

Sociologias

Sociologias

ISSN: 1517-4522

revsoc@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Brasil

Steil, Carlos Alberto; Herrera, Sonia Reyes
Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo
Sociologias, vol. 12, núm. 23, enero-abril, 2010, pp. 354-393
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86819547013>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo¹

CARLOS ALBERTO STEIL*
SONIA REYES HERRERA**

Resumo

O presente artigo faz uma revisão crítica da gênese e desenvolvimento dos estudos sobre catolicismo na área de ciências sociais no Brasil, tomando como eixo a tensão entre tradição e modernidade. Questiona o lugar do tradicional atribuído ao catolicismo nos escritos que o situam no pólo da tradição a partir do século XX. Ao mesmo tempo, procura mostrar que, desde uma perspectiva das teorias da prática, o catolicismo se apresenta permeável à modernidade, adequando-se ativamente à nova paisagem religiosa que se estabelece no país com o processo de secularização e diferenciação religiosa. Busca, ainda, apontar para os limites das abordagens teóricas que associam o catolicismo a um “Brasil encantado”, as quais têm servido de pano de fundo para ressaltar os valores de uma nova ordem moderna que se estabelece como o contraponto de um passado imaginado que precisa ser superado. Na esteira dessa crítica teórica, o artigo apresenta, em ordem cronológica, uma seleção de autores e escritos que marcaram os estudos do catolicismo no país.

Palavras-chave: Catolicismo. Ciências sociais. Modernidade. Tradição. Mudança social e conversão.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

** Professora de Sociologia da Universidad de Valparaíso – Chile.

1 Parte significativa da revisão bibliográfica do artigo tem como referência a tese de doutorado de Sonia Elizabeth Reyes Herrera (2004). A tese foi orientada por Enno Dagoberto Liedke Filho, com a co-orientação de Carlos Alberto Steil, e defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS.

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393



Um olhar sobre a paisagem religiosa brasileira deixa transparecer mudanças significativas nos últimos anos tanto no meio rural, onde as capelinhas de beira de estrada vão dar lugar aos pequenos templos de diversas denominações pentecostais, quanto nos centros urbanos, onde as catedrais católicas e as igrejas paroquiais disputam em ostentação com novos e modernos templos neopentecostais. Esta impressão visual, por sua vez, é reforçada quotidianamente por notícias da mídia que destacam o crescimento dos evangélicos e a perda da hegemonia do catolicismo no interior do campo religioso brasileiro. A favor desta imagem concorrem os dados estatísticos dos últimos censos que constata a evasão constante de fiéis católicos para as religiões pentecostais e para os “sem religião”². Mas, se esta observação da paisagem religiosa e os dados estatísticos apontam para um descompasso entre o catolicismo e as tendências dominantes de configuração atual do campo religioso brasileiro, pesquisas etnográficas focadas nas práticas e experiências chamam a atenção para processos internos ao próprio catolicismo que estariam conferindo-lhe um novo vigor, disputando com os evangélicos a mobilização de multidões em performances rituais, assim como a ocupação de espaços na mídia. Ou seja, se desde uma perspectiva geral pode-se observar que o catolicismo perde sua hegemonia, enquanto um sistema religioso e moral dentro da sociedade brasileira, no âmbito das práticas ele se renova, configurando-se como um locus, entre outros, de produção de sentidos e crenças para indivíduos e grupos que encontram aí um contexto adequado para a experiência religiosa e moral.

2 A tabela abaixo vai mostrar uma tendência de crescimento dos protestantes e dos “sem religião” e um decréscimo dos católicos.

	1980	1991	2000
Católicos	89%	84%	74%
Protestantes	4%	9%	15%
Sem Religião	1%	4,8%	7%

Fonte: IBGE (Censo 1980/1991/2000).

Catolicismo e modernidade

O sociólogo Ulrich Beck, em uma entrevista dada a Johannes Willms e publicada em livro com o título *Liberdade ou capitalismo*, define o momento histórico atual como de passagem da Primeira Modernidade para a Segunda Modernidade (BECK, 2003). Já nas últimas páginas da entrevista, Beck (2003, p. 209), ao mesmo tempo em que reconhece a inadequação da Igreja Católica para lidar com a Primeira Modernidade, vê nessa mesma instituição, “pela sua memória e pela sua bagagem, pela sua noção de organização – tenhamos a serenidade de dizê-lo, com certa ousadia: pela sua ideologia...”, um global player muito bem preparado para atuar, ao lado de agentes globalizados mais novos, como as ONGs, na Segunda Modernidade. Continua o autor:

Em resumo a Igreja Católica é uma resposta pré-moderna para a Segunda Modernidade. Com mais cautela: ela talvez possa extrair de sua memória pré-moderna formas de organização, idéias, respostas para a Segunda Modernidade e, desse modo, oferecer algo que muitos consideram indispensável para a ação e o pensamento nas condições de globalidade (BECK, 2003, p. 210).

Por outro lado, o mesmo autor chama a atenção para o perigo da Igreja Católica de se transformar “em um zumbi nos países centrais do Ocidente”, e completa a mesma afirmação dizendo que “em parte ela já se transformou” (BECK, 2003, p. 213).

Gostaríamos de chamar a atenção para a ambivalência a que Beck chega em sua reflexão sobre o papel da Igreja Católica enquanto instituição inserida no contexto de globalização e depositária de uma memória e de uma bagagem pré-moderna (ideologia, crenças, modelo de organização). Uma ambivalência que resulta da própria perspectiva analítica do autor num contexto em que a orientação predominante parece ser a de tomar a modernidade como um processo universal e homogêneo

que se realiza como destino inexorável, ainda que comporte etapas sucessivas e diferenciadas no seu transcurso histórico e cronológico. Nessa perspectiva, a Igreja Católica – poder-se-ia estender sua referência para o próprio catolicismo, na medida em que esses termos estão inextricavelmente articulados – aparece como uma sobrevivência de um momento pré-moderno capaz, inclusive, de aportar respostas do passado para um presente permanentemente perturbado por uma crise que é constitutiva da modernidade, enquanto projeto incompleto. Enfim, a Igreja Católica, assim como o catolicismo, acaba ocupando, nesse esquema narrativo, lugar semelhante ao que as sociedades primitivas ocuparam na antropologia funcionalista, espelhos invertidos das sociedades complexas.

Esse esquema narrativo, que serviu para legitimar, em termos ideológicos, a dominação dos países centrais do capitalismo ocidental sobre as suas colônias de além-mar, em alguma medida, também serviu para elaborar, nos países colonizados, as narrativas nacionais que visavam justificar a necessidade de transformações internas em vista da sua adequação aos valores modernos e integração subalterna ao sistema capitalista mundial. Ou seja, para ingressar na modernidade do século XIX como nações independentes, os países ocidentais periféricos vão se situar no transfundo de um passado e de uma “cultura pré-moderna”, que urge ultrapassar.

Assim, desde uma perspectiva histórica, o catolicismo, com suas práticas e rituais locais, com seus movimentos devocionais e milenaristas, será situado num passado imaginado de um “feudalismo medieval à brasileira”, fora de lugar e extemporâneo, e tomado como uma forma de ideologia das classes dominantes da sociedade senhorial escravocrata³.

3 Nelson Werneck Sodré, por exemplo, poderia ser citado como um representante dessa primeira perspectiva na medida em que vê na história da burguesia brasileira uma gradual evolução do modo de produção escravista para o modo de produção feudal (SODRÉ, 1976). Já as interpretações que associam o catolicismo à ideologia das classes dominantes foram elaboradas na tese de Pedro Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe* (OLIVEIRA, 1985).

A crença de que uma vez existiu um “país encantado”, que sobrevive nas práticas religiosas das comunidades rurais e nos movimentos milenaristas dos sertões, resulta do movimento romântico de construção de uma identidade nacional que vai imaginar, em retrospectiva, um passado pré-moderno, dominado pelo mito, pelo mágico e pelo sagrado. Essa imaginação idealizada do passado, por sua vez, torna-se essencial para a elaboração de uma narrativa capaz de oferecer à nação brasileira um passaporte de entrada, ainda que subalterna, na ordem capitalista. Uma ordem que tem a ver não apenas com a consolidação de um sistema político fundado sobre a constitucionalidade e a soberania ou com a construção de um parque industrial que incorpore novas tecnologias, mas sobretudo com uma maneira diversa de habitar o mesmo país, com a aquisição de novas sensibilidades, de novas experiências de espaço e tempo, de convivência e violência, de trabalho e lazer, de dor e saúde, de conhecimento e arte.

A perspectiva da modernização parece não conseguir se desvencilhar de uma teleologia que busca identificar nos processos históricos particulares um sentido universal em direção ao desencantamento do mundo e a modernização burocrática da sociedade. Quer classificado entre as religiões da imanência – em oposição às religiões da transcendência que encontrariam no protestantismo sua expressão mais avançada –, quer entre as religiões tradicionais – em oposição às religiões de conversão –, o catolicismo é tomado como uma força de resistência à emergência da autonomia e consolidação da sociedade dos indivíduos⁴. Este lugar ocupado pelo catolicismo resulta em grande medida da própria relação intransigente que a Igreja Católica assume, no século XIX e primeira metade do XX, com a modernidade.

4 As religiões afro-brasileiras podem ser incluídas dentro da categoria das religiões tradicionais. No entanto, como nosso foco aqui é o catolicismo, não vamos nos ocupar das religiões afro-brasileiras a não ser na medida em que elas são um elemento central do sincretismo religioso.

O catolicismo na formação da nação: 1900-1950

Caberia aqui, antes de uma discussão mais sistemática da literatura sociológica que selecionamos sobre catolicismo no Brasil, uma referência a Talal Asad em relação à crítica que ele faz ao conselho que Geertz dá aos estudantes de antropologia que pretendem iniciar seus estudos de religião. Segundo Geertz, esses deveriam começar pela noção de cultura como uma totalidade a priori de significados. Ao propor esse caminho, nos diz Talal Asad, Geertz acaba remetendo os seus estudantes para uma metafísica da religião que, partindo da autonomia dos símbolos e sentidos que se articulam dentro de um sistema religioso particular, a divorcia dos processos de formação histórica. “O estudante de antropologia”, diz Asad (1983, p. 238), “deveria iniciar seu estudo da religião pelas possibilidades e condições sociais da emergência de determinadas práticas e discursos religiosos”. Na esteira deste autor, procuramos articular a produção sociológica sobre o catolicismo no país com as mudanças sociais, políticas e culturais que reconfiguram o campo religioso brasileiro. Mudanças estas que acabam redefinindo a posição do catolicismo na sociedade brasileira, o qual perde a sua posição de religião oficial e dominante diante da diversidade de alternativas religiosas que se apresentam a partir do início do século XX.

A idéia de um campo religioso plural e diversificado, onde cada denominação religiosa possui sua autonomia e identidade, contrasta com a paisagem religiosa anterior, em que o catolicismo encompassava a diversidade dos grupos e tradições que, embora presentes desde a origem da formação histórica da sociedade brasileira, eram como que invisibilizados pelo predomínio católico. Ou seja, antes da diversificação do campo religioso brasileiro, o catolicismo se apresentava como uma meta-religião que incorporava múltiplas tradições de origem européia, indígena e africana. Neste contexto, o sincretismo, que se efetuava na prática cotidiana dos fiéis, acabava sendo subsumido por um modelo religioso hegemônico

que se mantinha e se reproduziu graças a sua relação orgânica com o Estado colonial e monárquico.

Os primeiros trabalhos sobre religião no Brasil, datados no período de 1870 a 1920, como assinala Maria Isaura Pereira de Queiroz, já denunciavam o sincretismo do catolicismo brasileiro como um traço do atraso cultural e social do país. Esta visão, como mostra a autora, era partilhada pelos intelectuais da época e pelo novo clero, formado dentro de uma mentalidade do catolicismo intransigente e romanizado:

a intelectualidade e o clero, em fins do século XIX, entendiam tal variedade de cultos como prova de desenvolvimento cultural, social e econômico retardado do seu país. Nas sociedades civilizadas – julgavam eles – não seriam encontrados esses cultos bárbaros, essas práticas extraordinárias, esses rituais arcaicos, essas cerimônias fora de época que no Brasil faziam as delícias dos etnólogos e dos folcloristas (QUEIROZ, 1988, p. 68).

É neste espírito anti-sincrético, na visão desta mesma autora, que se situa o primeiro estudo científico sobre religião no Brasil, “A celebração da Paixão de Cristo entre os Guaranis” (1842), de José Joaquim Machado de Oliveira, publicado na Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico (periódico fundado em 1838) (QUEIROZ, 1989)⁵. Mas, será na passagem do século XIX para o XX, que tem início um processo mais sistemático de reflexão acadêmica sobre religião, quando sobressai a figura de Nina Rodrigues, médico legista maranhense e professor da Faculdade de Medicina da Bahia, que incorpora em sua atuação na perícia médica uma preocupação com questões raciais e sincréticas. Seguindo o paradigma do século XIX de oposição entre o civilizado e o primitivo (ou bárbaro), Nina Rodrigues destaca a relação evolutiva entre as populações afro-brasileiras e os brancos. Em seu livro *O animismo das religiões afro-*

5 Esse texto aborda o sincretismo entre a religião católica e as práticas e cultos aborígenes numa aldeia guarani, situada nos arredores de São Paulo (QUEIROZ, 1989).

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

brasileiras, segundo Wagner Gonçalves da Silva, “Nina Rodrigues mostrava as influências sociais exercidas pela raça negra no Brasil, por meio do estudo de sua mentalidade religiosa, considerada ‘patológica’, ‘atrasada’ e ‘incapaz’ de manipular ‘as elevadas abstrações’ exigidas pela religião monoteísta” (SILVA, 1993, p. 35)⁶.

Apesar do viés evolucionista de seu pensamento, Nina Rodrigues foi um “chefe de escola”, tendo fixado “os dois pontos de referência do estudo das religiões afro-brasileiras para toda a primeira metade do século XX: o psicologismo e a etnografia” (BASTIDE, 1989, p. 33). A visão de Nina Rodrigues tem sua importância significativa na medida em que, ao evidenciar as relações entre os deuses africanos e os santos católicos ele aproxima as práticas católicas devocionais do primitivo e do exótico que se apresentava como o contraponto do projeto moderno.

A década de 1930 está marcada por dois eventos centrais para a constituição de um campo acadêmico no país. O primeiro refere-se à institucionalização da sociologia, onde se destacam a criação da Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, em 1933, e a Seção de Sociologia e Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1934. O segundo está associado à publicação de três obras que serão consideradas como formadoras do pensamento do brasileiro, a saber, *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre (1933) (FREYRE, 1936), *Evolução política do Brasil*, de Caio Prado Jr. (PRADO JUNIOR, 1975) e *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda (1936) (HOLANDA, 1979). Dos três autores, Gilberto Freyre é quem vai destacar a importância do catolicismo na formação da nação brasileira, como um elemento integrador entre as três raças que vão constituir a cultura brasileira. Nas palavras de Freyre (1936, p. 11),

6 Trata-se de uma obra de divulgação médico-científica, publicada em 1900, em francês, dedicada à Société médico-psychologique de Paris.

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira.

Na esteira das mudanças que se iniciaram na década anterior no pensamento brasileiro, Arthur Ramos publica *O negro brasileiro*, imprimindo um sentido anti-racista e anti-etnocêntrico à cultura e à religião afro-brasileiras (RAMOS, 1940). Principal discípulo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos também era médico legista e dedicou toda sua vida ao estudo dos grupos e culturas africanas no Brasil. Como nos lembra Roger Bastide, embora utilizasse critérios semelhantes aos de Nina Rodrigues no estudo do negro no país, sua visão distinguia-se da do mestre na medida em que se pautava fundamentalmente pelo princípio da relatividade das culturas e do anti-etnocentrismo (BASTIDE, 1989). Em consonância com a perspectiva culturalista de Gilberto Freyre, mas filiando-se à idéia do pensamento pré-lógico das “populações primitivas”, de Lévi-Bruhl, Arthur Ramos faz a crítica ao evolucionismo e passa a ver o sincretismo em termos culturais, e não mais raciais.

As obras dessa primeira metade do século XX têm em comum uma visão do catolicismo como um elemento integrante do “sincretismo religioso”, de forma que não vamos encontrar, nos estudos acadêmicos, até o final da primeira metade do século XX, trabalhos sobre o catolicismo em si. Enquanto um elemento constitutivo e constituinte da cultura brasileira em sua formação sincrética, o catolicismo passa a fazer parte de um discurso putativo da nação brasileira que é elaborado em oposição ao processo de mudança em direção à urbanização e industrialização, segundo o modelo imaginado das nações modernas dos países centrais. As práticas religiosas em si, assim como a experiência dos sujeitos que se encontram envolvidos com elas, estão ausentes desses estudos, uma vez

que a preocupação que os orienta é a de estabelecer um padrão cultural tradicional que funciona como a imagem invertida dos novos valores e práticas que seriam próprios da modernização capitalista.

O catolicismo em contextos de mudança social: década de 1950

O primeiro trabalho acadêmico, com foco exclusivo no catolicismo, vai surgir apenas em 1953, quando Thales de Azevedo publica *Catolicismo no Brasil*⁷ (AZEVEDO, 1955). A proposta do autor era situar os fenômenos religiosos como parte da psicologia coletiva, onde aparecem as concepções populares acerca do sobrenatural e do divino. As manifestações religiosas surgem, assim, como respostas às aspirações e necessidades humanas de ordem psíquica, especialmente relacionadas à busca de segurança e de correspondência afetiva. Sua intenção de fazer uma sociologia que se diferenciaria da perspectiva até então dominante nos estudos sociais parece reforçar nosso argumento de que o catolicismo ocupava o lugar do exótico na narrativa da nação brasileira. Como ele mesmo afirma, tratava-se de assumir uma perspectiva diferente daquela que via as práticas católicas “como coisas pitorescas ou exóticas, ou como aspectos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social poderá se distrair” (AZEVEDO, 1955, p. 7). Mas o próprio Azevedo acaba reduzindo a religião na sua forma popular à função sucedânea de resposta psicológica às aflições humanas.

Pode-se, ainda, salientar no trabalho de Thales de Azevedo a preocupação com a mudança que vinha ocorrendo no período no campo religioso brasileiro no sentido de um início de diversificação. Ao fazer um

7 Esse texto foi publicado originalmente em inglês, na revista *Thought*, da Fordham University, Nova Iorque.

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

levantamento das questões que seriam importantes de serem consideradas pelas ciências sociais, ele elenca

a expansão e as características do protestantismo, do espiritismo, do ocultismo, da teosofia, como as implicações sociais da indiferença religiosa e do próprio ateísmo; do peculiar anti-clericalismo brasileiro; dos sincretismos encarados não somente do lado das religiões africanas e do espiritismo mas do lado do catolicismo; dos surtos de fanatismo e de misticismo em torno de líderes carismáticos, de taumaturgos e até de sacerdotes católicos como o padre Cícero e o padre Antônio de Urucânia (AZEVEDO, 1955, p. 6).

Assim, se Thales de Azevedo pode ser considerado o precursor dos estudos de catolicismo no país, ele também foi o primeiro a levantar a preocupação em relação à diversificação do campo religioso e a necessidade das ciências sociais de investirem em estudos e pesquisas que pudessem dar respostas a essas mudanças.

Outra vertente de estudos sobre o catolicismo que se inicia ainda antes de 1960 é de caráter mais etnográfico e situa-se no âmbito dos “estudos de comunidade”. Esses estudos caracterizaram-se por descrições e interpretações a partir da observação empírica de práticas e rituais religiosos locais, ao mesmo tempo em que procuraram demarcar sua diferença em relação aos estudos do folclore, que são dominantes no período. Assim, o modelo de etnografia que se utiliza será particularmente importante na descrição e interpretação do papel da religião na vida das comunidades estudadas e na constituição dos sujeitos sociais. As práticas, crenças e rituais, na sua complexidade e entrelaçamento com outras dimensões da vida social ganham um lugar de destaque para a compreensão da cultura e da vida da sociedade brasileira. Tendo presente que as comunidades estudadas são constituídas majoritariamente por católicos, decorre que o catolicismo, sobretudo na sua forma popular, concentre especial interesse por parte dos pesquisadores.

Entre os autores que marcaram esse tipo de abordagem do catolicismo, podemos citar dois pioneiros. O primeiro, Eduardo Galvão, em sua tese de doutorado, orientada por Charles Wagley, faz uma descrição detalhada, no estilo etnográfico, dos santos, “visagens”, a “panema” e o boi-bumbá (GALVÃO, 1976). Esse autor vai se tornar uma referência importante para os estudos do catolicismo no Norte do país. O segundo, Emílio Willems (1905-1998), atuou mais no Sul e Sudeste do país. Seu trabalho sobre Cunha, uma comunidade rural no interior do Estado de São Paulo, publicado em 1948 e posteriormente em 1962, sob o título *Uma vila brasileira: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*, desloca o foco dos estudos sobre religião das religiões afro-brasileiras e indígenas para o catolicismo, enquanto religião predominante na comunidade por ele estudada (WILLEMS, 1961). Mas sua contribuição mais importante está no pioneirismo dos seus estudos sobre pentecostalismo, que abrangem Brasil e Chile. Seu livro *Followers of the new faith: culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile* garantiu-lhe um lugar entre os clássicos dos estudos do pentecostalismo na América Latina (WILLEMS, 1967). Seu mérito, em relação aos estudos do catolicismo, foi o de ter chamado a atenção para as semelhanças e conexões entre o catolicismo popular e o pentecostalismo. Sua análise está referida à perspectiva da mudança cultural, onde o pentecostalismo se explica pela sua funcionalidade à inserção dos indivíduos no contexto urbano, como consequência do processo de modernização da sociedade. A esse mesmo processo, Willems associa a perda da hegemonia da religião católica no continente e a instauração do pluralismo religioso.

Na tentativa de fazer um inventário das práticas e sentidos simbólicos e de apresentá-los como um sistema integrado que possui autonomia e coerência interna, acaba-se dissociando essas práticas e esses sentidos das experiências dos indivíduos, assim como das condições materiais e

dos processos sociais que os produziram. Estabelece-se uma relação direta entre o sistema social e a cultura, como se esta fosse o espelho daquele.

Pode-se ainda destacar como um ponto de convergência entre os autores acima referidos a preocupação de associar a religião aos momentos de crise na vida pessoal dos indivíduos e da sociedade. Otávio Ianni, ao fazer um balanço da contribuição desse período ao pensamento sociológico, afirma que é

interessante observar que em vários dos estudos sobre comportamento e representações religiosas está presente a preocupação em compreender as relações desses fenômenos com as situações de crise ou transição nas quais se encontram as pessoas e os grupos sociais (IANNI, 1989, p. 29)

E, nesse esquema, o catolicismo vai aparecer como o pólo da tradição e de resistência à mudança, enquanto as religiões de conversão serão percebidas como a resposta religiosa à crise individual e social. Essa percepção, ao mesmo tempo em que direciona as análises e interpretações dos estudos que procuram dar conta das mudanças que se iniciam no sentido da pluralidade religiosa da sociedade brasileira, também se vê reforçada por esses mesmos estudos.

O catolicismo e os movimentos de resistência à modernização capitalista: 1960-1975

A literatura sociológica sobre catolicismo nos anos 1960 e primeira metade dos anos 1970 vai enfocar os movimentos religiosos de contestação que emergem nos sertões brasileiros na segunda metade do século XIX e se estendem até meados do século XX⁸. O foco aqui se desloca do

8 Convém citar aqui o exaustivo trabalho de revisão crítica e bibliográfica sobre os movimentos religiosos milenaristas realizado por Emerson Giumbelli (GIUMBELLI, 1997).

cotidiano para o extraordinário, do local para o transversal e do espacial para o temporal. O catolicismo aparece então como um movimento depositário de uma tradição e de uma ideologia pré-modernas que vão se expressar em formas políticas de resistência ao capitalismo e suas consequências secularizadoras no campo das práticas sociais. Classificados como milenaristas ou messiânicos, esses movimentos serão associados à violência decorrente do caráter moral e das disposições interiores de indivíduos que não teriam ascendido ao nível da racionalidade moderna que teria alcançado a sociedade brasileira como um processo natural e irreversível.

Os estudos sobre os movimentos messiânicos no catolicismo rural aparecem na década de 1960, no trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz, que vai se posicionar como um divisor de águas entre os estudos eventuais e subsidiários sobre o catolicismo e a sua constituição como um objeto de pesquisa em si. Formada na escola de Bastide, seu livro, *O messianismo no Brasil e no mundo*, publicado em 1965, resultou de uma pesquisa bastante abrangente, iniciada em 1948 (QUEIROZ, 1965). Imprimindo uma perspectiva funcionalista à sua análise, Maria Isaura busca destacar as relações que os grupos messiânicos estabelecem com as instituições sociais e políticas da sociedade inclusiva, em vista de sua adaptação às mudanças que estão acontecendo na sociedade. Seu foco, no entanto, está mais no movimento do que na religião, de modo que a religião aparece antes de mais nada como um canal de ação política e social. A escolha dos movimentos messiânicos como objeto empírico de pesquisa dentro de um leque diversificado de experiências que vai de Canudos de Antônio Conselheiro na Bahia ao Padre Cícero do Juazeiro no Ceará, passando pelo Contestado no Sul do país, e a sua classificação sob a categoria de messianismo acabam por reforçar uma visão do catolicismo como uma forma de resistência tradicional ao projeto moderno da nação brasileira.

Os movimentos camponeses católicos de resistência à modernização no país ainda serão tema do trabalho de Rui Facó, mas agora não mais numa abordagem estrutural-funcionalista, como a de Maria Isaura Pereira de Queiroz, mas marxista. Como lembra Marcelo Camurça, em seu livro sobre Padre Cícero e o Juazeiro do Norte, o trabalho de Facó, se apresenta como “uma primeira interpretação sociológica na linha marxista dos desertados do campo. Pela primeira vez estas manifestações não serão tratadas como fanatismo e banditismo” (CAMURÇA, 1994, p. 104). Nessa nova abordagem, o catolicismo aparece como “a única ideologia possível entre aquelas camadas da população sertaneja” (FACÓ, 1976, p. 132). Uma ideologia capaz de subverter o latifúndio, na perspectiva do autor, mas “incapaz de realizar a revolução social, por se tratar de uma ideologia primária”, associada a um estágio pré-capitalista do desenvolvimento das forças produtivas, que Facó identifica como “atraso medieval” (FACÓ, 1976, p. 38). Assim, na teleologia do marxismo à brasileira, o catolicismo popular tradicional surge como um estágio, pré-capitalista e “feudal” a ser superado pelo esclarecimento das consciências e o desenvolvimento das forças produtivas no longo processo de gestação do socialismo científico e político.

Outro autor que deve ser citado no campo dos estudos sobre catolicismo no contexto rural e dos movimentos messiânicos é Duglas Teixeira Monteiro (1926-1978). Este autor teve um importante papel na formação de uma nova geração de pesquisadores na área da religião não somente em São Paulo, mas em todo o país⁹. Sua obra principal, *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*,

9 Duglas teve importante atuação no Centro de Estudos da Religião (CER) e na formação do Grupo de Trabalho Religião e Sociedade da Anpocs, assim como manteve uma estreita relação com o Instituto de Estudos da Religião (Iser), tendo sido um dos responsáveis pela criação da revista *Religião e Sociedade*. Com a morte de Duglas Teixeira Monteiro, num acidente, na cidade de Olinda, em 1978, o catolicismo, enquanto tema, se eclipsa diante da importância que as religiões afro-brasileiras vão ocupar como objeto de estudos entre os participantes do CER.

foi publicada em 1974 e resultou de sua tese de doutorado, defendida em 1973, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (MONTEIRO, 1974). Ao retomar o tema do milenarismo, no entanto, propõe uma interpretação diferente daquela que havia sido apresentada por Maria Isaura Pereira de Queiroz. Assim, enquanto Maria Isaura enfatiza os aspectos gerais do evento do Contestado e toma a religião como um epifenômeno que escondia o que era essencial ao movimento, Duglas Teixeira Monteiro procura compreender o significado que as ações religiosas e os rituais tinham para os atores sociais envolvidos com o movimento. Seu argumento interpretativo segue uma estrutura que organiza o evento numa seqüência lógica: a ordem pretérita, onde a unidade ideológica era dada pelo catolicismo rústico, o desencantamento, entendido como secularização que não chega a se institucionalizar na sociedade local e o reencantamento, onde se reconstituem os valores ameaçados pela crise. A partir dessa estrutura lógica na compreensão da religião, segundo Carlos Rodrigues Brandão, “Duglas Teixeira Monteiro passou do estudo de formas religiosas de surtos milenaristas do mundo rural do passado, para o estudo das formas eclesiais e sectárias de cura divina no mundo brasileiro urbano e atual” (BRANDÃO, 1979, p. 18). Já deixando o contexto rural, Duglas mostrou, no final de sua vida, um interesse especial pela questão da saúde e religião, tendo publicado, em 1977, um artigo intitulado Cura por correspondência, na revista Religião e Sociedade (MONTEIRO, 1977). Nesse artigo, formula uma interpretação dessa prática religiosa a partir do conceito de mercado religioso, que passa a ser usado com recorrência no âmbito da sociologia da religião.

O messianismo, tema central nos estudos de Duglas Teixeira Monteiro, mantém-se como uma referência entre os herdeiros de seu legado como uma linha de pesquisa que aparece em trabalhos apresentados no Grupo de Trabalho (GT) da Anpocs de 1981, 1985, 1989 e 2000 e, ainda

em 2000, com a publicação do livro *O messianismo no Brasil contemporâneo* (HERRERA, 2004, p. 171). No entanto, um rápido passar de olhos sobre a relação de teses de mestrado e doutorado sobre religião, orientadas pelos pesquisadores que foram formados por Duglas Monteiro na USP e aqueles que passaram a orientar na PUC/SP, mostra que, se de um lado constata-se uma continuidade do tema do catolicismo, por outro, este quase que desaparece diante do predomínio dos temas relacionados com as religiões afro-brasileiras e protestantes¹⁰.

Se a primeira interpretação do milenarismo, seguida por Maria Isaura Pereira de Queiroz, esteve inspirada pelo paradigma estrutural-funcionalista, a segunda, seguida por Rui Facó, esteve baseada no marxismo, a terceira, adotada por Duglas Monteiro, vai buscar nos estudos mediterrâneos a sua principal referência. Todas essas interpretações, contudo, enfatizaram a diferença e a distinção cultural entre esse ambiente católico, denominado “rústico” ou “popular tradicional”, e o seu próprio, identificado como moderno e secularizado. Tratava-se, na verdade, de demarcar a alteridade em relação à experiência cultural do cientista social, condição indispensável para legitimar a etnografia dentro do paradigma dominante da época. Essa ênfase na diferença se estende como um traço recorrente na análise do catolicismo no país (VELHO, 1997). Nesse sentido, uma releitura da literatura dos estudos sobre os movimentos milenaristas poderia revelar determinados traços decorrentes das condições de produção de um conhecimento sobre o catolicismo que permanecem, ainda que inconscientes, nas análises sociais atuais do catolicismo no país.

Há que se referir, nesse período, ainda que de uma forma bastante rápida, à contribuição dos estudos realizados pelos brasilianistas, entre os quais se destaca a figura do historiador norte-americano Ralph Della

10 Para uma avaliação mais precisa desses dados em termos quantitativos, remeto o leitor à tese de doutorado de Sonia Elizabeth Reyes Herrera (2004, p. 172-175).

Cava, que pesquisou na década de 1960 o movimento das romarias de Juazeiro do Norte e a vida de seu fundador, Padre Cícero Romão Batista. Sua tese, *Milagre em Joazeiro* (DELLA CAVA, 1976), publicada nos primeiros anos de 1970 nos Estados Unidos, se apresenta como uma importante crítica tanto ao enfoque localista dado pelo funcionalismo quanto ao dualismo que interpretava os movimentos católicos milenaristas a partir da chave “arcaico e moderno”. Em contraposição a estes enfoques, Ralph Della Cava busca compreender o movimento de Juazeiro do Norte em sua articulação com questões nacionais que estavam em jogo nas esferas políticas quanto com as mudanças que vinham acontecendo no catolicismo romano internacional¹¹. Depois da publicação de seu livro sobre Juazeiro do Norte, a contribuição de Della Cava se estende para a compreensão de outros aspectos do catolicismo brasileiro, com ênfase nas relações entre a Igreja Católica Romana e o Estado brasileiro. Em um artigo publicado em 1975, ele faz um balanço significativo da produção dos brasilianistas sobre catolicismo, cobrindo o período que vai de 1919 a 1964 (DELLA CAVA, 1975)¹².

11 Duas citações do autor especialmente permitem perceber esses pontos de ruptura da sua interpretação em relação às interpretações anteriores: em relação à articulação do local com o nacional, diz Della Cava (1976, p. 21): “Defende esse livro a tese de que os atores e os acontecimentos, nos quais o movimento de Joazeiro se originou e se desenvolveu, eram partes e parcelas de uma ordem social Nacional”. Quanto a sua crítica ao dualismo, afirma: “A visão dualista da sociedade brasileira ainda persiste amplamente. A atual monografia, entretanto, sugere que tal visão tem sido muito exagerada. Não resta dúvida de que em Joazeiro mesmo até o fim do século XIX a sociedade sertaneja estava integrada em muitos níveis importantes numa ordem social de âmbito Nacional” (DELLA CAVA, 1976, p. 20).

12 Nesse artigo, Della Cava analisa sete monografias sobre o catolicismo no Brasil, sendo estas: *Pastors, prophets and politicians. A study of the Brazilian Catholic Church 1916-1945* (Columbia University, 1971), de Margareth Patrice Todaro; *The Brazilian Catholic Labor Movement* (University of Massachussetes, 1969), de Howard J. Wiarda; *Radicalismo cattolico brasiliano* (Roma, 1968), de Ulisse Alessio Floridi; *Catholic radicals in Brazil* (Oxford University, 1970) de Emanuel de Kadt; *Church and power in Brazil* (University of Maryknoll, 1973), de Charles Anoine; *The political transformation of the Brazilian Catholic* (Cambridge University, 1974), de Thomas Bruneau; *L’église et le politique au Brésil* (Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1973), de Márcio Moreira Alves.

Della Cava faz, ainda, uma importante virada do estudo do catolicismo agrário para o da Igreja enquanto instituição, seguindo uma tendência mais geral que se pode observar no conjunto da produção sobre o catolicismo na época (ALVES, 1968; BRUNEAU, 1974; KADT, 1970). Esses autores buscam compreender as formas pelas quais a instituição católica procura moldar sua atuação dentro de um quadro mais geral das mudanças que estão ocorrendo na sociedade brasileira. Destacam-se aí as questões relativas à modernização da política e da economia e o crescente processo de urbanização num contexto de repressão imposto pela ditadura militar no país.

Em termos de uma avaliação dos estudos sobre catolicismo no país nesse período, Sonia Herrera menciona muito acertadamente que a resenha sobre Messianismo no Brasil, publicada por Alba Zaluar, em 1979, no BIB (Boletim Informativo Bibliográfico), poderia ser vista como um divisor de águas (HERRERA, 2004). Fechava-se, assim, um ciclo de estudos do catolicismo associado ao meio rural, como resistência ao processo de modernização e urbanização, e iniciava-se um novo ciclo no qual a questão da pobreza e dos Direitos Humanos vai ganhar relevo e destaque nas pesquisas sobre catolicismo (HERRERA, 2004). Os novos movimentos sociais, com suas organizações de base, entre as quais sobressai o papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), serão o novo foco sobre o qual os cientistas sociais concentram suas análises. A Teologia da Libertação e a “opção preferencial da Igreja Católica pelos pobres” tornam-se, então, o objeto privilegiado de estudos sobre o catolicismo nas ciências sociais no país.

O catolicismo entre o engajamento político e a identidade brasileira: 1975-1990

Entre os autores desse período, há que se destacar a contribuição de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1922-1987). Ele teve sua atua-

ção intelectual associada ao Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), fundado em 1969, como uma entidade privada sem fins lucrativos, especializada em pesquisas, estudos e assessoria técnica no campo das ciências sociais. Seu livro *Católicos, protestantes e espíritas*, publicado em 1973, tinha como objetivo apresentar um panorama religioso brasileiro e suas relações com o processo social inclusivo, ressaltando o pluralismo religioso como um novo fato social no Brasil, que até pouco tempo estava submetido ao monopólio do catolicismo. Imprimindo uma perspectiva weberiana nos seus escritos, Procópio Camargo buscou ressaltar as mudanças na função do cristianismo na sociedade brasileira especialmente em relação ao seu papel como um fator de individuação e democratização. Assim, tanto por meio da diversificação interna do campo religioso, que produzia a possibilidade da opção religiosa racional para os indivíduos, quanto das transformações que ocorrem no âmbito do catolicismo com o Concílio Vaticano II (1965) e a Teologia da Libertação, que leva a Igreja Católica a pregar a defesa dos Direitos Humanos e o compromisso com as classes populares, há uma transformação da religião que, segundo Procópio Camargo, precisa ser analisada e compreendida em seu desdobramento social e político.

Seu estudo do catolicismo, no entanto, particularmente no decorrer da segunda metade da década de 1970 e a primeira metade de 1980, quando se instaurou o conflito entre o governo militar e a Igreja Católica, precisa ser situado num campo de relações que se estabelece entre a pastoral social da Arquidiocese de São Paulo e o Cebap. Pode-se dizer que Procópio Camargo foi o elo principal, a partir de 1972, entre o Cebap e a cúria diocesana, que convidou o Cebap para assessorá-la na defesa dos Direitos Humanos e na reflexão sobre a pobreza no país. Esse compromisso fez com que ele redirecionasse suas pesquisas para o catolicismo, mas agora na sua forma engajada e política¹³. Assim, o Programa Bienal

13 É importante lembrar aqui que essa parceria se deu especialmente pela mediação do cardeal Dom Paulo Evaristo Arns, figura proeminente da hierarquia progressista da Igreja Católica no Brasil.

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

(1979-1980) do Setor de Religião do Cebrap, por ele coordenado, estabelecia como seu objetivo principal

estudar e avaliar a potencialidade política da ética social difundida pelos segmentos considerados progressistas da Igreja Católica no Brasil; formas de sociabilidades emergentes nas CEBs e suas articulações com a sociedade civil brasileira; formas populares de vida religiosa não católicas, particularmente as seitas pentecostais e os cultos afro-brasileiros, e a análise de suas relações com a sociedade civil, levando-se em conta a especificidade que a estrutura de classe assume na formação social brasileira (HERRERA, 2004, p. 152).

Resultaram desses vínculos entre o Cebrap e a Arquidiocese de São Paulo duas publicações importantes: São Paulo 1975: crescimento e pobreza (CAMARGO, 1976) e São Paulo: o povo em movimento (SINGER; BRANDT, 1981). As análises produzidas pelos intelectuais do Cebrap não só foram uma referência importante para a elaboração do II Plano de Pastoral da Igreja na Cidade de São Paulo, mas também possibilitou a divulgação da sociologia da religião para além das fronteiras acadêmicas, com especial difusão no meio dos agentes religiosos da Igreja Católica.

Apesar de seu trabalho de assessoria e pesquisas junto à Arquidiocese de São Paulo, Cândido Camargo Procópio estava longe de se identificar com um militante religioso ou político, como atestam daqueles que o conheceram e trabalharam com ele no Cebrap num número da revista Novos Estudos Cebrap, publicado em sua memória, em 1987. Paul Singer, por exemplo, define a sua posição crítica e objetiva afirmando que

apesar de toda simpatia que sentia pela Igreja dos pobres, Procópio manteve, enquanto pesquisador, uma postura crítica e objetiva, o que nem sempre encontrou compreensão por parte dos pesquisados. [...]. Procópio reaproximou-se da Igreja nas circunstâncias dramáticas da resistência a um regime repressivo ao extremo, mas sem voltar a se juntar ao rebanho, o que talvez tenha sido imperdoável para os membros dela que mais o amavam (SINGER, 1987, p. 23).

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

Nesse mesmo sentido, Fernando Henrique Cardoso observava que

o reencontro de Procópio com a Igreja, não mais a dos mistérios e da transcendência, mas a do protesto e do movimento social, ofereceu-lhe o momento de plenitude que todo intelectual engajado busca. Não sei se o fervor com que Procópio voltou aos temas como o “acesso das massas ao Direito”, da religião como forma de consciência libertadora do indivíduo, da participação para valorizar representação, apaziguou a angústia de quem parecia ter sempre uma dimensão voltada para a transcendência e o infinito [...]. Mas, sei que a Igreja na qual repousava a esperança de uma ação pastoral que se confundia com a transformação radical do mundo, esta Procópio reencontrou a partir dos anos da resistência (CARDOSO, 1987, p. 28)¹⁴.

Um outro tema presente nas preocupações de Cândido Procópio Ferreira de Camargo era a relação entre religião e doença, com especial ênfase nas terapias religiosas. Na Anpocs de 1986, um ano antes de sua morte, ele apresenta um trabalho intitulado Terapias religiosas em São Paulo. Num balanço da contribuição de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, pode-se citar: a sua visão do pluralismo religioso que avança sobre a hegemonia do catolicismo no campo religioso brasileiro e seu conceito de internalização, segundo o qual as religiões deixam de ser algo imposto externamente pela tradição e pela coerção social e se tornam uma opção racional e individual. Esse conceito foi fundamental para compreender o movimento da religião num processo crescente de individualização e racionalização da sociedade.

14 Convém lembrar aqui que Procópio manteve um estreito vínculo com a Igreja Católica no período de sua juventude, tendo inclusive ingressado no noviciado dos dominicanos em São Paulo, após ter se formado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo em 1945 (PETRINI, 1992). Posteriormente ele perde a fé e assume uma posição pessoal distanciada do catolicismo, embora, como afirma Brandt, “Procópio era, no íntimo, o mais católico dos católicos, ou antes, por isso mesmo, buscava a verdade de cada qual, ao estudar a Umbanda, o Pentecostalismo e o Kardecismo” (BRANDT, 1987, p. 37).

O reconhecimento da importância dos dois últimos pesquisadores, Duglas Teixeira Monteiro e Cândido Procópio Ferreira de Camargo, ocorrerá nas décadas seguintes pela influência que eles exerceram sobre a geração seguinte de sociólogos brasileiros que vão trabalhar com o tema da religião. Importância essa que aparece no testemunho de Antônio Flávio Pierucci sobre Cândido Procópio Ferreira de Camargo, apresentado como “mestre da sociologia da religião no Brasil” (PIERUCCI, 1997, p. 117) e de Ralph Della Cava sobre Duglas Teixeira Monteiro, visto como “decano do estudo moderno da religião no Brasil” (HERRERA, 2004, p. 162). Na esteira do pensamento desses dois autores podemos identificar, em São Paulo, dois grupos de pesquisadores que vão dar continuidade às linhas de pesquisa teórica e empírica iniciadas por esses percussores nos estudos sobre catolicismo. Assim, se podemos ver no CER e no Grupo de Pesquisa de Sociologia da Religião na Anpocs, sob a liderança de Lísias Nogueira, a institucionalização do carisma de Duglas Teixeira Monteiro, o setor de religião do Cebrap, liderado por Reginaldo Prandi e Antônio Flávio Pierucci, mantém viva a memória e a herança intelectual de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (PIERUCCI; PRANDI, 1987)¹⁵.

O legado de Duglas Monteiro vai ainda permanecer de forma institucional através do Instituto de Estudos da Religião (Iser, 1970) que, tendo se mudado para o Rio de Janeiro em 1981, vai reunir um corpo extenso de cientistas sociais de todo o país interessado no tema da religião. Em-

15 No texto Assim como não era no princípio: religião e ruptura, publicado em 1987 e reeditado em 1996, Prandi e Pierucci fazem o reconhecimento dessa herança intelectual em termos dos conceitos-chave e do aporte teórico e metodológico que orientam o seu pensamento. Embora estivesse trabalhando em diversas pesquisas sobre religião com Cândido Procópio Ferreira de Camargo, o doutorado de Reginaldo Prandi, defendido na USP, sob a orientação de Cândido Procópio, foi sobre o mercado informal de trabalho. O viés teórico que Prandi imprime ao seu trabalho é de caráter marxista, dentro da tradição do Cebrap, sob a liderança de Fernando Henrique Cardoso, que fez o prefácio do livro que resultou de sua tese. Seu interesse pela religião vai ser retomado no final dos anos 1980, com a tese de livre-docência que foi sobre candomblé em São Paulo (PRANDI, 1991).

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

bora haja uma predominância de antropólogos no instituto, a presença dos sociólogos é significativa, especialmente na sua vertente marxista e engajada com a Teologia da Libertação. Quanto aos estudos do catolicismo, o Iser criou em 1982 o Grupo de Estudos de Catolicismo, coordenado por Pierre Sanchis e em 1983 o Grupo de Assessoria do Iser, dirigido por Pedro Ribeiro de Oliveira¹⁶. Convém aqui observar que, enquanto o Grupo de Catolicismo procurou imprimir em seus estudos um caráter acadêmico mais isento em relação ao compromisso ideológico e pastoral com a Igreja Católica, o Grupo de Assessoria se definia como “a serviço das organizações de base e do movimento popular”, que eram representadas no horizonte do grupo especialmente pelas CEBs e pelas pastorais sociais da Igreja Católica¹⁷.

Os estudos empreendidos pelo Grupo de Catolicismo do Iser trouxeram uma importante inflexão em relação às pesquisas que vinham sendo realizadas até este momento, que consistiu na tentativa reiterada de definir uma “identidade”, uma “estrutura” ou uma “cultura” católicas. Como bem expressaram Pedro Ribeiro de Oliveira e Flávio Lenz na apresentação do número 22 de Comunicações do Iser, sobre catolicismo,

a identidade católica não pode ser encontrada no somatório das suas diferentes forma particulares. Se é certo que a sua busca deve necessariamente passar pela análise cuidadosa das suas múltiplas formas, é também certo que a identidade não é uma espécie de máximo divisor comum dessas formas. Trata-se de saber o que torna católico o catolicismo (OLIVEIRA; LENZ, 1986, p. 3).

16 Um dos resultados mais importantes do Grupo de Catolicismo do Iser foi a publicação, em 1992, de uma série de três volumes intitulados: Catolicismo: modernidade e tradição, Catolicismo: cotidiano e movimentos e Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural (SANCHIS, 1992a, 1992b, 1992c).

17 É importante salientar aqui que os participantes de um e de outro dos grupos se repetiam, embora fosse mais freqüente a participação dos membros da Assessoria no Grupo de Catolicismo do que o inverso.

Essa preocupação inaugurada pelo Grupo de Catolicismo do Iser estabelece um importante debate que vai se estender pelas próximas décadas, onde se destaca especialmente a contribuição de Pierre Sanchis que, desde o seu artigo seminal *Uma “identidade católica”?*, no mesmo número de Comunicações do Iser, vêm buscando relacionar identidade e cultura brasileira com catolicismo (SANCHIS, 1986, 1994, 2001)¹⁸.

De todo modo, além dos pesquisadores que se posicionaram nesse debate que procurara compreender a lógica do catolicismo e sua influência na constituição de uma cultura nacional, pode-se identificar, entre os autores que estão escrevendo sobre a Igreja Católica nesse período, um número bastante expressivo de intelectuais que mantinham uma relação de engajamento de fé e compromisso com a instituição católica, especialmente com os setores do clero que faziam oposição ao regime militar e que defendiam os Direitos Humanos (GOMEZ DE SOUZA, 1978, 1982; LIMA, 1979; OLIVEIRA, 1985). Esses autores vão enfatizar particularmente as diferentes linhas de atuação pastoral no interior da Igreja Católica e os conflitos que perpassam os diversos segmentos da hierarquia, relacionando-os com interesses de classe e com as aspirações presentes na sociedade como um todo. Esses estudos, por sua vez, acabam evidenciando um deslocamento da relação da Igreja Católica com o Estado para a relação com a sociedade civil, inserindo-se no campo de estudos dos movimentos sociais, no qual a atuação dos católicos se destaca por meio das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais sociais. Juntamente com os teólogos da libertação, esses cientistas sociais partilham da idéia de que a sociologia é uma mediação necessária entre a reflexão teológica e a prática pastoral, assim

18 Na seqüência desse debate iniciado por Sanchis, procurei compreender, a partir do artigo de Otávio Velho sobre a “Besta-Fera” (VELHO, 1995), a experiência dos romeiros de Bom Jesus da Lapa (BA): a “cultura bíblico-católica”, como uma síntese entre o “pré-texto bíblico” e a teia de sentidos que os romeiros vão tecendo para sustentá-los na difícil arte de viver (STEIL, 1996, p. 150-151).

como um instrumento indispensável para se entender e avaliar a realidade social e explicar as causas da pobreza na América Latina¹⁹.

Pode-se falar, assim, de uma sociologia engajada com a Teologia da Libertação que assume uma abordagem marxista com forte influência de Gramsci. O conceito teológico de “reino de Deus”, elaborado em contraposição ao conceito de “igreja”, central para a Teologia da Libertação, foi fundamental para uma universalização do cristianismo como uma proposta ética e política para a América Latina. Assim, no âmbito da própria teologia, o catolicismo libertador se transmuta numa ética secular e política a ser incorporada no nível das consciências individuais, enquanto o catolicismo tradicional, enraizado na cultura popular, representaria a sobrevivência de um passado a ser superado e extinto. Como afirma Michael Lowy em sua análise do “cristianismo de libertação”, a Teologia da Libertação poderia ser compreendida a partir de uma “afinidade eletiva entre ética religiosa e utopias sociais” (LOWY, 2000, p. 63).

Ainda no campo da sociologia, há que se referir a contribuição dos brasilianistas que pesquisaram o catolicismo da libertação e a experiência das Comunidades Eclesiais de Base nesse período, entre os quais se poderia citar Scott Mainwaring (MAINWARING, 1989). Afinado com a perspectiva dos sociólogos engajados da Teologia da Libertação, Mainwaring, vai interpretar a mudança no catolicismo como um movimento que se processava de baixo para cima e que resultaria da convergência entre transformações internas à Igreja Católica, como o Concílio Vaticano II e as Conferências do Conselho

19 É importante salientar que, embora o trabalho dos autores aqui referidos revistam-se de características muito semelhantes àquelas que observamos na atuação de Procópio Camargo Ferreira e dos pesquisadores do Cebap, há uma diferença fundamental entre eles em relação ao lugar desde onde cada um deles faz sua análise. Enquanto o grupo de São Paulo se posiciona desde o lugar do cientista que presta serviço à instituição religiosa, o do Rio de Janeiro se posiciona no interior da instituição, subordinando a tarefa do sociólogo ao projeto eclesial da Igreja da Libertação.

Episcopal Latino Americano – Celam (Medellín e Puebla) e a emergência dos movimentos sociais de resistência à ditadura militar. Nesse sentido, ele se afasta das abordagens anteriores sustentadas pelos brasilianistas, que enfatizavam a ação estratégica da Igreja Católica por meio de sua elite clerical e laica, e vai centrar sua análise na relação da Igreja com a sociedade civil.

Ao lado dos estudos de caráter sociológico, esse período conta com uma produção antropológica sobre catolicismo que vai privilegiar o estudo dos rituais e festas populares, enfatizando especialmente os encontros e desencontros entre as práticas do catolicismo popular tradicional e a estrutura hierárquica da instituição. Assim, se o popular, na vertente sociológica é enfocado em termos sociais e de classe, com ênfase na experiência inovadora das CEBs (MACEDO, 1986; PETRINI, 1984), na perspectiva antropológica ele é abordado sobretudo em termos culturais (ALVES, 1980; BRANDÃO, 1980, 1981, 1985; FERNANDES, 1982; MAUÉS, 1995; ZALUAR, 1983). Na avaliação de Fernandes (1984), observa-se nesses estudos uma dicotomia entre “religião popular” e “religião erudita” que romanticamente qualificavam a primeira e desqualificavam a segunda.

Na tentativa de uma caracterização das últimas décadas aqui apresentadas, poderíamos dizer que, se nos anos 1960, desde a perspectiva da secularização e da ideologia de classe, se buscou compreender a função do catolicismo no processo da modernização e seu lugar no contexto do pluralismo religioso, nos anos 1970, a preocupação está colocada sobre o papel político que a instituição e as práticas católicas vão desempenhar no âmbito da sociedade civil frente ao autoritarismo da ditadura militar. Já os anos 1980 foram marcados por uma crescente aproximação entre Igreja Católica e movimentos sociais no Brasil, repercutindo, no campo acadêmico, numa reordenação ideológica das relações entre o pensamento moderno e a intelectualidade católica. Como afirma Rubem César Fernandes,

o confronto dos tempos modernos, opondo liberais, radicais e socialistas ao pensamento dominante da Igreja Católica Romana, é reconsiderado por meio de um intenso tra-

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

balho intelectual e de inúmeras atividades de ajuda mútua diante de um Estado opressor (FERNANDES, 1994, p. 47).

Uma ajuda mútua que assume diferentes conotações e graus de intensidade, dentro de uma linha contínua de maior ou menor engajamento ideológico em relação ao compromisso dos intelectuais com o catolicismo de libertação. Essa diferenciação permanece na sociologia contemporânea no debate, por exemplo, sobre a “contaminação” da fé dos cientistas sociais na sua produção intelectual que foi provocado por Flávio Pierucci (PIERUCCI, 1999) e retomado por Marcelo Camurça num texto de resposta crítica, publicado em *Religião e Sociedade* (CAMURÇA, 2001).

Ainda no horizonte dos balanços realizados sobre o período, há que se referir ao trabalho de Paula Montero que aponta para uma especialização dos estudos da religião no país que deu origem a uma certa divisão que se estabeleceu entre antropologia e sociologia (MONTERO, 1999). Na avaliação da autora, coube à

sociologia weberiana ocupar-se das religiões protestantes, a marxista, das relações entre Igreja católica, Estado e sociedade, enquanto à antropologia dedicar-se à análise dos ritos, crenças e práticas da religiosidade dita “popular” [...] as religiões afro-brasileiras [...] e o catolicismo (MONTERO, 1999, p. 330).

A minha avaliação em relação ao período seguinte vai de certa forma apontar para um esforço efetivo realizado pelos cientistas sociais que se ocupam do tema da religião para a superação desse fracionamento disciplinar dos estudos da religião, especialmente por meio da criação de instâncias e fóruns de debate que vão colocar em contato sociólogos e antropólogos não só do país, mas também de outros países da América Latina²⁰.

20 Gostaria de fazer referência aqui à Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, que além das Jornadas, que reúne a cada dois anos antropólogos e sociólogos em fóruns de intenso debate acadêmico desde 2002, também criou e mantém a revista *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*.

O catolicismo em contexto de trânsitos e pluralismos: 1990-2005

Os anos 1990 e início de 2000 marcam uma ruptura significativa com a sociologia engajada tanto em relação à Teologia da Libertação quanto ao compromisso com as classes populares. A abertura política a reinstauração da democracia no país permitiram que a religião reaparecesse como um objeto de pesquisa em suas múltiplas formas e expressões, desvinculado de objetivos pastorais, de classe e ideológicos. Nesse sentido, pode-se observar que, se à importância de que o catolicismo da libertação se revestia no período anterior correspondeu uma concentração de pesquisas, publicações acadêmicas e grupos de estudos em eventos na área das ciências sociais, à sua invisibilidade no contexto social e político da segunda metade da década de 1990 e a primeira de 2000 corresponde uma significativa diminuição de interesse acadêmico. Ou seja, as transformações e o reordenamento do campo religioso desse período, ao mesmo tempo em que trouxeram para o centro da cena os grupos e instituições protestantes, especialmente os pentecostais e neopentecostais, também colocaram numa zona de sombra o que se passava no campo católico, fazendo com que diminuíssem o interesse e os grupos de estudo sobre catolicismo.

Essa “invisibilidade” do catolicismo, no entanto, parece se romper pela emergência da Renovação Carismática Católica (RCC) na cena pública e religiosa dos anos 1990, dando origem a um novo interesse pelo estudo do catolicismo. As primeiras pesquisas sobre a RCC destacavam o seu perfil ideológico conservador dentro de uma disputa de espaço político e institucional no interior do catolicismo brasileiro. São frequentes as comparações entre a RCC e as CEBs, as quais representariam o pólo oposto ao conservadorismo (OLIVEIRA et al., 1978; PRANDI, 1997). Outros trabalhos, como o de Ari Pedro Oro, apontam para a concorrência no campo religioso, assinalando o uso estratégico que a Igreja Católica estaria fazendo desse movimento para “reter os seus fiéis e barrar o avanço pente-

costal" (ORO, 1996, p.108). Mais recentemente, especialmente na área da antropologia, podemos registrar alguns trabalhos que, na perspectiva da antropologia fenomenológica e do paradigma da corporeidade (embodiment) (CSORDAS, 1994, 1997), têm buscado relacionar a RCC com processos de construção da subjetividade e o lugar do corpo na experiência religiosa (MAUÉS, 2002; STEIL, 2004) ou ainda com outros movimentos emergentes no campo religioso católico, como as aparições marianas (STEIL, 2001; STEIL; MARIZ; REESINK, 2003) ou mesmo de movimentos que transcendem as fronteiras denominacionais, como a Nova Era (STEIL, 1999).

Na área da antropologia há uma mudança significativa a registrar nos estudos do catolicismo que se deslocam da análise sistêmica para a da prática. Ao colocar o foco nas práticas dos atores, as fronteiras entre o catolicismo popular e os demais subsistemas que compõem o campo católico se diluem e perdem seu sentido heurístico. Essa perspectiva vai aparecer, por exemplo, nos estudos que tomam as peregrinações menos como uma forma de reprodução e resistência do catolicismo popular e mais como uma arena ou "vácuo religioso" (EADE; SALLNOW, 1991) em que diferentes práticas, expressões e experiências podem se manifestar numa situação de negociação e de disputa de sentidos dentro do campo católico (STEIL, 1996). Mas, desde a perspectiva da prática, torna-se possível perceber que os sentidos que são negociados e disputados em espaços e eventos católicos, na verdade, ultrapassam não somente o sistema católico, mas o próprio campo religioso, na medida em que os sentidos e as experiências associados a outras esferas da vida social são acionados pelos agentes sociais e amalgamados com os religiosos. Assim, a idéia de sistema cede lugar pouco a pouco à de trânsitos e fronteiras que remetem menos a uma totalidade integrada e coesa e mais a uma situação definida por Jacques de Maître como de uma "nebulosa de heterodoxias diversas" (MAÎTRE, 1987, p. 359)²¹.

21 Nessa fronteira porosa se equacionam e se mesclam elementos de diversas esferas sociais, desde a medicina e a psicologia até o turismo.

Nessa mudança de foco, muitos trabalhos e debates passam a enfatizar as semelhanças que atravessam as religiões, ao invés de demarcar as suas diferenças (VELHO, 1997). Para além da diversidade religiosa que passa a caracterizar a sociedade brasileira – colocando um fim à dominação e hegemonia católica – as análises do campo religioso vão procurar caracterizar os modelos e configurações comuns da experiência religiosa.

Em relação ainda a deslocamentos teóricos comuns que ocuparam lugar central nos debates e na literatura sobre o catolicismo pode-se citar a perspectiva que vai destacar a idéia de temporalidades diversas – pré-moderna, modernidade e pós-modernidade – que se articulam e se sobrepõem na contemporaneidade, configurando diferentes formas e estilos de ser católico (SANCHIS, 1997). Nesse sentido, a dicotomia tradicional e moderno passa a ser analisada dentro de uma nova chave de leitura que vai destacar a articulação entre estes pólos que coexistem como tensões vividas na prática por aqueles que se posicionam dentro do campo religioso. Essa perspectiva terá especial incidência, por exemplo, nos estudos que buscam relacionar catolicismo e a Nova Era. O catolicismo se apresenta como lugar privilegiado para se observar a presença de diferentes formas de crer que vão dos rituais devocionais do culto aos santos e anjos às das experiências místicas segundo o modelo da Nova Era, passando pelo tipo-ideal das religiões de conversão, que se destaca nos catolicismos de libertação e carismático (CAMURÇA, 1998; STEIL, 2004). Passa-se, então, a chamar a atenção para a pluralidade interna do catolicismo, capaz de compatibilizar práticas e rituais pré-modernos com experiências modernas de comunidades de base, com formas pós-modernas, centradas na religiosidade do self, especialmente na experiência da Renovação Carismática Católica.

Um último traço a assinalar dos estudos do catolicismo nesse período se refere aos esforços empreendidos tanto por antropólogos quanto por sociólogos para estabelecer pontos de comparação entre a prática de católicos e pentecostais a partir de recortes de gênero (MACHADO;

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

MARIZ, 2005; MARIZ, 2001; MARIZ; MACHADO, 2000)²². Esses estudos comparativos sobre o lugar que a mulher ocupa em diferentes contextos religiosos acabaram apontando para a necessidade de se superar uma visão que associa de forma imediata “consciência política” com superação do machismo. Nesse sentido, as pesquisas empíricas que privilegiaram um olhar sobre as relações de gênero no âmbito local tiveram um importante papel, assinalando os desencontros e as incongruências entre os modelos discursos dos pentecostais e dos católicos e as suas práticas efetivas. Enfim, esses estudos, ao enfocar a posição das mulheres na estrutura institucional das igrejas e grupos religiosos, terminam por mostrar que o exercício da democracia e as relações de igualdade entre os sexos nem sempre acompanham as ideologias e valores apregoados pelas instituições.

Conclusão

À guisa de conclusão, gostaríamos de chamar a atenção para uma certa associação subjacente entre o pluralismo do campo religioso brasileiro e o projeto moderno, de modo que a perda de hegemonia do catolicismo e a conseqüente diversificação religiosa serão tomadas por algumas análises sociais como critérios para se avaliar o grau de nossa modernidade. Podemos identificar nestas análises uma certa visão de que a diversidade religiosa seria, parodiando Marcel Gauchet, a “saída para a modernidade”. (GAUCHET, 1985; STEIL, 1994). Assim, a superação de um habitus pré-moderno e de uma cultura tradicional, com os quais o catolicismo era identificado em grande medida, se torna um projeto no qual se engajam os missionários das religiões de conversão, a hierarquia católica esclarecida ultramontana e os cientistas sociais.

22 Esses trabalhos de caráter mais sociológico de alguma forma se desenvolvem na esteira do debate inaugurado por Regina Novaes no período anterior na antropologia (NOVAES, 1985).

Enfim, a idéia de que a conversão às igrejas e grupos protestantes produz uma ruptura com o passado em direção ao desencantamento do mundo e à modernização tem sido constantemente colocada em xeque por pesquisas etnográficas em diferentes partes do globo. Essas pesquisas, por sua vez, têm apontado com frequência para situações em que as pessoas que se convertem não estão dando necessariamente um passo em direção ao desencantamento do mundo. Ao contrário, a experiência da conversão com frequência situa os conversos num mundo repleto da presença de deuses, espíritos, demônios, anjos, energias, onde vivem como se já fossem tocados pela eternidade e tivessem entrado na economia de uma ordem sobrenatural.

A paisagem religiosa brasileira que emerge com a diversificação do seu campo religioso aponta menos para o desencantamento do mundo e mais para a emergência de novos padrões e modos do religioso se instituir tanto no espaço público quanto na experiência dos indivíduos. Neste sentido, impõe-se aos cientistas sociais a educação da sensibilidade e da percepção, assim como o aprimoramento do seu instrumental conceitual teórico e metodológico, para identificar para além das instituições religiosas – muitas vezes em seu próprio âmbito – as novas configurações do religioso na sociedade.

Catholicism as an object of Social Sciences in Brazil

Abstract

This article critically revises the genesis and development of studies on Catholicism in the field of Social Sciences in Brazil, using as a focal point the tension between tradition and modernity. The traditional place attributed to Catholicism in writings that would veer it towards the axis of tradition in the Twentieth Century is questioned. At the same time, the aim is to show that, using the perspective of theories of practice, Catholicism is permeable to modernity, actively adapting itself

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

to the new religious landscape that is being established in the country with the secularization process and religious differentiation. This work also aims at suggesting the limits of theoretical approaches that associate Catholicism with an "Enchanted Brazil", theories that have served as a background to emphasize the values of a new modern order being established as a counterpoint to an imaginary past that must be overcome. With this theoretical critique in mind, the article presents, in chronological order, a selection of authors and writers who have marked Catholic studies in the country.

Keywords: Catholicism. Social Sciences. Modernity. Tradition. Social change and conversion.

Referências

ALVES, Isidoro. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, Márcio Moreira. **O Cristo do povo**. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.

ASAD, Talal. **Anthropological conceptions of religion**: reflections on Geertz. *Man*, 18(2), p. 237-259, 1983.

_____. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura. (Cadernos de Cultura), 1955.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

BECK, Ulrich. **Liberdade ou Capitalismo**: Ulrich Beck Conversa com Johannes Willms. São Paulo: Unesp, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De errantes a errados? **Religião & Sociedade**, n. 4, p. 17-24, 1979.

_____. **Os deuses do povo**: um estudo sobre religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. **Sacerdotes de viola**: rituais, religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas,

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

1985.

BRANDT, Vinícius Caldeira. A verdade de cada qual. **Novos Estudos Cebrap**, n. 17, p. 36-37, 1987.

BRUNEAU, Thomas. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **São Paulo 1975: crescimento e pobreza**. São Paulo: Loyola, 1976.

CAMURÇA, Marcelo. **Marretas, Molambudos e Rabelistas: a revolta de 1914 no Juazeiro**. São Paulo: Maltese, 1994.

_____. Sombras na catedral: a influência New Age na Igreja Católica e o holismo da Teologia de Leonardo Boff e Frei Betto. **Numen**, v. 1, n. 1, p. 65-80, 1998.

_____. Da 'boa' e da 'má vontade' para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. **Religião & Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 67-86, 2001.

CANNELL, Fenella. The Christianity of anthropology. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 11, n. 2, p. 335-356, 2005.

CARDOSO, Fernando Henrique. Procópio um depoimento. **Novos Estudos Cebrap**, n. 17, p. 26-28, 1987.

CSORDAS, Thomas J. **The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing**. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____. **Language, charisma, and creativity: the ritual life of a religious movement**. Berkeley: University of California Press, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro – 1919-64. **Estudos Cebrap**, n. 12, p. 5-52, 1975.

_____. **Milagre em Joazeiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

EADE, John; SALLNOW, Michael J. (eds.). **Contesting the Sacred: the Anthropology of christian pilgrimage**. London: Routledge, 1991.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros de Bom Jesus**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. Religiões populares: uma visão parcial da literatura recente. **Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais/BIB**, n. 18, p. 3-26, 1984.

_____. **Privado porém público: o terceiro setor na América Latina**. 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 2 ed. Rio de Janeiro: Schmidt Editor,

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

1936.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde**. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

GIUMBELLI, Emerson. Religião e (des)ordem social: Contestado, Juazeiro e Canudos nos estudos sociológicos sobre movimentos religiosos. **Dados**, v. 40, n. 2, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581997000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 28 jun. 2007.

GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. Igreja e sociedade: elementos para um marco teórico. **Síntese**, v. 13, n. 5, p. 15-29, 1978.

_____. **Classes populares e Igreja nos caminhos da história**. Petrópolis: Vozes, 1982.

HERRERA, Sonia Reyes. **Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de estudos da religião nas Ciências Sociais Brasileiras**. Tese, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 13 ed. Rio de Janeiro: José Olímpio Editora, 1979.

IANNI, Octavio. **Sociologia da sociologia**: o pensamento sociológico brasileiro. 3 ed. São Paulo: Ática, 1989.

KADT, Emanuel de. **Catholic radicals in Brazil**. London: Oxford University Press, 1970.

LEACH, Edmund Ronald. **Repensando a antropologia**. São Paulo: Perspectiva. (Coleção Debates 88), 1974.

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. **Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LOWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MACEDO, Carmem Cinira. **Tempo de gênese**: o povo das Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACHADO, Maria das Dores; MARIZ, Cecília. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, v. 13, n. 2, p. 387-396, 2005.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil, 1916-1985**. São Pau-

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

lo: Brasiliense, 1989.

MAÎTRE, Jacques. Regulations idéologiques officilles et nébuleuses d'hétérodoxies. A propos des rapports entre religion et santé. **Social Compass**, v. 34, n. 4, p. 353-364, 1987.

MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalismo e Renovação Católica e Comunidade de Base: uma análise comparada. **Cadernos Ceris**, v. 1, n. 2, p. 11-28, 2001.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores Campos. Progressistas e Católicas Carismáticas: uma análise do discurso das mulheres de Comunidade de Base na atualidade brasileira. **Estudos de Política e Teoria Social**, v. 3, n. 2, p. 8-29, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas**: catolicismo popular e controle eclesástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup. 1995.

_____. 'Mudando de vida': a 'conversão' ao pentecostalismo católico. **Religião & Sociedade**, v. 22, n. 2, p. 37-64, 2002.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. **Os errantes do novo século**: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

_____. A cura por correspondência. **Religião & Sociedade**, v.1, n. 1, p. 61-80, 1977.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, S. (org.), **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes. v. 1. p. 327-367, 1999.

NOVAES, Regina Reyes. **Os escolhidos de Deus**. Pentecostais, trabalhadores e cidadania. São Paulo: Marco Zero, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de; LENZ, Flávio. Apresentação. **Comunicações do Iser**, v. 5, n. 22, p. 3-4, 1986.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de, et al. **Renovação Carismática Católica**: uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORO, Ari Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PETRINI, Giancarlo. **CEBs**: um novo sujeito popular. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

_____. **Religião e modernidade através da obra de Cândido Procópio Ferreira de Camargo**. Tese, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

auto-engano em Sociologia da Religião. **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, p. 99-117, 1997.

_____. Sociologia da religião – área impuramente acadêmica. In: MICELI, S. (org.), **O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs; Brasília: Capes. v. 2. p. 237-368, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio: religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. **Novos Estudos Cebrap**, n. 17, p. 29-35, 1987.

PRADO JUNIOR, Caio. **Evolução política do Brasil e outros estudos**. 9 ed. São Paulo: Brasiliense, 1975.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1991.

_____. **Um sopro do Espírito**. São Paulo: Edusp, 1997.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São-Paulo: Dominus Editora, 1965.

_____. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: VIOLA, S. (org.), **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Desenvolvimento das Ciências Sociais na América Latina e contribuição europeia: o caso brasileiro. **Ciência e Cultura**, v. 41, n. 4, p. 378-388, 1989.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Editora Nacional, 1940.

SANCHIS, Pierre. Uma 'identidade católica'? **Comunicações do Iser**, v. 5, n. 22, p. 5-16, 1986.

_____. **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. São Paulo: Loyola. (Coleção Catolicismo no Brasil Atual), 1992a.

_____. **Catolicismo: modernidade e tradição**. São Paulo: Loyola. (Coleção Catolicismo no Brasil Atual), 1992b.

_____. **Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural**. São Paulo: Loyola. (Coleção Catolicismo no Brasil Atual), 1992c.

_____. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. **Revista de Antropologia da USP**, n. 37, p. 145-181, 1994.

_____. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, p. 103-115, 1997.

_____. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

brasileiro. In: SANCHIS, P. (org.), **Fiéis & Cidadãos**. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, p. 9-58, 2001.

_____. (org.). **Fiéis & Cidadãos**. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

SILVA, Wagner Gonçalves da. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. **Revista de Antropologia**, n. 36, p. 33-79, 1993.

SINGER, Paul. Cândido Procópio, o gentil combatente. **Novos Estudos Cebrap**, n. 17, p. 21-25, 1987.

SINGER, Paul; BRANDT, Vinícius Caldeira. **São Paulo: o povo em movimento**. Petrópolis: Vozes, 1981.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da burguesia brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

STEIL, Carlos Alberto. Para ler Gauchet. **Religião & Sociedade**, v. 16, n. 3, p. 24-49, 1994.

_____. **O Sertão das Romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes. (Religião e Pesquisa 1), 1996.

_____. A igreja dos pobres: da secularização à mística. **Religião & Sociedade**, v. 19, n. 2, p. 61-76, 1999.

_____. Aparições marianas contemporâneas e carismatismo católico. In: SANCHIS, P. (org.), **Fiéis & Cidadãos**. Percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Eduerj, p. 117-146, 2001.

_____. Renovação Carismática Católica: porta de entrada ou de saída do catolicismo? Uma etnografia do Grupo São José, Porto Alegre (RS). **Religião & Sociedade**, v. 24, n. 1, p. 11-36, 2004.

STEIL, Carlos Alberto; MARIZ, Cecília Loreto; REESINK, Mísia Lins. **Maria entre os vivos**. Reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

VELHO, Otavio. O cativo da Besta-Fera. In: VELHO, O. (org.), **Besta-Fera**: recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 13-44, 1995.

_____. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.), **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, p. 25-42, 1997.

WILLEMS, Emílio. **Uma vila brasileira**: tradição e transição. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. **Followers of the new faith, culture change and the rise of protestan-**

Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, jan./abr. 2010, p. 354-393

tism in Brazil and Chile. Barcelona: Herder, 1967.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Recebido: 05/06/2009

Aceite final: 20/06/2009