouco marcada.

Assim, apresentavam-se as cidades da região mineradora muito mais homogêneas do ponto-de-vista religioso do que suas congêneres ligadas à monocultura. A maior riqueza das cidades da região das minas, — em contraste com estas últimas que eram cidades pobres, — se refletia no maior poder das múltiplas confrarias diminuindo a influência do Catolicismo oficial. A competição e segregação resultantes da divisão em confrarias, que representavam etnias, ofícios, níveis de fortuna, condição livre ou escrava, de variado tipo, pareciam dever acentuar estas diferenças levando os grupos quase à luta. Mas êste aspecto de contenda parece ter sido bastante superficial. A aparente disputa exacerbada cobria uma forma de integração peculiar àquelas cidades, que se

fazia através e por meio de oposições dos citados grupos; e estes grupos, como já se disse, anulavam os efeitos nocivos de um excessivo desenvolvimento de individualismo, canalizando as lutas para a área da ostentação religiosa. Afinal de contas o Catolicismo era praticamente um só, — o Catolicismo popular, — e se superficialmente as confrarias se degladiavam, na verdade não encontravam na religião elementos divergentes a que se apegassem para realmente diferir. Nas cidades mineradoras, a função profunda das confrarias parece então ter sido a de ligar, dentro da mesma fé, a complexidade de grupos e de conjuntos heterogêneos de população, que sem ela se teria perdido em inúmeros conflitos. A fraqueza dos cultos africanos contribuiu para a maior homogeneidade religiosa. E como a predominância era do Catolicismo popular, este teve condições de se perpetuar muito mais, em todas as camadas sociais, constituindo uma das características da região.

Nas zonas de criação e de pequena agricultura de subsistência, a estrutura social se apresentou muito mais fluida e homogênea sem as diferenças hierárquicas internas das grandes propriedades monocultoras e dos centros urbanos, nem suas diversidades étnicas e profissionais. Os escravos foram pouco numerosos nestas zonas; não eram necessários para o cuidado com os animais, e não eram acessíveis aos pequenos lavra-

dores, que não dispunham de meios pecuniários para adquiri-los. Tratava-se de zonas pobres; a pecuária nunca deu os lucros das grandes monoculturas, impondo então aos criadores um gênero de vida sóbrio e mesmo rústico. Assim, nas regiões em que houve associados criadores e pequena agricultura, o desnível econômico entre uns e outros não foi de molde a separá-los radicalmente. A diferenciação social se fez predominantemente entre grupos de famílias, no interior dos quais não se notava a hierarquia sócio-econômica marcada que existia dentro das propriedades monocultoras; a solidariedade familiar, excepcionalmente intensa, amenizava e mesmo apagava divergências internas por acaso trazidas pelas diferenças econômicas. Nas zonas em que só existiu agricultura de subsistência — menos ricas ainda do que as de pecuária, — a homogeneidade estrutural foi total, podendo-se falar em estrutura igualitária no interior dos grupos de vizinhança, que eram os grupos por excelência destas regiões.

Característica destas áreas foi a falta de padres, por um lado; por outro lado, provirem os habitantes em geral de camadas populares portuguesas; os que já vinham abastados de Portugal, ou com algum capital, instalavam-se monocultores pois possuíam recursos para adquirir escravos; ficavam criação e pequena agricultura para os colonos pobres. Ora, era este tipo de população que, em Portu-

gal, constituía o suporte do Catolicismo popular. Por isso pôde ali a religião ibérica das camadas inferiores se implantar e vicejar nas zonas de pecuária e agricultura de subsistência, sem ser contrariada por outros tipos de Catolicismo, ou por cultos de origem diversa; constantemente revigorada pela chegada de novos colonos não se desvirtuou sobremaneira. O Catolicismo popular desabrochou e se expandiu pois nestas áreas. Porém devido a um relativo isolamento com relação a outras fontes religiosas, evoluiu por assim dizer sôbre si mesmo, e foi pouco a pouco se diferenciando nalguns pontos de seu irmão mais velho ibérico⁽²⁷⁾.

Assim, por exemplo, enquanto em Portugal párcos e vigários nas aldeias representavam a religião oficial, nas regiões de pecuária e de pequena agricultura de subsistência se criaram espontâneamente agentes do culto que os pudessem substituir, encarregando-se de orientar as cerimônias e de transmitir conhecimentos religiosos; trata-se de leigos que ou eram mais versados na religião popular, ou mostravam decidido pendor para as funções religiosas, a elas dedicando espontâneamente sua existência. "Beatos" no norte do País, "monges" no sul, assim se chamaram os indivíduos que tinham abandonado tôdas as atividades profanas pelas religiosas; capelães, rezadores, "puxadores de novena" eram aquêles que, tendo um bom conhecimento dos rituais, agiam em deter-

minados momentos litúrgicos apenas, mas não consagravam tôda a sua vida a tais funções. Os conhecimentos de que tais indivíduos eram portadores, aliados à sua maior ou menor imaginação criadora, foram elementos que agiram tanto na continuidade dos traços religiosos vindos do Reino, quanto em sua modificação; esta, porém, não foi tão grande que tornasse diferentes as zonas do ponto-de-vista de culto e crença, muito pelo contrário⁽²⁸⁾, a homogeneidade entre zonas separadas por grandes distâncias e dotadas de parcos meios de comunicação foi notável.

A fluidez da estrutura e organização dos grupos, nestas regiões, dentro dos quais não havia distâncias sociais marcadas, todos êles uniformes na sua composição interna e posições sociais, é paralela à fluidez da estrutura religiosa, à qual faltava o fator primordial de estruturação, isto é, a existência *in loco* de representantes da hierarquia eclesiástica; assim não vicejou nessas áreas o Catolicismo oficial. Por outro lado, a falta de escravos impedia a implantação de cultos africanos. O Catolicismo popular, sem influências estranhas, conservou-se muito mais próximo do Catolicismo popular português. E, como aquelas áreas geográficas eram também áreas de êxodo para as concentrações urbanas, alimentaram nestas um Catolicismo popular já reinterpretado e vivido em termos brasileiros. As zonas de pecuária e

de pequena agricultura de subsistência se constituíram em depósito e reservatório de elementos religiosos tradicionais e arcaicos portugueses e brasileiros. Não havendo heterogeneidade nem sócio-econômica, nem religiosa, não teve a religião nestas áreas nenhum papel diferenciador; pelo contrário, sua função foi básica e predominantemente uma função integradora, servindo para dar um pouco mais de consistência à fluidez dos grupos, uma vez que lhes impunha a total uniformidade de crenças, de culto e de ritual.

Com relação ao Catolicismo misturado às crenças aborígenes, as referências que possuímos ou são muito antigas, dos primeiros tempos da colonização, ou são mais recentes, a partir da segunda metade do séc. XIX e neste caso localizadas numa região, a Amazônia. Na primeira fase citada, a aculturação foi em grande parte iniciada e fomentada pelos sacerdotes católicos, especialmente os jesuítas. Em seu afã de converter os pagãos, atraindo-os ao mesmo tempo para a nova religião, foi norma conservarem tanto quanto possível elementos aborígenes, procurando até mesmo tradução para a terminologia do culto católico em língua indígena⁽²⁹⁾. Temos então um sincretismo que se processa entre o Catolicismo oficial e as crenças indígenas, mas sincretismo dirigido, ao contrário do que se observou com os cultos africanos, em que a mistu-

ra se fazia com o Catolicismo oficial e era espontânea. Mas se uma certa interpenetração parece ter-se dado nas aldeias jesuítas, promovendo até o aparecimento de novos cultos com elementos de ambas as religiões, — as famosas Santidades⁽³⁰⁾, — desapareceram sem deixar vestígios quando a população branca se tornou predominante tanto do ponto-de-vista cultural, quanto também e principalmente do ponto-de-vista quantitativo.

A fácil incorporação dos mestiços e caboclos entre os brancos da camada superior incrementou extraordinariamente, de um lado, o aumento demográfico e, de outro lado, a perda de elementos culturais indígenas. Sendo os brancos o grupo dominante, os filhos mestiços buscavam se identificar antes com a cultura dos pais do que com a cultura considerada inferior das mães. Por outro lado, desde que terminou o sistema de relações de aliança entre portugueses e indígenas, reinante nos primeiros tempos, e os índios foram sendo transformados em escravos, a fuga para as florestas se intensificou, determinando as famosas entradas para os longínquos sertões a fim de que os colonos pudessem se abastecer de mão-de-obra sem recorrer aos africanos, muito caros. Porém, a iniciativa das entradas não se revelou muito vantajosa, sendo pouco a pouco abandonada. Assim, o contingente de práticas e crenças indígenas, que parecia dever formar uma parte

importante de um culto híbrido, católico e indígena ao mesmo tempo, foi aos poucos desaparecendo sem deixar vestígios importantes. Onde perdurou foi na Amazônia, mas misturado com o Catolicismo popular; porém os estudos ali efetuados, muito mais recentes, não dizem respeito à época de que nos ocupamos⁽³¹⁾.

Podemos dizer então que, tendo havido certo sincretismo do Catolicismo oficial com crenças indígenas no início da colonização, não vingou êle a ponto de influenciar sobremaneira quer o Catolicismo oficial, quer o popular (exceção feita da Amazônia), nem a ponto de formar religiões novas. Acreditamos que a posição social privilegiada dos mestiços, que eram sempre homens livres, quando comparada com a dos mulatos mesmo quando estes também eram livres (o que não era o caso, na maioria das vezes), contribuiu bastante para que religião aborígene e Catolicismo não se tivessem interpenetrado, do mesmo modo como se deu com êste e religiões africanas. Hipótese que, naturalmente, terá de ser testada por pesquisas convenientes.

Em tôda esta análise, jogamos apenas com alguns dos tipos definidos por Thales de Azevedo: o Catolicismo oficial, o Catolicismo popular, o Catolicismo híbrido de cultos negros, o Catolicismo mestiçado de crenças indígenas. Ficaram de fora o Catolicismo cultural, o Catolicismo associado ao Espi-

ritismo e à umbanda. No caso destes dois últimos, a razão é óbvia: de origem mais próxima de nós, não podem aparecer quando nos referimos aos tempos coloniais. Quanto ao Catolicismo cultural dos incréus, não temos notícia de que existisse de maneira a abranger um grupo definido, ou um conjunto; teria sido próprio de uma ou outra personalidade apenas, naquele período. Numéricamente terá alguma importância talvez somente a partir da segunda metade do século XIX.

A tentativa que efetuamos de ligar os tipos de Catolicismo, definidos por Thales de Azevedo a partir de sua composição e do comportamento dos fiéis, às camadas e grupos sociais que existiam no Brasil durante a Colônia e princípio do Império, mostram que são adequados à nossa realidade nesse período. Porém, verifica-se também que os tipos não estão presentes nem em tôdas as regiões sócio-econômicas, nem em tôdas as camadas sociais, nem em todos os grupos étnicos ao mesmo tempo. Nas regiões são encontrados geralmente dois ou mais tipos, desde que exista complexidade étnico-cultural e, principalmente, estratificação social definida. As únicas regiões em que há homogeneidade religiosa são as da pecuária e da agricultura de subsistência, em que também a estrutura social é a mais simples, a mais fluida, a mais homogênea. Havendo superposição de camadas sociais ou de grupos étnicos, surge sempre

uma diversificação religiosa. Esta nos parece, pois, diretamente ligada à complexidade da estrutura social. Maneira interessante de testar esta hipótese seria verificar se, na atualidade, quando nossa estrutura sócio-profissional atingiu um grau de complexidade inteiramente inexistente na época estudada, a diversificação religiosa teria ou não seguido sua heterogeneidade crescente.

Também as relações entre os tipos de Catolicismo são diversas conforme a posição que o grupo ou camada ocupa na hierarquia social. Levantamos, assim, a hipótese da variação do Catolicismo da camada intermediária conforme esta se encontre unida à camada dominante nas regiões de monocultura, e sobreposta a uma camada inferior de escravos muito desvalorizada socialmente porém numericamente muito forte; ou então se veja pressionada de um lado pela firme estruturação dos cultos africanos e de outro por uma presença mais compacta da hierarquia católica. No primeiro caso, a camada intermediária reage contra os cultos africanos apegando-se ao Catolicismo popular e mantendo-o; no segundo caso, atacada de cima e de baixo, perde seu Catolicismo popular a vitalidade e entra em diluição. O mesmo se poderia fazer com cada uma das situações analisadas; porém seria repetir o que atrás já descrevemos. Tudo isto indica a necessidade de, ao se estudarem tipos de religião, verificar tam-

bém a que camadas sociais, grupos étnicos ou outros estão eles ligados e que posição ocupam os crentes na estrutura social existente, a qual precisa então também ser definida. O que tentamos para o passado seria da mais alta importância que fosse estendido à atualidade, para se ter uma visão mais completa dos Catolicismos brasileiros.

PROCEDIMENTO

Num de seus trabalhos, defendeu Thales de Azevedo a necessidade de uma abordagem do Catolicismo brasileiro "com ênfase em elementos qualitativos e tipológicos", que "permitisse traçar um quadro unificado do Catolicismo brasileiro, distinguindo os componentes funcionais desse complexo sociológico" (32). O procedimento que lhe parece mais frutífero é o dos *tipos ideais* de Max Weber, pois alcança a "visualização do Catolicismo brasileiro como um complexo empiricamente observável de vários Catolicismos, ou seja, de diversas expressões da religiosidade católica" (33).

Cumprir avaliar em que medida a análise realizada o foi de acordo com os moldes propostos pelo mestre alemão, ou em que medida ficou fora deles, não passando da aplicação de um simples espírito de ordem e de classificação, sem operar com relação ao real o que Pierre Bourdieu chama de *ruptura*, a qual "caracteriza o verdadeiro espírito científico moderno" (34). A

ciência sociológica tradicional, que conserva muito de uma sociologia espontânea, isto é, de apreendido imediatamente do concreto ou do real, não vai além dos simples levantamentos de dados por não possuir meios adequados de trabalho; assim, por exemplo, no caso que nos ocupa, a constatação de que "o Brasil é o maior país católico do mundo"; o estudo comparativo de estatísticas para desvendar qual a proporção de católicos e de outras religiões; as pesquisas para verificar nas paróquias quantos católicos vão à missa, quantos comungam, etc., etc., se enquadram numa sociologia tradicional. Não se afastam do real nem da linguagem comum, mas ao contrário professam uma adesão estreita ao primeiro. Seus resultados apenas dão uma idéia muito longínqua e falaciosa do concreto que pretendem refletir.

Max Weber advoga um procedimento de ruptura para com o realismo aparente desta abordagem, já que seus tipos ideais não foram feitos para representar o real, mas devem ser "relativamente vazios de conteúdo no que diz respeito à realidade histórica concreta", tendo "o caráter de uma *utopia* que é obtida acentuando-se *pelo pensamento* determinados elementos da realidade" (35). O tipo ideal é obtido "acentuando-se unilateralmente *um ou vários pontos-de-vista* e encadeando uma multidão de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que são encontrados ora em

grande número, ora em pequeno número e mesmo algumas vezes não são absolutamente encontrados"; são eles ordenados "segundo os pontos-de-vista precedentemente escolhidos unilateralmente, para formar um *quadro de pensamento* homogêneo. Em lugar algum poderá ser empiricamente encontrado o referido quadro em sua pureza conceitual: o quadro é uma utopia. O trabalho histórico terá por tarefa determinar em cada caso particular a aproximação ou o afastamento da realidade com relação a este quadro ideal". Como exemplo de sua maneira de agir, diz ainda Max Weber que, se estivermos estudando a economia urbana, esta deve ser definida como ficou acima exposto e em seguida cumpre determinar "em que medida será possível atribuir, por exemplo, no sentido conceitual, a qualidade de "economia urbana" às condições econômicas de uma cidade determinada" (36).

Thales de Azevedo efetuou cortes na realidade católica brasileira, de maneira a definir diversos tipos de Catolicismo. Os tipos que delineou não são encontrados em estado de pureza em nenhum grupo social brasileiro; trata-se de definições em que certas qualidades do real foram acentuadas, como determina Max Weber. Assim, o católico formal brasileiro conserva em seu comportamento algo do Catolicismo popular, do Catolicismo híbrido, de outras formas de Catolicismo, além de

traços de Protestantismo e de outras religiões não abordadas neste trabalho, já que durante toda a sua vida banhou numa atmosfera religiosa formada por multiplicidade de cultos associados de diversas maneiras. Porém, o autor acentuou unilateralmente alguns dos traços do Catolicismo formal — conhecimento da doutrina, frequência aos sacramentos, obediência à hierarquia, — que são ressaltados para que se possa distingui-lo dos outros tipos. Os tipos criados por Thales de Azevedo são tipos ideais no sentido de que abstrações foram feitas de uma série de seus aspectos, conservando-se aqueles considerados significativos para o trabalho que o autor deseja fazer.

Procuramos, em seguida, verificar qual “a aproximação ou o afastamento da realidade com relação a este quadro ideal”⁽³⁷⁾, cotejando-o com a estrutura sócio-econômica da sociedade brasileira no período Colônia e início do Império. Também o fizemos sem conservar a complexidade dos diversos aspectos abordados, mas abstraindo alguns deles para que os outros, aparecendo então como essenciais, apresentem uma relação causal adequada com relação à sua ação significativa, — para utilizarmos expressões weberianas, — e seja possível chegar a hipóteses. Assim pusemos em evidência, por exemplo, a situação intermediária do que se poderia chamar “camada popular”, comprimida entre a camada su-

perior e a camada escrava, a fim de que, associando-a com o Catolicismo próprio da mesma camada, pudéssemos formular uma hipótese a respeito do tipo deste e do tipo de associação que mantém com os outros. Permanecemos dentro da linha proposta por Thales de Azevedo, — uma linha weberiana, — pois lidamos com grupos étnicos, camadas sociais e estruturas sócio-econômicas regionais, definidas pela acentuação de alguns de seus caracteres, como preconiza o sociólogo alemão, e sem levar em consideração a complexa totalidade dos mesmos.

Citemos um trecho de Max Weber a fim de, pela comparação com as definições de Thales de Azevedo e nossas descrições, se verifique se realmente o mesmo procedimento foi seguido; depois de ter definido as cinco grandes religiões cuja moral econômica vai analisar, Max Weber liga-as aos grupos e camadas sociais que agem como suportes: “O Confucionismo era a ética social de eclesiásticos que recebiam prebenda, eclesiásticos literariamente cultos e impregnados de racionalismo. Quem não pertencesse a esta camada *cultivada* nada era. A ética social religiosa (ou se quiserem irreligiosa) deste estrato influenciou o modo de vida chinês, ultrapassando de longe os limites do próprio estrato. Em compensação, o Hinduísmo antigo foi veiculado por uma casta hereditária de letrados, livres

de qualquer encargos, e desempenhando um papel pastoral e ritualístico junto aos fiéis e às comunidades. Esta casta, que representava o centro fixo em torno do qual se articulava a estrutura das diversas ordens, marcava assim com seu caráter particular o sistema social. (.) O Budismo foi difundido por monges mendigos e vagabundos, contestatários em relação ao mundo e resolutamente contemplativos. Somente eles eram membros da comunidade no sentido pleno do termo, todos os outros eram leigos, isto é, inferiores do ponto-de-vista religioso. (.) Em seu início, o Islã era a religião de guerreiros conquistadores, ordem cavaleiresca de cruzados disciplinados, não apresentando porém o ascetismo sexual de seus homólogos cristãos da época das cruzadas (.) A partir do exílio, o Judaísmo foi a religião de um povo de *párias burgueses*, — veremos mais longe o significado deste último termo. (.) O Cristianismo, finalmente, começou sua carreira como doutrina de artezãos itinerantes. Em todos os períodos de seu desenvolvimento exterior e interior, tanto na antigüidade quanto na Idade Média e no período do puritanismo, foi sempre uma religião especificamente urbana e, antes de mais nada, burguesa” (38).

Como se vê, Max Weber liga imediatamente o tipo de religião ao grupo ou sociedade em que é encontrado e que lhe é

correlato. Em nosso trabalho, se analisou em primeiro lugar a tipologia de Catolicismos brasileiros por Thales de Azevedo e, em segundo lugar, foi buscada por nós a camada social, grupo étnico ou região sócio-econômica a que se ligavam os tipos. Houve assim dois momentos do trabalho: no primeiro, a formação dos tipos por Thales de Azevedo; no segundo, a ligação de alguns dos tipos às variadas estruturas sócio-econômicas e étnicas do passado brasileiro, também analisadas como abstrações. A ruptura com a realidade foi então dupla. O fato do trabalho que Max Weber fizera sozinho, se ter fragmentado em nosso caso entre duas pessoas não invalida o procedimento, que foi razoavelmente seguido.

Enquanto Max Weber apresenta o resultado acabado de anos de pesquisa e de análises, apenas efetuamos nós uma primeira tentativa, que pode ser utilizada como hipótese para futuras verificações. Assim, análises e comparações sucessivas precisarão ainda ser feitas e permitirão definir com clareza muito maior os diversos tipos de Catolicismo brasileiro em suas relações com os variados grupos, etnias, camadas e regiões sócio-econômicas brasileiras, também convenientemente definidas. Só assim “o dado é conquistado contra a ilusão do saber imediato”, para utilizarmos a expressão de Pierre Bourdieu (39), — o saber imediato sendo consti-

tuído pelas afirmações do tipo "Brasil maior país católico do mundo", e pelas constatações ingenuamente buscadas nos dados estatísticos, como já dissemos atrás.

Poder-se-á perguntar se a construção cada vez mais refinada de tipos ideais não redundaria finalmente em simples jôgo intelectual, pois abstrações as mais diversas podem ser efetuadas para sua criação. Com isto também se preocupou Max Weber, observando que "não se pode jamais decidir *a priori* se se trata de um puro jôgo intelectual ou de uma construção de conceitos fecunda para a ciência. Aí também não há outro critério de avaliação do que o conhecimento eficiente das relações entre os fenômenos concretos da cultura, de seu condicionalmente causal e de seu *significado*. Por conseguinte, a construção de tipos ideais abstratos não entra em linha de conta como finalidade, e sim unicamente como *meio* de se alcançar o conhecimento" (40).

Nossa tentativa de aproximar os tipos ideais do Catolicismo brasileiro, construídos por Thales de Azevedo, de um quadro da realidade brasileira no período Colônia e início do Império vale como uma primeira verificação de que não se tratou de simples jôgo intelectual para o autor, e sim de criação fecunda de conceitos apropriados ao tipo de realidade, tanto religiosa, quanto sócio-econômica e étnica, que desejávamos compreender.

Da análise até aqui efetuada, resultou um quadro muito mais complexo do que o imediatamente colhido pela percepção, pela vivência ou pelas simples indagações estatísticas. Os Catolicismos delineados não são diferentes apenas na composição e na qualidade de seus elementos, ou no comportamento dos fiéis. São diferentes também, — e principalmente, — por se prenderem a subsociedades regionais diversas, a camadas e grupos sociais diferentes, exprimindo diversos tipos de religiosidade, mantendo entre si relações diversas, — juxtaposição, interpenetração, paralelismo, oposição, — e engajados em processos diferentes, — sincretismo, desaparecimento, conservação.

Ressaltamos que, para explicar o que foi feito e que lugar este trabalho ocupa no quadro da sociologia atual, falamos em "procedimento" e não em "metodologia". A utilização da metodologia weberiana implicaria numa prévia análise sociológica e filosófica do pensamento do autor, numa caracterização de seus pontos-de-vista básicos, que não cabem no âmbito deste trabalho. O "procedimento" se situa não ao nível das indagações teóricas e da crítica de princípios, mas ao nível da apreensão e da análise científica de determinado objeto, mostrando os passos a serem seguidos para efetua-las. Foi o que fizemos. Nosso método não é o weberiano, já que buscamos, em nossos tra-

balhos sociológicos, algo mais do que simplesmente a compreensão do real; porém o fato de não seguirmos o método do sociólogo alemão não impede que utilizemos o mesmo procedimento de análise por êle criado para o estudo da realidade social.

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

- 1 Azevedo, 1969, p. 118.
- 2 Id., 1953, p. 253.
- 3 Id., *ibid.*, p. 254.
- 4 Id., 1963, p. 353.
- 5 Id., *ibid.*
- 6 Id., 1964, p. 1.
- 7 Id., *ibid.*, p. 5.
- 8 Id., 1969, p. 120.
- 9 Id., 1953, p. 268.
- 10 Id., 1969, p. 122.
- 11 Id., *ibid.*
- 12 Id., *ibid.*, p. 123.
- 13 Id., *ibid.*
- 14 Id., 1964, p. 5.
- 15 Id., 1963, p. 355.
- 16 Id., 1969, p. 121.
- 17 Id., 1963, p. 361.
- 18 Id., *ibid.*, p. 355.
- 19 Macyama, 1967.
- 20 Weber, cit. in: Bourdieu, Passeron & Chamboredon, 1968, p. 282.
- 21 Rops, 1953, p. 434.
- 22 Bastide, 1951, p. 555.
- 23 Utilizamos aqui sertão no sentido amplo da palavra, designando tôdas as regiões longinhas e mal conhecidas do País, e não designando especificamente uma zona determinada.
- 24 Andrade, 1963. — Queiroz, 1950.
- 25 Bastide, 1960. Id., 1961.
- 26 Machado, 1969. — Salles, 1963.
- 27 Queiroz, 1968.
- 28 Id., 1958. — Id., 1967.
- 29 Azevedo, 1959.
- 30 Calazans, 1952. — Queiroz, 1965.
- 31 Galvão, 1955. — Wagley, 1957.
- 32 Azevedo, 1969, p. 121.
- 33 Id., *ibid.*
- 34 Bourdieu, Passeron & Chamboredon, 1968, p. 52-3.

- 35 Weber, cit. in: Bourdieu, Passeron & Chamboredon, 1968, p. 280-1.
 36 Id., *ibid.*, p. 281-2.
 37 Id., *ibid.*, p. 282.
 38 Weber, 1960, p. 9.
 39 Bourdieu, Passeron & Chamboredon, 1968, p. 35.
 40 Weber, cit. in: Bourdieu, Passeron & Chamboredon, 1968, p. 282.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Manoel Corrêa de. *A Terra e o Homem no Nordeste*. São Paulo, Brasiliense, 1963.
- AZEVEDO, Thales de. Catholicism in Brazil, a personal evaluation. *Thought*-New York, Fordham University, 28 (109) 1953.
- . "Catequese e Aculturação". In: ———. *Ensaio de Antropologia Social*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, Liv. Progresso, 1959.
- . Problemas Metodológicos da Sociologia do Catolicismo no Brasil. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, 14, 1963 (nova série).
- . "Les Tâches de la Sociologie de la Religion au Brésil". [Rapport présenté au Congrès de Pro Mundi Vita. Louvain, sept., 1964].
- . Catolicismo no Brasil? *Vozes*. Petrópolis, 63 (2) 1969.
- BASTIDE, Roger. "Religion and the Church in Brazil". In: SMITH, T. Lyon & MARCHANT, Alexander, ed. *Brazil, portrait of half a continent*. New York, The Dryden Press, 1951.
- . *Les Religions Africaines au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- . *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1961.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, J.C. & CHAMBOREDON, J.C. *Le Métier de Sociologue*. Paris, Mouton-Bordas, 1968. Liv. I.
- CALAZANS, José. *A Santidade de Jaguaripe*. Salvador, s.c.p., 1952.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1955.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Barroco Mineiro*. São Paulo, Perspectiva, 1969.
- MAYEAMA, Takashi. "O Imigrante e a Religião". [Tese apresentada à Escola de Sociologia e Política de São Paulo, 1967. mimeo.]
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. A Estratificação e a Mobilidade Social nas Comunidades Agrárias do Vale do Paraíba, entre 1850 e 1888. *Revista de História*. São Paulo, 1 (2) 1950.
- . A Dança de São Gonçalo; fator de homogeneização social numa comunidade do interior da Bahia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, 6 (1) 1958.
- . *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus, 1965.
- . O Bumba-meu-boi; manifestação de teatro popular no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, Universidade, (2) 1967.
- . O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo, Universidade, (5) 1968.
- ROPS, Daniel. *L'Église des Temps Barbares*. 101e. ed. Paris, Arthème Fayard, 1953.
- SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 1963.
- WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1957.
- WEBER, Max. La Morale Économique des Grandes Religions. *Archives de Sociologie des Religions*. Paris, (9) 1960.