

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

MARCOS ALEXANDRE CAPELLARI

**SOB O OLHAR DA RAZÃO : AS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS
E AS CIÊNCIAS HUMANAS NO BRASIL (1900-2000)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Orientadora: Profa. Dra. Raquel Glezer.

São Paulo
2001

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**

MARCOS ALEXANDRE CAPELLARI

**SOB O OLHAR DA RAZÃO : AS RELIGIÕES NÃO CATÓLICAS
E AS CIÊNCIAS HUMANAS NO BRASIL (1900-2000)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em História
Social do Departamento de História da
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo.
Orientadora: Profa. Dra. Raquel Glezer.

São Paulo
2001

À Paz

Agradecimentos

Um trabalho de pesquisa depende da boa vontade e colaboração de muitas pessoas.

Agradeço aos funcionários do Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP pela colaboração.

Aos funcionários das bibliotecas da Universidade de Campinas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo, igualmente, externo meus agradecimentos.

Agradeço, em particular, à Léa Marks, pela atenção e incentivo.

Muito devo à minha família: o Luis Gustavo, a Nenê, a Wanda, a Rosana, a Natália, o Beto, a Sofia e a mama Julia, pelo esforço compartilhado desde o início de minhas pesquisas. À Tania, agradeço pela cumplicidade.

Os amigos são muitos. Agradeço, em especial, ao Fausto Nogueira, à Fernanda Magalhães, ao Renato Tassinari, ao Pierre Luciano, à Maria Angélica, ao Wagner Tenório, ao Alexandre Mazak, à Elisa Rodrigues, à Maria Julia, à Tania Amir, ao Denis, à Dora, à Thelma, à Eunice, ao Nilton, à Carmel, ao Milton, ao Benê, ao Uraci, à Dilvanice e aos ex-colegas da FMUSP, que me incentivaram durante o período em que trabalhei nessa Instituição.

Muito devo à professora Kátia Maria Abud pelas lições ainda na Faculdade de Educação, no período da licenciatura, bem como pelo apoio ao meu ingresso no Programa de Pós-Graduação, o qual se estende até o presente.

Agradeço ao professor Reginaldo Prandi pelas orientações formais sobre o campo religioso brasileiro, no Departamento de Sociologia e, sobretudo, pelas orientações informais, nunca interrompidas.

Em especial, devo meus agradecimentos à professora Raquel Glezer, que sempre incentivou e orientou a execução dos trabalhos, com críticas e sugestões fundamentais.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Social e ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pelo financiamento que permitiu a conclusão do trabalho.

RESUMO

Esta Dissertação de Mestrado descreve o nascimento, a inserção e o desenvolvimento das religiões não Católicas em solo brasileiro. Discorre, entre as que estão em maior evidência, sobre suas doutrinas e práticas fundamentais. Por outro lado, analisa a produção científica brasileira sobre a temática, ocorrida entre 1900 e 2000, através de um balanço bibliográfico. Procura, assim, verificar quais religiões foram mais estudadas pela comunidade científica, bem como as lacunas existentes.

ABSTRACT

This Master thesis describes the birth, insertion and development of the non-catholic religions in the Brazilian territory. It concerns about the dogmas and basic practices of the most popular ones. On the other hand, it analyses the Brazilian scientific production about such issue between 1900 and 2000, through a bibliographic research. Thus far, this text aims to verify which religions were studied the most by the scientific community, as well as the blanks left by them.

SUMÁRIO

	pág.
Apresentação	1
Introdução	4
Capítulo I	
Religiões Evangélicas.	16
1. Apanhado Histórico	17
2. Introdução das Religiões Evangélicas no Brasil	23
3. As denominações Evangélicas brasileiras	30
Capítulo II	
Espiritismo Kardecista.	50
1. Apanhado Histórico	51
2. O Espiritismo no Brasil	56
Capítulo III	
Religiões Afro-brasileiras.	64
1. Apanhado Histórico	65
2. Crenças e Práticas	76
CAPÍTULO IV	
Outras Religiões.	98
1. Panorama Geral	99
2. As religiões do Oriente Médio	101
3. As religiões do Extremo Oriente	113
4. Novas velhas religiões	131
CAPÍTULO V	
A Produção Erudita.	140
1. Religião e Ciência	141
2. Discussão Teórica	143
3. A Produção Erudita sobre religiões	151
4. A Bibliografia : balanço da produção científica	157
Considerações Finais	183
Fontes e Bibliografia	189

“O conhecimento exato de um segmento determinado do passado custaria o infinito do tempo por vir. Porque é preciso a infinidade do tempo para o pagamento de uma dívida sem limite. (...) A história a saber custa à história tempo. Nunca se acabará, portanto, de conquistar a Bastilha ou de enterrar os membros da comuna. É como se a história fosse essa estranha decisão da paixão filogenética, de pagar, por um preço infinito, por um discurso interminável, os fragmentos dispersos de seu próprio passado. Doença ou terapêutica, quem o dirá?”¹

¹ SERRES, Michel. As ciências. In: Le Goff, Jacques (org.). História : novas abordagens. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976., p. 175-6

Apresentação

A partir do momento em que defini, com minha orientadora, o tema de estudo deste trabalho, tive a convicção de que, pela primeira vez, conseguia aliar ao ofício de historiador um objeto de pesquisa que me atraía antes mesmo de ingressar no Curso de Bacharelado em História, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1991.

Até 1998, minhas leituras sobre as religiões eram descompromissadas, o que se transformou quando dei início à elaboração do projeto de pesquisa. Ocorriam paralelamente aos estudos escolares e obedeciam ao propósito de satisfazer a curiosidade. O que mais me agradava era comparar, sem qualquer método, as doutrinas religiosas existentes, buscando semelhanças e diferenças entre elas. Obviamente, um exercício diletante.

Sobre as interpretações científicas feitas sobre o tema “religião”, conhecia superficialmente o pensamento de uns poucos filósofos, como Epicuro, Nietzsche, Marx e Freud. Com relação à vasta gama de estudos científicos e acadêmicos existentes, sobretudo os realizados no país, tinha apenas uma vaga noção.

Só me deparei com o volume de pesquisas realizadas no Brasil quando, ao cogitar sobre a possibilidade de redigir um projeto de pesquisa sobre a história das religiões, fiz um primeiro levantamento da bibliografia existente: centenas de livros, teses acadêmicas, artigos de periódicos e “*papers*” de congressos.

Sob a orientação da Profa. Dra. Raquel Glezer, decidi então organizar historicamente essa produção. Já não era, pois, um projeto de estudo sobre uma determinada religião que passou a me interessar. Antes, era o estudo sobre os estudos; no caso, das religiões não Católicas. O objeto de pesquisa era outro, assim como outra seria a metodologia a ser utilizada.

O projeto de pesquisa então elaborado tinha como objetivo determinar, no interior do espectro da produção científica sobre o tema, os autores que se tornaram referenciais teóricos dos demais. A metodologia escolhida para este fim foi a Bibliometria. Com base no cruzamento das citações existentes no conjunto das obras

científicas sobre o tema, pretendia determinar, estatisticamente, quais autores foram mais utilizados.

Entretanto, à medida que as pesquisas foram sendo efetuadas, acabei me convencendo, sobretudo a partir das sugestões da banca de qualificação, integrada pelos Professores Reginaldo Prandi e Kátia Maria Abud, que o objetivo proposto era muito amplo, exigindo para sua realização um trabalho preparatório.

Por isso, ao invés de determinar os referenciais teóricos da produção científica sobre o tema, concentrei meus esforços sobre dois objetivos. O primeiro era fazer um apanhado histórico sobre as religiões não Católicas existentes no Brasil, com base na produção científica existente. Este objetivo consolidou-se na redação dos quatro primeiros capítulos da dissertação, os quais consistem de uma síntese sobre tais religiões.

Quanto ao segundo objetivo, que resultou na redação do quinto capítulo, consistiu na elaboração de um balanço da produção científica, a partir do levantamento das fontes sobre o tema. Procurei, então, apresentar quais os grupos religiosos foram os mais estudados, em quais épocas, instituições universitárias e por quais razões.

Posso dizer que o desenrolar da pesquisa, bem como a sua conclusão, foram muito prazerosos, sobretudo por me permitirem o acesso e o entendimento das obras sobre as mais diversas manifestações religiosas existentes no país. Apesar de não ter tido como ponto de partida preocupação com questões como a identidade nacional ou a sociedade brasileira contemporânea, o acompanhamento dos estudos sobre o campo científico das religiões não Católicas acabou ampliando a minha percepção e compreensão sobre a sociedade em que vivo e algumas das transformações que nela ocorreram e estão ocorrendo, o que para o historiador é de fundamental importância.

Espero que o resultado final desta trajetória, esta dissertação, possa ser útil a outros pesquisadores interessados no tema.

Introdução

O Brasil é, em nossos dias, ainda um país exclusivamente Católico?²

Certamente já o foi. Durante o período da colonização portuguesa, bem como a fase imperial, o Catolicismo foi a religião oficial do Brasil. Enquanto religião oficial do Estado, foi protegido pelo sistema do Padroado.

No entanto, mesmo no período colonial, outras crenças religiosas, nativas ou trazidas da África,³ foram cultivadas por homens e mulheres, desafiando o monolitismo da crença oficial. Delas surgiram, em sincretismo com as crenças do Catolicismo popular, as chamadas “Religiões Afro-brasileiras”.

Desde o século XIX, somando-se às crenças referidas, ocorreu a penetração de várias denominações Evangélicas, assim como do Espiritismo Kardecista, aumentando a heterogeneidade de um campo que permanecia, a despeito da liberalização crescente, ainda oficialmente Católico.

O Regime do Padroado, entretanto, extinguiu-se com a Proclamação da República, cuja Constituição definiu o Estado como laico. Nesse período, ainda, a quase totalidade dos brasileiros se dizia Católica. O Brasil era, por conseguinte, um país Católico.

Após um período em que, sob a República laica, ocorreu a penetração dos Evangélicos Pentecostais e das crenças étnicas de grupos de imigrantes, o ciclo se completou, no decorrer do século XX, com a disseminação de inúmeras religiões e filosofias religiosas, sobretudo orientais, além da difusão de crenças brasileiras antes confinadas a comunidades isoladas.

Pelo final do século XX, o crescimento do Neopentecostalismo, bem como de outros movimentos religiosos, interferiu decisivamente no campo religioso brasileiro, contribuindo para a formação de um panorama multifacetado, difícil de ser descrito em seu conjunto.

São inúmeras as crenças e as filosofias religiosas abraçadas pela população brasileira nos dias de hoje, sendo que boa parte dos seus conversos saiu das fileiras

² A discussão, aqui, sustenta-se apenas em dados obtidos a partir de pesquisas censitárias. A religiosidade interior, portanto, não se constitui enquanto objeto de análise deste trabalho.

do Catolicismo. Nem por isso, contudo, o Catolicismo deixou de ser a religião predominante, pois o número de seus adeptos ainda corresponde a cerca de 75% da população.

Trata-se, ainda, de uma religião hegemônica. Hegemonia que vem sendo questionada, sobretudo desde a segunda metade do século XIX, pela presença cada vez maior de novas opções religiosas e pela conseqüente migração de seus fiéis em direção a elas.

Rompendo a unidade original em torno do Catolicismo, durante séculos garantida pelo Estado, a diversidade religiosa foi se afirmando aos poucos, até se consolidar, no final do século XX, tornando difícil a afirmação de que o Brasil é, hoje, um país exclusivamente Católico.

A pluralidade se tornou a marca da religiosidade brasileira.

O próprio Catolicismo romano, neste sentido, é plural internamente, uma vez que, malgrado sua unidade institucional, abriga diferentes e divergentes orientações internas.⁴

Um dos objetivos deste trabalho é discorrer sobre a história, as doutrinas e as práticas das religiões que compõem essa diversidade, excetuando-se o Catolicismo romano.

O segundo objetivo é analisar, a partir de um balanço da produção científica, a frente de pesquisa⁵ que se dedicou ao estudo de tais religiões no Brasil.

³ Para não se falar da presença dos Judeus convertidos à força em Cristãos-novos.

⁴ Sem mencionar as várias “ordens” religiosas com características próprias no interior do Catolicismo romano, a Teologia da Libertação, sob cujas orientações se difundiram as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), destaca-se pela interpretação que faz do Novo Testamento a partir do marxismo. Em oposição direta a ela, e também difundida a partir dos anos 60, o movimento TFP (Tradição, Família e Propriedade), com a liderança de Plínio Correa de Oliveira, permaneceu circunscrito a pequenos grupos de seguidores com orientação radicalmente de direita. Outro movimento, que vem crescendo sobremaneira no Brasil, é o da RCC (Renovação Carismática Católica), fundado nos EUA em 1967 e que incorpora em suas práticas elementos oriundos do Pentecostalismo. Cf. PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo : EDUSP, 1997.

⁵ As “frentes de pesquisa” correspondem a segmentos da comunidade científica que se dedicam a temas específicos de estudo no interior de suas disciplinas. Neste trabalho, da produção erudita – ou seja, legitimada pelo seu teor científico – sobre religião, foram levantadas as obras da frente de pesquisa sobre religiões não Católicas.

Essa frente de pesquisa, no interior principalmente das Ciências Humanas, vem crescendo desde o seu surgimento, no final do século XIX, com os estudos elaborados por Nina Rodrigues sobre o Candomblé.

Hoje ela se dedica às várias manifestações religiosas, de diversas origens, encontrando-se em congressos e publicando pesquisas na forma de artigos e livros, muitos dos quais passaram anteriormente pelo crivo de bancas examinadoras, na forma de dissertações e teses.

Ou seja, se por um lado a heterogeneidade religiosa cresceu vertiginosamente, por outro lado as preocupações a respeito também aumentaram, fomentando a criação, nas universidades, de grupos de pesquisadores interessados no tema.

O fenômeno religioso foi, pois, acompanhado de perto pela ciência. Desse acompanhamento surgiu um grande volume de pesquisas, que cresce à medida que novas preocupações vão tomando corpo.

É possível acompanhar esse crescimento, anualmente, verificando a quantidade da produção relativa à temática nas universidades em que as pesquisas ocorrem ou, ainda, pelo número de publicações a respeito. Durante um século, foram produzidas 574 obras (entre teses e livros) sobre religiões não Católicas no Brasil.⁶

O percurso histórico da multiplicação de novas religiões no Ocidente tem suas origens no século XV. Antes disso, o Cristianismo europeu travara contatos, nem sempre amistosos, apenas com o Judaísmo e o Islamismo.⁷ A partir das Grandes Navegações e do colonialismo, contatos com outras culturas foram estabelecidos, na África, na América e na Ásia.

No entanto, o Cristianismo, seja o Católico ou o da Reforma, ao estabelecer tais contatos, reproduziu o mesmo tipo de relações antes estabelecidas com o

⁶ A produção erudita sobre religião é muito mais ampla. Segundo o Currículo Lattes, do CNPq, estão cadastradas 75 linhas de pesquisa sobre religião nas universidades, correspondendo a 236 pesquisadores envolvidos com o tema. A defasagem quantitativa, contudo, explica-se pela diferença de critérios de seleção das obras. Nesta dissertação, somente as pesquisas elaboradas sobre as religiões não Católicas no Brasil foram incluídas nas “Fontes”.

Judaísmo ou com o Islamismo, essencialmente de animosidade. Animosidade que impossibilitou, além do contato superficial, um mais profundo, voltado para a compreensão do “outro”.

Ou seja, a intolerância religiosa Católica ou Protestante, crescente sobretudo a partir da Reforma e da Contra-Reforma, garantiu, durante um longo período, uma relativa unidade religiosa no Ocidente em torno do Cristianismo. A despeito do contato com outras culturas, a manutenção do Tribunal do Santo Ofício até início do século XIX, bem como a existência de legislações nacionais que obstaculizavam a prática de novas religiões, foram fatores que mantiveram o “exótico”, do ponto de vista religioso, afastado do Ocidente, ou sob um estrito controle.

No Brasil, este controle ocorreu, como vai ser descrito, sobretudo sobre as práticas religiosas africanas e ameríndias.⁸

A partir do Racionalismo fomentado pelo Iluminismo e pelo desenvolvimento das especializações científicas, incluindo-se as ciências humanas, o quadro começa a se alterar. As pesquisas etnográficas e lingüísticas, principalmente a partir do século XIX, possibilitaram, aos poucos, o acesso e a análise de culturas “exóticas”.

Textos sagrados da Índia e da China, crenças religiosas da África, da América e da Oceania foram analisados no interior de concepções que procuravam, cada vez mais, se afastar do prisma religioso Cristão. Tentava-se conhecer, cientificamente, a estrutura das religiões, comparando-as.

Evidentemente tais pesquisas se deram sob a perspectiva do dominador. Os povos que se encontravam sob “influência” das potências imperialistas, suas neocolônias, eram tidos como portadores de culturas inferiores, e suas religiões eram igualmente inferiores.

No entanto, tais estudos permitiriam o acesso de textos religiosos orientais a um público muito maior, não necessariamente formado por especialistas. Na forma

⁷ As demais crenças com origem na Europa, conceituadas como pagãs, foram dizimadas com a expansão do Cristianismo na Idade Média.

⁸ Não é objeto de estudo deste trabalho o controle das práticas dos Cristãos-novos, o qual se insere no campo do Catolicismo romano como religião de Estado.

de livros traduzidos, eles passaram a circular pelas livrarias européias e dos EUA. Entretanto, o preconceito racial e a postura de superioridade cultural ainda ofereciam resistências a uma penetração mais efetiva das religiões e filosofias oriundas da Índia, China, Tibet, Japão etc.

Mesmo assim, com base nessa nova literatura, a partir de meados do século dezenove desenvolveram-se novas idéias religiosas no mundo ocidental. Fundaram-se sociedades secretas (como a teosófica) com cunho orientalizante e o próprio Espiritismo foi criado com base em idéias extraídas das filosofias religiosas indianas. Propagaram-se, aos poucos, as filosofias e religiões orientais, sobretudo nos meios mais ilustrados da população.

Isso também aconteceu no Brasil, ainda que com algum atraso em relação à sua matriz européia.

Se, por um lado, algumas legislações ainda obstaculizavam práticas religiosas exóticas no Ocidente, predominando o preconceito, por outro lado, principalmente a partir do final da Segunda Guerra Mundial, com a crítica do modelo ocidental de civilização, surgem cada vez mais adeptos de religiões e filosofias orientais.

Nos anos 60 do século XX, uma parcela de jovens, descrentes em relação à civilização ocidental e também em relação ao socialismo real, tendo acesso à literatura religiosa do Oriente e desiludidos em relação à religiosidade judaico-cristã, que lhes parecia hipócrita, por permitir um mundo violento e de exploração, são atraídos por tais religiões, em proporção sem precedentes.

A pluralidade religiosa atual, neste sentido, deve muito à contracultura, à sua recusa aos valores ocidentais. Do ponto de vista das mentalidades, foi provavelmente esse movimento, de negação da cultura ocidental, que fez com que um grande número de jovens começasse a buscar, nas religiões orientais e nas religiões e visões de mundo indígenas, alternativas mais interessantes em relação ao modelo existencial do Ocidente.

Além disso, do ponto de vista institucional, o período tornou-se propício para a propagação de religiões por uma outra razão, nem sempre aventada. As nações ocidentais no século XX, sobretudo durante a Guerra Fria, haviam transferido sua intolerância, do exótico enquanto cultura, para o exótico enquanto política, ou seja, para o Socialismo.⁹ As religiões puderam se disseminar em proporção jamais vista anteriormente, sem impedimentos legais ou estatais.

Com relação às religiões no Brasil, o seu desenvolvimento orientou-se, desde a colonização, a partir da unidade institucional. No entanto, vários fatores contribuíram para que a unidade do Catolicismo fosse fragmentada, instaurando-se paulatinamente a pluralidade religiosa, sobretudo a partir do final do século XIX.

A condição política deu-se, basicamente, com a instauração de um Estado laico, na Proclamação da República, através da Constituição de 1891. Se antes já houvera, na Constituição de 1824, certa abertura, é com o fim do Padroado da Igreja, mantido no período imperial, que a religião vai passar, cada vez mais, a se tornar uma questão de consciência individual. Apesar da liberalização, o preconceito, somado a alguns artigos constitucionais, ainda penalizava algumas práticas religiosas, como as Afro-brasileiras.

Aos poucos, as manifestações religiosas que divergiam em relação ao Catolicismo foram se afirmando e demarcando seu espaço no interior da sociedade brasileira.

Da unidade original, Católica romana, passamos pela legitimação crescente de outras práticas religiosas já existentes (Afro-brasileiras) e pela introdução de novas religiões (Evangélicas e Kardecista, ainda no século XIX).

⁹ Atualmente, com o refluxo do Socialismo Real, o exótico começa a ser visto, novamente, em termos culturais. O olhar sobre culturas Islâmicas do Oriente Médio, da África e da Ásia, ou o olhar de elementos desses povos sobre o Ocidente, muitas vezes crivado de preconceitos, depõem ambos contra a capacidade de mútuo entendimento. Exemplo disso são as matérias veiculadas pela imprensa, em que a população Islâmica é, muitas vezes, descrita como pertencente a uma época superada pela História. Costumes intrínsecos à sua cultura são rotulados como atrasados e, até, como bárbaros. Por outro lado, não são raras as expressões de ódio de líderes Islâmicos em relação ao Ocidente, cujo centro do poder, localizado nos EUA, é por vezes identificado como o “Grande Satã”. A animosidade, recíproca, entendida como decorrente, entre outros fatores, da forma pela qual se fundou e se consolidou o Estado de Israel, chegou ao paroxismo em 11 de setembro de 2001, com os atentados ao World Trade Center e ao Pentágono.

Por outro lado, desde os princípios do século XX, devido à imigração, religiões ligadas a vários grupos étnicos (japoneses, judeus, sírio-libaneses etc.) foram introduzidas e disseminadas, tais como o Judaísmo, o Islamismo, o Budismo, o Xintoísmo e outras religiões nipônicas.

Nesta mesma época foram introduzidas as Igrejas Pentecostais. Além disso, principalmente nas últimas décadas do século, novas modalidades religiosas se estabeleceram. Algumas com origem em regiões remotas do Brasil, tais como as “religiões da ayahuasca” (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha); outras com origem no exterior, sobretudo no Oriente, como algumas vertentes do Taoísmo, do Budismo, do Zen-budismo, do Hinduísmo etc., tudo isso ajudando a compor o fenômeno Nova Era, movimento que se estabeleceu com a contracultura.

Por fim, como desdobramento do Pentecostalismo, ocorreu, também a partir dessa época, o surgimento do Neopentecostalismo.¹⁰

Evidentemente, além da liberdade religiosa conferida pela lei, outros condicionantes, sociais, culturais e econômicos ensejaram o pluralismo religioso.

Esse movimento, que partiu da unidade colonial para a pluralidade crescente da prática religiosa tem, no fenômeno Nova Era, o exemplo de fragmentação levado às suas últimas conseqüências. Nela – Nova Era, são abolidos os limites entre práticas antes confinadas às filosofias e dogmas específicos de cada religião, instaurando-se um ecletismo que responde aos anseios individuais, em detrimento dos aspectos mais coletivos das religiões tradicionais.

Do início da colonização brasileira aos tempos atuais, no que tange às práticas religiosas permitidas, passou-se da unidade para uma progressiva diversidade, cujo corolário extremo é o movimento Nova Era. Do monopólio Católico da fé, chegou-se às práticas que combinam, em seu bojo, aspectos oriundos das mais diversas culturas religiosas do planeta, envolvendo religiões e filosofias orientais, sistemas e práticas esotéricas e ocultistas, práticas xamânicas, incorporação da ciência (física

¹⁰ No interior do Catolicismo, entre os anos sessenta e setenta o movimento pentecostal se estabeleceu com a fundação da “Renovação Carismática Católica”.

das partículas, por exemplo), ecologia, ufologia etc., um caudal muito difícil de ser descrito do ponto de vista metodológico e que ainda tem, em larga escala, seus estudos em andamento.

No que concerne à ciência que se orientou para os estudos das religiões (basicamente as Ciências Humanas), ela acompanhou, tanto no exterior quanto no Brasil, a ampliação – com a incorporação cada vez maior de outras especialidades – do campo. Desde o século XIX, cientistas com as mais diversas formações vêm se dedicando ao estudo das religiões. Comparando-as, buscando suas origens ou sua essência comum, ou ainda estudando-as enquanto um aspecto da sociedade mais abrangente, pensadores como Augusto Comte, Max Müller, Edward Tylor, Émile Durkheim, Max Weber, Mircea Eliade, Pierre Bourdieu, entre outros, dedicaram-se ao estudo das religiões pelo prisma científico.

No Brasil, tais estudos foram inaugurados por Nina Rodrigues, no final do século XIX. Desde então, uma plêiade de intelectuais tem produzido trabalhos sobre as mais diversas religiões.¹¹

No início, os enfoques efetuados pelos estudiosos referiam-se à condição do negro na sociedade brasileira, e a quase totalidade dos trabalhos produzidos tratava das Religiões Afro-brasileiras. Aos poucos, contudo, outros grupos religiosos passaram a atrair a atenção da comunidade científica brasileira.

A partir dos anos trinta as pesquisas sobre a temática tomaram vulto, sobretudo no Nordeste. Aos poucos, contudo, o Sudeste, mais desenvolvido economicamente, tornou-se o polo principal dos estudos sobre a temática. Desde os anos setenta o Sudeste vem liderando, quantitativamente, a produção científica sobre a temática, com destaque para São Paulo.

¹¹ As 574 obras produzidas por eles foram enumeradas, por ordem alfabética de autor, em “Fontes”, abrangendo livros, teses e dissertações. Não foram trabalhados artigos devido ao alto grau de dispersão existente em revistas não especializadas.

Esta dissertação, pois, tem dois objetivos básicos. O primeiro consiste em se descrever como se estabeleceram e se disseminaram as religiões e filosofias religiosas não Católicas¹² em solo brasileiro no século XX. Em linhas gerais, foram analisadas suas doutrinas fundamentais e as práticas no Brasil.

O segundo objetivo consiste em uma análise da produção científica sobre o tema. Trata-se de um balanço crítico dessa produção, durante o mesmo período, século XX. Determinou-se, assim, o número de estudos efetuados sobre cada religião, bem como as lacunas existentes. Além disso, foram definidas quais universidades sobressaíram-se no conjunto da produção acadêmica sobre o tema.

As “Fontes” da pesquisa constituíram-se nas 574 obras recuperadas a partir de catálogos físicos e eletrônicos de bibliotecas públicas e privadas do Brasil.

Uma vez que o universo religioso é muito amplo, optou-se em primeiro lugar por excluir das “Fontes” trabalhos a respeito da religião majoritária. A razão é puramente técnica. O Catolicismo romano engloba cerca de 75% da população brasileira, merecendo estudos específicos. Além disso, é uma religião que, por abrigar inúmeras orientações internas, poderia comprometer a metodologia deste trabalho em algumas de suas análises.

Com relação aos movimentos messiânicos, devido à sua dinâmica, também foram eles excluídos deste estudo. As razões são de ordem conceitual. A preocupação desta pesquisa foca-se basicamente em religiões minimamente organizadas e que guardem suas especificidades. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz,¹³ o messianismo é um fenômeno que pode ocorrer em religiões as mais diversas. Se a religião sob a influência da qual nasceram os movimentos messiânicos fizer parte dos grandes grupos religiosos a serem trabalhados, será ela, e não o movimento, a ser descrita nesta pesquisa.¹⁴

¹² Igreja Católica Apostólica Romana.

¹³ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo : EDUSP, 1965. p. 3-24

¹⁴ Os movimentos messiânicos, além disso, têm um tempo próprio que não é o da continuidade e sim o da ruptura. A sua eclosão pode ser analisada como um “fato” histórico demarcado no tempo, como por exemplo

Com relação às crenças indígenas que não se disseminaram para além das fronteiras de suas nações, por terem sido estudadas como um elemento de pesquisas etnológicas mais amplas sobre um determinado povo, elas também não foram incluídas.

O mesmo critério foi aplicado a outros povos e culturas. Por exemplo, se trabalhos relativos ao povo judeu ou à comunidade sírio-libanesa não privilegiaram as suas práticas religiosas no Brasil, eles também não foram incluídos nas “Fontes”.

Trabalhos sobre sociedades secretas, como a Maçonaria, a Teosofia, a Eubiose, a Rosa Cruz, entre outras, também não se incluem dentro das perspectivas do trabalho. As pesquisas incluídas referem-se a algumas práticas designadas como esotéricas, mas que circulam no interior do espectro da Nova Era e que não são fechadas ao público em geral.

Por último, livros de divulgação religiosa, de combate doutrinal, além de livros de auto-ajuda, não se enquadram por não pertencerem ao universo da produção erudita enquanto instância pertencente à ciência institucionalizada.

A partir das Fontes delimitadas, foi possível, a um só tempo, discorrer sobre as religiões não Católicas presentes no Brasil e estabelecer um balanço crítico da produção científica efetuada sobre o tema.

As religiões sobre as quais foram realizados trabalhos científicos e que se incluem nas Fontes desta dissertação foram divididas em quatro grandes grupos, correspondentes aos quatro primeiros capítulos:

O primeiro grupo, designado como “Religiões Evangélicas”, engloba o Protestantismo histórico, as Igrejas Pentecostais (e Neopentecostais) e as Igrejas Paralelas à Reforma. O segundo grupo refere-se ao “Espiritismo kardecista”. O terceiro grupo, designado como “Religiões Afro-brasileiras”, corresponde basicamente ao Candomblé, ao Xangô, ao Tambor de Mina, ao Batuque e à

as “Santidades” do século XVI (Cf. Vainfas, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.)

Umbanda. Por fim, como “Outras religiões”, são referidas as demais crenças, religiões e filosofias religiosas presentes no Brasil.

A divisão dos capítulos corresponde à penetração, maior ou menor, dos grupos religiosos aludidos na sociedade brasileira, do ponto de vista do número de adeptos atuais de cada uma.

No quinto capítulo, intitulado “A Produção Erudita”, foi feita uma análise, com base em estatísticas, sobre a produção intelectual voltada para o tema, com o fito de estabelecer um balanço a respeito de possíveis lacunas nas pesquisas existentes no interior do campo.

Capítulo I
Religiões Evangélicas.

1. Apanhado Histórico

As Religiões Evangélicas, assim como a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Ortodoxa Grega e outras Igrejas menores, são religiões cristãs. Comungam, neste sentido, de um mesmo princípio. Todas se baseiam na crença de que Jesus Cristo, considerado filho de Deus, teria nascido há cerca de 2000 anos, na Judéia, com o objetivo de salvar os Homens de seus pecados.

São herdeiras, como o Islamismo, das doutrinas judaicas presentes no Velho Testamento. A concepção de um Deus único, às vezes chamado Jeová ou Javé por Judeus e Cristãos, ou Alá pelos Muçulmanos, soma-se à crença de que este mesmo Deus é o criador de tudo e que interferiu e interfere na história da Humanidade.

Os seres humanos, por conhecê-lo através da palavra revelada, devem obedecer aos seus desígnios. Às desobediências dos mandamentos divinos, chamadas pecados, correspondem interferências punitivas de Deus na história, seja ela de um povo ou de pessoas individualmente.

Para o Cristianismo, o Pecado Original – a primeira desobediência de Adão e Eva, ainda no Paraíso – pesa sobre cada ser humano. A ele, outros se somam, praticados por cada um individualmente. Somente com a sua expiação os seres humanos são salvos da morte eterna, ou do inferno.

Neste sentido, Deus, compadecido da Humanidade, teria enviado seu filho único, Jesus Cristo, para morrer na cruz. Tal como os cordeiros imolados para aplacarem a ira divina, o “Cordeiro de Deus” teria sido sacrificado para salvar a Humanidade do pecado.

Por essa razão, além do Velho Testamento (livros sagrados do Judaísmo), o Cristianismo confere ao Novo Testamento (livros que contêm a história de Jesus e de suas doutrinas, bem como outros textos a eles relacionados) a condição de principal revelação para a conduta e a salvação humana.

Dentre as religiões cristãs, o Protestantismo¹⁵ se refere àquelas que surgiram dos rompimentos estabelecidos, a partir do século XVI, com a matriz Católica.

O Protestantismo no Brasil é, do ponto de vista histórico, um fenômeno até certo ponto recente, com introdução efetiva no século XIX.

Quando, porém, se fala em Protestantismo, é preciso ter muito claro que a palavra, singular, reflete uma história plural. Foi uma história plural já no seu nascimento, em época, locais e conjunturas alheias, até certo ponto, à história da colonização portuguesa do Brasil. E é plural quando levamos em consideração a história do Brasil independente, na qual o Protestantismo se inclui.

O termo Protestantismo, cunhado logo a seguir aos movimentos reformistas europeus do início do século XVI, e utilizado tanto pela Igreja Católica quanto pelos reformados, designa o próprio movimento da Reforma como um movimento antagônico em relação à Igreja Católica. Suas causas foram, a um só tempo, religiosas e políticas.

De um lado a Reforma representou pontos de vista teológico e de prática religiosa contrários à ortodoxia Católica. De outro, refletiu os posicionamentos dos monarcas contrários às ingerências da Igreja na esfera da vida laica. É o caso, por exemplo, de Henrique VIII, quando da sua ruptura com a Igreja Católica e a formação da Igreja Anglicana, com o Ato de Soberania.

No que se refere ao componente teológico, os posicionamentos doutrinários são múltiplos dentro do Protestantismo original. As doutrinas de seus principais líderes (Lutero, Zwinglio, Calvino etc.), diferem no tocante a questões teológicas, de prática religiosa e de organização dos cultos e das Igrejas. Se há um ponto em comum que permeia os vários discursos reformistas, ele não se encontra nas doutrinas proferidas, mas, antes, no discurso contra o qual elas se posicionam, qual seja, o da Igreja Católica.

¹⁵ O termo “Protestantismo” será utilizado como correlato de “Religiões Evangélicas” nesta dissertação.

Se o fundamento ideológico do surgimento da Reforma é a oposição ao poder temporal da Igreja, bem como às atividades corrompidas do clero, ela passou a delinear, em pouco tempo, um caráter contestatório dos próprios fundamentos dessa prática.

O papel essencial das obras como fator de salvação das almas, o sacerdócio enquanto instância intermediária entre o fiel e Deus e, sobretudo para alguns movimentos (como o anabatista), o sacramento do batismo na infância, bem como a eucaristia e o dogma da transubstanciação do pão e do vinho, entre outras doutrinas, determinaram oposições mais ou menos radicais em relação à Igreja Católica.

Não é objetivo deste trabalho refletir sobre todos os debates doutrinários e organizacionais dos reformistas ocorridos principalmente entre os séculos XVI e XVIII. No entanto, a fim de facilitar a descrição a ser feita sobre o Protestantismo no Brasil, as doutrinas e práticas originais do Protestantismo europeu serão consideradas em seus elementos básicos.

Considerando o impulso inicial da Reforma, algumas posições se tornaram referência para o entendimento de sua história. Tais posições refletem o afastamento maior ou menor em relação à tradição Católica. Por exemplo, no rompimento de Lutero destaca-se a importância que ele passa a dar a dois princípios da prática cristã: a fé e a palavra (Bíblia), surgindo o Luteranismo. Calvino e Zwinglio, contudo, defendiam um rompimento ainda mais radical, postulando a salvação enquanto graça de Deus (*sola gratia*), dando menos valor ao batismo e à eucaristia (mantidos por Lutero) e julgando vital mexer na organização da Igreja, que passou a ser dirigida por representantes eleitos. Estes, juntamente com os ministros, passaram a constituir a Assembléia Geral, conhecida como Presbitério, ou conselho de anciãos. Por essa razão, a Igreja reformada sob esses princípios ficou conhecida como Presbiteriana.

O Protestantismo representa um conjunto heterogêneo de doutrinas cujas soluções de prática religiosa interferem na própria práxis social e política temporal. Um ponto de partida, provavelmente o elemento essencial a todas as correntes

Protestantes, é o valor conferido à palavra (Bíblia). Ao contrário da prática Católica, em cujo alicerce está a figura do sacerdote, que deriva sua interpretação bíblica da tradição e dos dogmas da Igreja, elas lançam o crente diretamente às Escrituras.

A despeito das possíveis e variadas interpretações feitas sobre o texto bíblico, e malgrado os “equivocos” que possam ser cometidos pelo crente, ele deve ser a única fonte da verdade, o fundamento da prática religiosa. Com a crescente facilidade de acesso aos textos em língua vernácula, após a criação da imprensa, o crente, com fundamento nos princípios da Reforma, deve ir direto à fonte, obrigação da qual não se deve furtar.

A Bíblia passa a ser o único fundamento da verdade, não sendo poucas as cisões (cismas) decorrentes de divergências no interior das confissões de fé, resultando na formação de novas denominações. Sempre que a doutrina professada pelos líderes parecia não corresponder às Escrituras, ou o que um segmento do grupo esperava delas, era natural que ocorressem rupturas para permitir a organização do culto ou das crenças em novas bases.

O Protestantismo é, neste sentido, eminentemente denominacional. Ou seja, em oposição à unidade universal Católica, foram e são criadas novas denominações a partir de cisões internas, por iniciativas pessoais ou grupais. Isto por que o Protestantismo preconiza, desde suas origens, o “sacerdócio universal”, e todos os adeptos se tornam, destarte, pastores potenciais.¹⁶

A história do Protestantismo se manifestou, pois, enquanto um percurso marcado pelas cisões no interior das confissões de fé ou, ainda, pelas fusões entre doutrinas antes separadas, as quais deram ensejo à formação de novas denominações.

Ou seja, ao invés de uma unidade em torno de princípios – o que caracteriza a longa história da Igreja Católica, a despeito das mudanças de orientação interna –, é a multiplicidade de princípios o que caracteriza o Protestantismo.

¹⁶ Cf. NOVAES, Regina. **Apresentação**. In: FERNANDES, Rubem Cesar et al. **Novo nascimento: os Evangélicos em casa, na Igreja e na política**. Rio de Janeiro : Mauad, 1998. p. 8

Sendo a Bíblia a base do próprio espírito reformista, todos os outros elementos que perfazem o corpo doutrinal de uma confissão Protestante podem ser considerados mais ou menos supérfluos por outras confissões, às vezes até como elementos indesejáveis, heranças da prática Católica.

Um bom exemplo, ocorrido ainda no século XVI, são as doutrinas da Fé e da Graça, cada qual indicando soluções para a prática cristã em sentidos quase que opostos.

A doutrina da Fé, propugnada por Lutero, entende que o homem, sendo pecador (por trazer dentro de si o pecado original), *ipso facto* não pode se salvar por si só. Somente Deus, em sua bondade, pode quebrar o jugo da perdição, absolvendo-o, ocorrência que se deu quando Cristo sofreu no lugar dos homens. A salvação, portanto, dar-se-á pelo reconhecimento desse feito, ou seja, pela fé (*sola fide*).

A doutrina da Graça, propugnada principalmente por Calvino, baseia-se na tese da soberania absoluta de Deus. Segundo a tese Calvinista, seria um absurdo lógico pretender que a ação humana poderia reverter os propósitos de Deus que, em sua onipotência e onisciência, já teria predeterminado, desde a criação, o destino da Humanidade em seu conjunto. A doutrina da predestinação, corolário da tese da soberania absoluta de Deus, deduz de seus fundamentos que Ele havia destinado alguns eleitos para a salvação, como um Dom, ou Graça (*sola gratia*), sendo supérfluas ações no sentido de desfazer o que Ele determinou.

Percebe-se que, se na doutrina da Fé permanece a possibilidade da redenção pela ação humana, no sentido de se converter à fé em Cristo, na doutrina da Graça tal possibilidade é nula, sendo inoperante qualquer forma de voluntarismo.

São doutrinas que se opõem, dir-se-ia, em seus fundamentos básicos. No entanto, as concessões se tornam possíveis, dentro do Protestantismo, uma vez que a Bíblia – e não a tradição, pelo menos por princípio –, como a única fonte da verdade, torna possíveis novos posicionamentos.

Neste caso em especial, o Arminianismo (doutrinas de Tiago Armínio – 1560-1609) criou uma posição intermediária entre *sola fide* e *sola gratia*, introduzindo a

doutrina segundo a qual a justificação se dá pela fé, mediante a graça. Ou seja, segundo sua teologia, o propósito de Deus, desde o princípio, era salvar todos os que cressem em Cristo; em Cristo como aquele que morreu para expiar o pecado que todo ser humano carrega. Desse modo, Ele deixa uma margem para a decisão humana, de aceitar ou não, pela fé, a graça que lhe foi oferecida.¹⁷

O exemplo citado serve ao propósito de demonstrar os graus possíveis de variação entre as diversas doutrinas que se formaram e ainda se formam no interior da esfera do Protestantismo, não enquanto exceção, mas praticamente como regra.

Questões tais como as do sacerdócio, dos sacramentos, da organização da Igreja (Eclesia), da noção de salvação, das escrituras (se apenas a Bíblia ou se outros textos além dela), entre outras, receberam e recebem soluções diferenciadas por cada uma das Igrejas Protestantes. Tais soluções, e a conseqüente manutenção de umas e a criação de novas comunidades de fé, constituem a história do Protestantismo de seu ponto de partida, em 1517, aos dias de hoje.

De acordo com a cronologia oficial, as Igrejas reformadas clássicas tiveram seu surgimento entre os séculos XVI e XVIII. Serão chamadas – para diferenciá-las do Pentecostalismo, a ser descrito posteriormente, bem como das religiões designadas como “Paralelas à Reforma” – de Protestantismo histórico.

Neste período, com o movimento iniciado nos Estados alemães em 1517, nasceu a Igreja Luterana. Em 1534 surgiu, pela vontade de Henrique VIII, a Igreja Anglicana, que manteve em seus primórdios as tradições e doutrinas Católicas. Logo a seguir, em 1536, surgiu a Igreja Calvinista; em 1546, a Presbiteriana; em 1580, a Congregacionalista; em 1609, com influência do Anabatismo, a Batista¹⁸; e, em 1729, como um reavivamento sob a liderança de John Wesley (1703-91), a Metodista.

¹⁷ Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira.** Tese (Doutorado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1982.

Além das Igrejas da Reforma, outras surgiram, principalmente a partir do século XIX, que devem ser citadas, devido à sua penetração, maior ou menor, em solo brasileiro. A Igreja Mórmon, nascida em 1820; a Adventista, em 1831; e a das Testemunhas de Jeová, em 1872. Devido às suas características singulares, bem como ao fato de terem se formado não enquanto uma ruptura em relação ao Catolicismo, serão designadas como movimentos paralelos à Reforma.

Quanto às Igrejas Pentecostais, surgiram nos Estados Unidos em 1906 e destacam, além da Bíblia, o poder do Espírito Santo (carismas). Como as Protestantes Históricas, não veneram os santos e a Virgem (Nossa Senhora). Serão descritas, juntamente com exemplos de Igrejas Paralelas à Reforma, no item que trata do desenvolvimento do Protestantismo no Brasil.

2. Introdução das Religiões Evangélicas no Brasil

Antes da penetração efetiva do Protestantismo no Brasil, no século XIX, ocorreram três tentativas frustradas.

A primeira delas deu-se no início da colonização, com a criação da França Antártica. Os Calvinistas, sob o comando de Nicolau Durand de Villegaignon, se estabeleceram na baía da Guanabara, no ano de 1555, e passaram a praticar seus cultos.

Essa tentativa foi frustrada por várias razões, sendo a principal o fato de que, com a luta iniciada em 1564, sob a liderança de Estácio de Sá, a expulsão dos franceses se efetivou em 1567.

A segunda tentativa, mais séria e duradoura, ocorreu no período da invasão holandesa. Os holandeses estabeleceram-se em Pernambuco, após uma tentativa na Bahia, em 1624, no ano de 1630. A empreitada era, sobretudo, econômica e política. Com a União Ibérica, o governo espanhol passou a dificultar o acesso dos

¹⁸ Muito embora seja designada, em outros trabalhos, em consonância com o próprio posicionamento de um grande contingente de adeptos, como Paralela à Reforma, será incluída neste segmento devido ao período de

holandeses ao comércio do açúcar produzido no Brasil. A reação holandesa, a partir da criação da Companhia das Índias Ocidentais, se efetivou com a sua presença no Nordeste brasileiro.

Eles só deixaram o território em 1654, após um período de lutas contra os insurrectos pernambucanos e a Coroa portuguesa restaurada em 1640. No período de sua permanência, o Protestantismo foi livremente praticado em Pernambuco e em outras regiões nordestinas.

A presença Protestante desse período parece ter deixado suas marcas em noções Calvinistas que permaneceram na mentalidade indígena, a ponto de o Padre Vieira, em visita a Serra de Ibiapaba, onde os indígenas reformados se refugiaram, compará-la a uma verdadeira Genebra.¹⁹

A terceira tentativa, a segunda por parte dos franceses, se iniciou com a construção do Forte de São Luís, Maranhão, e a fundação da França Equinocial em 1612, igualmente frustrada pela expulsão dos franceses em 1615.

No século XVIII, devido à intensificação das atividades do Santo Ofício, não houve a presença de Protestantes no Brasil.

Ela reaparece a partir da vinda da Família Real, devido à dependência portuguesa em relação à Inglaterra, o que facilitou, em virtude da abertura dos portos “às nações amigas”, o estabelecimento de Protestantes anglo-saxões, com relativa liberdade para suas práticas religiosas.

Foi, então, abolida a Inquisição. Além disso, era preciso regulamentar a presença inglesa no Brasil. Foram elaborados, para tanto, três tratados: “Tratado de Amizade e Defesa”, “Tratado da Convenção sobre o Correio” e o “Tratado de Comércio e Navegação”. Este último em especial, firmado em 19 de fevereiro de 1810, regulamentou a prática Protestante em território brasileiro.²⁰

seu surgimento, no início do século dezessete, durante a própria Reforma.

¹⁹ Cf. RIBEIRO, Mario Bueno. **As relações entre protestantismo e catolicismo no Brasil : do século XVI aos anos 20 do século XX**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, 1996. p. 32

²⁰ Cf. seu artigo XII: “*Sua Alteza real o príncipe regente de Portugal declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e Domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua*

A despeito das dificuldades geradas pela hegemonia Católica, o Protestantismo inglês se firmou, criando um precedente para a introdução, posteriormente, do Protestantismo de missão.

A partir da Independência e da Constituição de 1824,²¹ os Protestantes acabaram, pouco a pouco, conquistando seu espaço no interior da sociedade brasileira. No Primeiro Reinado, a inserção Protestante no Brasil se deu através dos Anglicanos ingleses, dos Luteranos alemães e dos Metodistas. A despeito do clima de tolerância, não deixaram de existir conflitos nessa etapa, sendo que o Protestantismo de missão, inaugurado pelos Metodistas, era menos tolerado do que o Protestantismo de imigração, dos Anglicanos e Luteranos.²²

Mas foi no Segundo Reinado, a partir dos anos 70, que o Protestantismo de missão penetrou efetivamente em solo brasileiro, respaldado pelos conflitos entre a Igreja Católica e o Estado (cujo corolário foi a Questão Religiosa)²³ e pelo avanço do liberalismo.

Oriundo dos EUA, em suas várias denominações, o Protestantismo de missão era portador de um discurso fundamentalista. O Catolicismo, para os missionários norte-americanos, era considerado como uma deturpação do Cristianismo. Tornava-

religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra ao Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas Igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro de seus domínios. Contanto porém que as sobreditas Igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso de sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. (...) Permitir-se-á também enterrar em lugares para isso designados os vassallos de sua Majestade Britânica que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real o príncipe regente de Portugal; nem se perturbarão de modo algum, nem por qualquer motivo, os funerais, ou as sepulturas, dos mortos. Do mesmo modo, os vassallos de Portugal gozarão nos Domínios de Sua majestade Britânica de uma perfeita e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião, conforme o sistema de tolerância que se acha neles estabelecido.” (citado em RIBEIRO, Mario Bueno. op. cit., p. 57-8)

²¹ A Constituição outorgada em 1824 concedeu liberdade religiosa em seu artigo 5º. “Também prevaleceu, diferente do que rezava o Tratado de 1810, a liberdade de propaganda do Protestantismo no Brasil (...) também garantia aos Protestantes a contratação para cargos públicos civis, políticos ou militares. (...) Outro ganho com a Constituição foi o direito de votar, entretanto não poderiam ser votados para cargos eletivos.” (Ibid., p.62-3)

²² Ibid., p. 65

²³ O episódio decorreu da ordem (1872), por parte de bispos de Olinda e Belém, para que as irmandades religiosas expulsassem, de seu meio, elementos ligados à maçonaria. Ante o cancelamento da medida, por parte do imperador, os bispos se recusaram a cumpri-la, sendo presos e condenados a trabalhos forçados. A anistia, ao ser decretada em 1875, não impediu que as relações entre Igreja e Império se deteriorassem.

se mister, pois, converter os brasileiros e introjetar-lhes uma nova cultura, nos moldes do Protestantismo praticado no país de origem.²⁴

Aos poucos, a penetração Protestante acabou se consolidando. Sem contar os Anglicanos e os Luteranos que, durante todo esse período, se constituíam enquanto comunidades fechadas, pelo final do século XIX já estavam implantadas no Brasil todas as denominações clássicas do Protestantismo histórico.

Herdeiras, sobretudo, das Igrejas norte-americanas, as denominações Protestantes referidas refletiam, como lá, diferenças gritantes em relação às Igrejas reformadas do século XVI. *“As idéias do liberalismo refletiam-se na teologia do voluntarismo conversionista, do perfeccionismo pessoal e do denominacionalismo. O evolucionismo tinha sua expressão teológica na grande confiança na capacidade humana para promover sua própria salvação(...).”*²⁵

Ou seja, o Protestantismo trazido para o Brasil nessa época refletia as questões sociais, políticas e ideológicas do século XIX. Novas tendências, relativas ao pensamento laico, como o liberalismo e o individualismo, influenciaram o Protestantismo norte-americano, traduzindo-se na teologia do voluntarismo.

A despeito disso, devido aos problemas originados pelos debates em torno da escravidão,²⁶ acabou ocorrendo um reforço da conservadorismo teológico à medida que o século caminhava para o fim. De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, *“a euforia do liberalismo e do progressismo foi aos poucos sendo minada pelo cansaço especialmente quando os problemas relativos à escravidão começaram a agitar a sociedade e a repercutir nas Igrejas. O esforço para defender as instituições eclesiásticas foi gerando mecanismos de auto-preservação expressos*

²⁴ Cf. RIBEIRO, Mario Bueno. op. cit., p. 81

²⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. op. cit., p. 428

²⁶ *“Parece que as discussões sobre a escravidão iam gradativamente se tornando perigosas para a tranquilidade das igrejas e é, nesse contexto, que surge a tendência teológica de não comprometer a Igreja com a questão social do escravismo, isto é, de separar o espiritual do temporal. Essa tendência surge na ala conservadora, especificamente na chamada ‘Velha Escola’ presbiteriana que tinha sua maior influência no sul e que chegou mesmo a defender o sistema social da escravidão como sendo instituição civil, portanto fora da competência dos interesses diretos da Igreja.”* Ibid. p. 81.

teologicamente no reforço da autoridade, no escolasticismo dogmático e no transcendentalismo".²⁷

Muito embora tal postura fosse minoritária nos EUA, foi ela que se estabeleceu no Brasil, no momento da inserção do Protestantismo de missão. Em essência, *“a mensagem Protestante canalizada pelos missionários para a camada de ‘homens livres e pobres’ da população rural constituiu-se num saber (conhecer a Bíblia e os símbolos da fé), numa crença (preceitos éticos e expectativa milenarista) e num comportamento piedoso na vida religiosa (cultivo pessoal da fé)”*, apresentando uma *“indole fundamentalmente conservadora”*.²⁸

Era um Protestantismo dirigido, sobretudo, para as populações pobres, geralmente do campo, onde a Igreja Católica tinha dificuldades em exercer um controle mais efetivo da fé.

A sua presença não chegou a preocupar as elites dirigentes. Em primeiro lugar por que os Protestantes já chegaram divididos em denominações que, de certa forma, competiam entre si. Em segundo lugar devido ao caráter de suas doutrinas, que repousavam na fé interiorizada, cujos reflexos práticos se expressavam na ética individual, não predispondo seus integrantes para movimentos de rebeldia social. Por último, a própria sujeição às leis do país, condição de sua introdução, invalidaria quaisquer posições mais extremistas por parte de seus integrantes, fomentando uma postura que já lhes era característica, qual seja, de relativa tolerância.

Com efeito, os Protestantes estavam se introduzindo em um solo cuja religião oficial, a Católica Apostólica Romana, tinha se estabelecido junto com o conquistador e colonizador, e que gozava de todas as prerrogativas institucionais para se manter em posição dominante.

Além disso, do ponto de vista das elites, não estava em questão aceitar uma nova religião, mas sim permitir a introjeção, em solo nacional, do sangue novo do liberalismo e do progressismo, presentes sobretudo nos países predominantemente

²⁷ Ibid., p. 428

²⁸ Ibid., 429-30

Protestantes. Não é por outra razão que parte dessa elite acabou optando pela educação formal de seus filhos em escolas fundadas pelos missionários, em relativa profusão a partir de 1870. Não devido ao conteúdo religioso, mas sim pela qualidade das escolas fundadas pelos Protestantes de missão.

Quanto à sua mensagem religiosa, ela acabou sendo veiculada, sobretudo, para a população pobre e rural, pouco atingida pela Igreja Católica.²⁹

Já em meados do século XIX instituiu-se a primeira Igreja reformada de missão, a Igreja Congregacional, fundada em Petrópolis, em 1858, pelo escocês Robert Reid Kalley. A ela seguiu-se, em 1862, a primeira Igreja Presbiteriana, fundada por Ashbel Green Simonton. Em 1871 foi a vez da Igreja Batista (em Santa Bárbara), pelo pastor Richard Ratcliff. O Reverendo Fountain E. Pitts estabeleceu oficialmente o Metodismo em 1876. O primeiro culto da Igreja Episcopal ocorreu em 1890 (Porto Alegre), pelos Reverendos James W. Morris e Lucien Lee Kinsolving.³⁰

Ao sucesso inicial da penetração e das adesões ao Protestantismo Histórico no Brasil seguiu-se, principalmente a partir da República, o esmorecimento das adesões. Com o fim do Padroado da Coroa, as orientações a partir de Roma traduziram-se na reorganização da Igreja Católica, cuja presença no interior se intensificou. A consequência foi o controle mais estrito das práticas religiosas dos fiéis. Com isso, limitou-se o proselitismo nas camadas sociais menos favorecidas, em meio às quais, até então, o Protestantismo Histórico mais se difundia.³¹

²⁹ Cf. MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil** São Paulo : Loyola, 1990. p. 79

³⁰ Para uma descrição pormenorizada, ver: MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira**. Tese (Doutorado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1982., p. 23-35

³¹ Ibid. p. 427-32

Ao contrário dos Protestantes Históricos, que tiveram sua inserção no Brasil no século XIX marcada pela imigração e pelo espírito missionário, os Pentecostais do Brasil já nasceram como *“parte integrante do movimento pentecostal mundial”*.³²

De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, *“do ponto de vista teológico, o movimento pentecostal moderno tem sua origem no movimento de ‘santidade’ que, por sua vez, deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como segunda obra da graça, distinta da justificação. O foco mais preciso do movimento foi a Escola de Topeka, EUA, onde Charles Pahrman defendia a idéia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o batismo do Espírito Santo”*.³³

Trata-se de um movimento religioso que privilegia os aspectos místicos. O termo “Pentecostes” designa a festa comemorativa da descida do Espírito Santo sobre os apóstolos cinquenta dias após a ressurreição de Cristo. Segundo a narrativa evangélica, os apóstolos teriam recebido dons divinos, entre os quais o de falar em línguas estranhas. Esta é a principal marca do Pentecostalismo, que teve diversos encaminhamentos, expressando-se, a partir dos anos sessenta do século XX, inclusive no interior do Catolicismo romano, através da Renovação Carismática Católica.

A introdução do Pentecostalismo no Brasil se deu logo a seguir ao início do movimento nos EUA. Entre 1910 e 1911 surgiram as duas primeiras Igrejas Pentecostais brasileiras, Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil. Até 1950, entretanto, a presença do Pentecostalismo foi discreta.

A Congregação Cristã do Brasil foi fundada pelo imigrante italiano Luigi Francescon, em Recife, no ano de 1910. A Assembléia de Deus foi fundada pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em Belém do Pará, no ano de 1911.

³² NOVAES, Regina. Apresentação. In: FERNANDES, Rubem Cesar et al. Novo nascimento: os Evangélicos em casa, na Igreja e na política. Rio de Janeiro : Mauad, 1998. p. 8

³³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. op. cit., p. 47

Segundo Paul Freston,³⁴ a expansão do Pentecostalismo no Brasil se deu em três momentos. O primeiro, de 1910 a 1950, principalmente nas regiões Norte, pela Assembléia de Deus, e Nordeste, pela Congregação Cristã do Brasil, em um Brasil rural, quando 80% da população brasileira vivia no campo. O segundo, de 1950 a 1970, coincide com a urbanização e teve como pólo irradiador São Paulo, por exemplo: Igreja Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é amor. O terceiro começou nos anos 70, coincidindo com a modernização autoritária do Brasil, e teve berço carioca, por exemplo: Casa da Benção e Igreja Universal do Reino de Deus.

Atualmente o Pentecostalismo é o ramo do Protestantismo que mais cresce, correspondendo à maioria dos Evangélicos brasileiros.

Por fim, o terceiro subgrupo Evangélico, designado como “Paralelo à Reforma”, por ter se originado através de “revelações” especiais, no século XIX (nos EUA), é composto, no Brasil, sobretudo pelas Igrejas Adventistas, Mórmon e das Testemunhas de Jeová. A sua introdução em solo brasileiro se deu a partir da segunda metade do século XIX, sendo os primeiros os Adventistas (1879), seguidos das Testemunhas de Jeová (1923) e dos Mórmons (1928).

3. As denominações Evangélicas brasileiras

A história das denominações Evangélicas brasileiras pode ter diversos encaminhamentos, devido às dificuldades em se organizar os dados voláteis, gerados principalmente pela fragmentação de umas e da criação e recriação de outras, às vezes pela fusão de doutrinas diferentes, em um processo que parece sem solução de continuidade.

Regina Novaes aponta que, só para o Rio de Janeiro, em pesquisa realizada em 1994, eram fundadas mais de cinco novas Igrejas por semana. Evidentemente a

³⁴ Citado por NOVAES, Regina. Apresentação. In: FERNANDES, Rubem Cesar et al. Novo nascimento. op. cit., p. 8

maior parte pertence a denominações preexistentes, mas não se exclui a fundação de novas, em virtude de cisões nas antigas ou mesmo pela organização independente, por grupos ou pessoas, de outras. Das 710 Igrejas fundadas, durante 3 anos, ainda segundo a autora, 91,26% eram Pentecostais, e 80% das quais se localizavam nas áreas mais carentes.³⁵ Constatou a existência de 52 denominações Evangélicas Protestantes Históricas e Pentecostais, sendo 30 delas criadas no próprio Rio de Janeiro.³⁶ A maioria esmagadora se constituía de Igrejas Pentecostais e Neopentecostais.

Com a finalidade de facilitar a descrição das denominações, ela não será feita em pormenores, mas consoante um plano mais genérico. Apenas alguns exemplos de Igrejas Protestantes Históricas, Pentecostais e Paralelas à Reforma serão descritos. Sobre tais Igrejas serão analisados seus conteúdos teológicos e organizacionais básicos.

Por “Igrejas Históricas” serão designadas aquelas nascidas junto à Reforma, mesmo no caso da Batista, que costuma ser descrita, muitas vezes, como paralela à Reforma, constituindo-se, pois, como o primeiro subgrupo.

No caso do segundo subgrupo, o das “Igrejas Pentecostais”, sua principal característica é a ênfase nos dons do Espírito, a despeito das diferenças entre, por exemplo, as Pentecostais clássicas e as Neopentecostais.

Por fim, guardando características específicas que as afastam de umas e outras, o terceiro subgrupo será designado como “Igrejas Paralelas à Reforma”.

Não foram referidas todas as denominações existentes em cada subgrupo, mas apenas algumas que, a título de exemplo, possam marcar as semelhanças e diferenças entre elas.

³⁵ Ibid., p. 10

Igrejas Históricas

Igreja Luterana

O Luteranismo, sob o ponto de vista de sua organização institucional, é o primeiro grupo Protestante que se estabeleceu no Brasil, principalmente sob o influxo da imigração alemã. A comunidade de Nova Friburgo (RJ), fundada em 1824 pelo pastor Friedrich O. Sauerbronn e a de São Leopoldo (RS), no mesmo ano, representam o passo inicial da inserção do Luteranismo em solo brasileiro.

Das várias comunidades fundadas em estados, principalmente das regiões Sul e Sudeste, formaram-se sínodos que acabaram se unindo em 1938, sendo organizada em 1949 uma Federação de Sínodos. A IECLB, Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, que engloba todos os órgãos regionais e obteve sua independência da Igreja Evangélica Alemã em 1955, tem sido considerada Igreja de etnia – alemães e seus descendentes.

Além dela, há a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, IELB, originada da Igreja Evangélica Luterana Alemã, Sínodo de Missouri, fundada por imigrantes alemães dos EUA em 1847, tendo sido introduzida no Brasil em 1868 pelo pastor Johannes F. Brutschin.

Semelhante à anterior quanto à origem dos participantes, se distingue pelo conservadorismo e confessionalismo, apregoando encarnar o verdadeiro Luteranismo: *“afirma a Bíblia como única regra e norma em todas as questões doutrinárias, acima, portanto, de todos os credos e documentos doutrinários, simples testemunhas de fé, e recusa enfaticamente tanto o pelagismo, isto é, a participação do homem em sua própria salvação através da prática das boas obras, quanto o sinergismo – a participação da vontade na conversão”*.³⁷

³⁶ Quadro com a lista das denominações encontra-se em FERNANDES, Rubem Cesar et al. **Novo nascimento: os Evangélicos em casa, na Igreja e na política**. Rio de Janeiro : Mauad, 1998. p. 19-22.

Igreja Congregacional

O Congregacionalismo, introduzido no Brasil por Robert Reid Kalley em 1855, é um ramo Calvinista das Igrejas livres da Inglaterra. Distingue-se, por exemplo, das Presbiterianas por praticar a democracia direta e por afirmar a autonomia das Igrejas locais.

Muito embora seu fundador no Brasil seja escocês, ela “*insere-se no grupo de Igrejas missionárias norte-americanas pela sua natureza teológica, a mesma dos avivamentos*”³⁸ *religiosos que ocorreram na Inglaterra e se transferiram para os Estados Unidos na passagem do século XVIII para o século XIX. Além disso, os Kalley forneceram a matriz teológica do pensamento religioso popular Protestante no Brasil. Robert Kalley introduziu a teologia conversionista simples e superficial semelhante à dos avivamentos, e Sarah Kalley produziu um livro de hinos – Salmos e hinos – composto de uma miscelânea teológica em que prepondera a teologia do pietismo*”.³⁹

No Brasil, a sua teologia é a mesma das outras Igrejas de origem missionária, o conversionismo da salvação individual. A sua peculiaridade está no batismo. Além do batismo por aspersão, como entre Presbiterianos e Metodistas, existe outro na idade adulta, como entre Batistas e Pentecostais.

Igreja Presbiteriana

Foi a denominação que mais se expandiu no século XIX, com a primeira Igreja fundada no Brasil em 1862, pelo missionário norte-americano Ashbel Green

³⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. op. cit., p. 30

³⁸ A teologia dos avivamentos foi uma resposta ao Calvinismo, considerado pouco viável para um período em que os princípios do desempenho e do igualitarismo liberais se afirmavam nas sociedades inglesa e norte-americana. Sua matriz é o Arminianismo Metodista e seu princípio fundamental é o voluntarismo: “*contra a doutrina da eleição surge a doutrina do amor de Deus: Deus ama a todos os homens e quer que todos se salvem. A contrapartida humana é a disposição individual para aceitar esse amor e dispor-se a modificar a vida para melhor, o que implica em novas formas de vida involucradas numa ética rigorosa.*” Cf. MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**. op. cit., p. 78-82.

Simonton, no Rio de Janeiro. O seu crescimento só foi superado pelo dos Batistas no século XX. Dedicando-se ao conversionismo, na trilha da expansão do café, além da criação de inúmeras congregações na zona rural de São Paulo e Minas, dedicaram-se também à educação, fundando inúmeros colégios, além da Escola Americana, em 1870, atual Universidade Mackenzie.

Sendo fiéis a João Calvino, no tocante ao governo eclesiástico, *“organizam-se a partir da relativa autonomia da congregação local, num sistema federativo e piramidal de concílios. Cada congregação local tem um conselho de presbíteros leigos eleitos por ela; um grupo de congregações locais forma um presbitério; um grupo de presbitérios forma um sínodo, e todos os presbitérios formam o supremo concílio ou assembléia geral”*.⁴⁰ Com relação à teologia, todavia, ao contrário do Calvinismo ortodoxo, as Igrejas praticam o conversionismo dos avivamentos.

Devido aos cismas, os Presbiterianos brasileiros se dividem em seis grupos: Igreja Presbiteriana do Brasil – IPB; Igreja Presbiteriana Independente do Brasil – IPI; Igreja Presbiteriana Unida do Brasil – IPU; Igreja Presbiteriana Conservadora – IPC; Igreja Presbiteriana Fundamentalista – IPF e Igreja Presbiteriana Renovadora – IPR.

Se no início de sua inserção o Presbiterianismo se dirigia principalmente às camadas livres e pobres da população, atualmente seus membros são predominantemente de classe média.

Igreja Metodista

Estabelecidos em 1886, após uma tentativa frustrada de 1836, com os missionários Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger e James L. Kennedy, seu crescimento foi inicialmente lento por terem se instalado nas cidades, nas quais a presença Católica era mais forte.

³⁹ Ibid., p. 34

⁴⁰ Ibid., p. 36

Por terem dado prioridade à educação, abriram colégios e núcleos de ensino, alguns dos quais, posteriormente, se transformaram em institutos de ensino superior, tais como Universidade Metodista de Piracicaba, Universidade Metodista de São Paulo, em São Bernardo do Campo, Instituto Bennett, no Rio de Janeiro e Izabela Hendrix, em Belo Horizonte.

Sua matriz teológica é arminiana-wesleyana conversionista e individualista dos avivamentos da Inglaterra e dos EUA, uma teologia *“centrada na conversão e na santificação (...) tendo como pano de fundo a Igreja Anglicana (...) não é dogmatizada em excesso, têm seus bispos e pastores maior liberdade teológica do que seus colegas de outras Igrejas.”*⁴¹

Cisões internas deram origem à Igreja Metodista Livre, à Igreja Holiness do Brasil e à Igreja do Nazareno, esta com forte conotação carismática.

Seus membros são, atualmente, predominantemente de classe média.

Igreja Batista

Ao ser fundada a sua primeira Igreja, em 1882, na Bahia, após a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881, teve início a implantação da denominação Batista no Brasil. Tanto quanto Metodistas e Presbiterianos, os Batistas fundaram colégios; em número menor, mas sempre de alto padrão educacional. Sua distribuição também se deu nas cidades, sendo essa a explicação para o seu lento crescimento inicial, que só seria alavancado com a Proclamação da República e o crescimento das cidades.

Os Batistas geralmente não se incluem entre os Protestantes, buscando suas raízes no Novo Testamento. No entanto, acabaram assumindo pressupostos teológicos da Reforma:

“A teologia das Igrejas Batistas é a teologia arminiano-wesleyana, individualista e conversionista (...). Num ponto, porém, elas se aproximam bastante

*da tradição metodista. Na assembléia da Convenção Batista Brasileira, em Curitiba, 1962, diante da penetração da doutrina pentecostal do 'batismo no Espírito Santo', como 'segunda benção', foi declarado que o 'consenso dos Batistas brasileiros era que a atuação do Espírito Santo, na vida dos crentes, se faz através de um processo chamado 'santificação progressiva'".*⁴²

Quanto à organização das Igrejas (eclesiologia), ela é a mesma da Igreja Congregacional. As Igrejas locais são inteiramente autônomas e organizam-se em convenções, nas quais são traçados planos e orientações, que podem ou não ser seguidos pelas Igrejas locais. Apesar de sua autonomia, os Batistas demonstram uma grande identidade institucional e eclesiástica.

Essencialmente urbana, a Igreja Batista predomina na classe média, mas continua presente nos setores mais populares das grandes cidades, sendo hoje a maior Igreja tradicional de origem missionária.

Seu crescimento se explica por diversos fatores, entre os quais a agressividade evangélica e anticatólica na época de sua introdução; a prioridade dada à evangelização direta; uma eclesiologia mais simples e mais clara em relação às demais denominações – as Igrejas Batistas simplesmente batizam candidatos adultos e os introduzem na Igreja, sem maiores complicações, como o conhecimento religioso e a santificação, que vêm depois, pela freqüência à escola dominical e pela ética; a ética rigorosa e radical, que estabelece linhas nítidas de conduta na sociedade; e, por fim, o próprio ritual do batismo, levado por eles à atitude do drama – somente adultos e por imersão, freqüentemente em rios e em público, fazendo desse rito um episódio marcante para os novos adeptos.

É considerada a única Igreja missionária que ainda cresce, cujos membros foram estimados em 1.310.000 adeptos (dados de 1990).⁴³

⁴¹ Ibid., p. 40-1

⁴² Ibid., p. 43

Igreja Episcopal

Introduzida no Rio Grande do Sul, em 1898, sob os esforços dos missionários Lucien L. Kinsolving e James W. Morris, expandiu-se para o Rio de Janeiro e São Paulo no início do século XX. Sua presença, hoje, ainda é maior em solo gaúcho, ocupando lugar de destaque ao lado da Igreja Luterana e da Igreja Metodista, as denominações predominantes nessa região.

A Igreja Episcopal tem, segundo Antonio Gouvêa Mendonça, dupla orientação: *“de um lado, o conversionismo teológico das Igrejas norte-americanas e, de outro, o rigoroso ritualismo do Livro de Oração Comum dos anglicanos”*.⁴⁴

Seu crescimento é lento devido, sobretudo, ao seu culto, em muitos aspectos semelhante ao Católico.

Atualmente o Protestantismo Histórico, incluindo o Protestantismo de imigração e o de missão, conta com aproximadamente 3,4% da população brasileira.⁴⁵

Igrejas Pentecostais

De forma mais acentuada que as Igrejas Protestantes Históricas, as Pentecostais, ao surgirem no início do século XX, se multiplicaram em um sem-número de denominações, principalmente a partir do fenômeno do Neopentecostalismo.

De modo geral, todas elas enfatizam o poder do Espírito Santo na vida do crente, poder este que se manifesta de diversas formas, sendo as mais conhecidas a capacidade de falar em línguas estranhas – glossolalia – a de curar doenças, ou a de

⁴³ Ibid., p. 45

⁴⁴ Ibid., p. 45-6

⁴⁵ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política**. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 216.

promover a ascensão social do indivíduo – Teologia da Prosperidade, na forma de dons conferidos por Deus.

A eles se somam outros dons, tais como o Dom das palavras, da fé, dos milagres, das revelações, da sabedoria, da ciência e do discernimento, este geralmente “exercido” pelas lideranças religiosas.

Neste sentido, as manifestações do Espírito Santo – seja para as Religiões Evangélicas Pentecostais, seja para outros movimentos carismáticos, como no interior da Igreja Católica – correspondem aos *“dons especiais que Deus confere a determinadas pessoas para que o seu poder seja conhecido e a sua palavra proclamada”*.⁴⁶

Alguns desses dons, como o Dom da glossolalia, depõem a respeito de seu conteúdo místico. Sensorialmente, o crente, seja ele Pentecostal (entre os Evangélicos) ou Carismático (entre os Católicos), experimenta a inundação do Espírito em sua vida interior, com reflexos da vida exterior.

O “falar em línguas”, neste sentido, é uma decorrência da manifestação do Espírito Santo na personalidade individual. Quando o crente “fala em línguas”, com efeito, ele sente que o faz por interferência do Espírito de Deus, manipulado por ele. A entrega ao Espírito Santo é carregada de emoção, não sendo raras as lágrimas e, às vezes, a perda da consciência durante o transe.

O Pentecostalismo introduzido no Brasil sofreu mudanças no decorrer do século XX. Como as demais Religiões Evangélicas, os Pentecostais comungam da concepção do sacerdócio universal, tornando todo praticante um pastor em potencial. Por intermédio de cisões ou mesmo de iniciativas pessoais ou grupais, dezenas de Igrejas Pentecostais surgiram no Brasil durante o último século.

Elas são classificadas de diferentes modos, devido às suas características teológicas e organizacionais singulares.

⁴⁶ PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito : a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo : EDUSP, 1997. p. 45

Após a inserção do Pentecostalismo de origem estrangeira, bastante centrado no apelo emocional, principalmente no Dom das línguas, a partir de 1970 o Pentecostalismo brasileiro se diversificou com denominações constituídas internamente, as quais enfatizavam o Dom da cura. Foram designadas, por essa razão, como Pentecostalismo de Cura Divina.

Como desdobramento delas, mais recentemente surgiram as designadas como Neopentecostais, especializadas, sobretudo, no uso do rádio e da televisão enquanto ferramentas de proselitismo. Suas doutrinas são centradas em exorcismos de demônios e na Teologia da Prosperidade.⁴⁷

Serão descritos apenas alguns exemplos de Igrejas Pentecostais e Neopentecostais. Devido ao elevado número de novas denominações que costumam surgir sem solução de continuidade, foram escolhidas aquelas que estão em maior evidência.

Congregação Cristã no Brasil

Foi fundada no Brasil por um estrangeiro que não era missionário, o italiano Luigi Francescon, em 1910. A Congregação Cristã no Brasil crê na predestinação, não havendo, devido a isso, campanhas por conversão de novos fiéis. A questão dos “eleitos”, tal como derivada da doutrina da predestinação calvinista, reflete-se na prática do batismo como um apelo mudo. Aqueles que permanecem na Igreja após o batismo são considerados pelos crentes como os verdadeiros “eleitos”.

⁴⁷ As denominações que incorporaram a Teologia da Prosperidade “*invertem a postura pentecostal tradicional de forte rejeição à busca de riqueza e ao livre gozo do dinheiro e de status social. Em seu lugar pregam a Teologia da Prosperidade, doutrina que defende que o crente deve ser próspero, saudável e feliz neste mundo. Além da fé e da observância de regras bíblicas de como tornar-se herdeiro das bênçãos divinas, o principal sacrifício que Deus exige de seus servos, segundo a TP, é de natureza financeira: ser fiel nos dízimos e dar ofertas com alegria e desprendimento*”. Cf. MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo : os Pentecostais estão mudando**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1995. p. 33.

Em termos de organização da Igreja, sua administração é centralizada, da qual resulta uma grande uniformidade doutrinária, sobretudo devido às assembléias de “obreiros”, que se reúnem anualmente em sua sede de São Paulo.

Neste sentido, “*sua assembléia nacional representativa, com poderes administrativos e doutrinários, faz lembrar as assembléias gerais presbiterianas*”.⁴⁸ Por outro lado, seus membros não guardam o domingo e, neste sentido, estão distantes das Igrejas Protestantes clássicas, entre as quais as Presbiterianas.

Crescendo pouco nas primeiras décadas, teve um *boom* em 1950, quando a migração de nordestinos ocupou em São Paulo o lugar dos italianos. Sua presença maior é nos estados de São Paulo e Paraná e seu número estimado, para o Brasil inteiro, chegava a 1.000.000 de adeptos em 1990, oriundos, sobretudo, da massa trabalhadora e pobre.

Assembléia de Deus

Fundada pelos suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, em 1911, as Assembléias de Deus são a Igreja Evangélica mais popular do Brasil e a mais numerosa. Estendeu-se primeiro pelo Nordeste e depois para o Sul, chegando a São Paulo em 1927.

Sua teologia conversionista a aproxima das Igrejas Protestantes em geral. No tocante à organização administrativa, “*seu sistema de governo eclesiástico está mais próximo do congregacionalismo dos Batistas por causa da liberdade das Igrejas locais e da limitação de poderes da Convenção Nacional. Todavia, a divisão em ministérios regionais semi-autônomos lembra um pouco o sistema presbiteriano.*”⁴⁹

Diferindo da Congregação Cristã do Brasil, principalmente pela concessão à comunicação escrita, tem uma casa publicadora, edita livros, revistas e o semanário “*O mensageiro da paz*”.

⁴⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. op. cit., p. 49

⁴⁹ Ibid., p. 51

Recruta seus membros principalmente das camadas mais pobres, os quais são atraídos pela liturgia simples e a possibilidade sempre aberta de acesso às lideranças, bem como pelo apoio e solidariedade comunitários, assim como pela probabilidade de manejo religioso do cotidiano. Seus adeptos foram estimados em cerca de 3.000.000 de pessoas em 1990.

Igreja do Evangelho Quadrangular

Tendo sido introduzida inicialmente pelos missionários Harold Williams e Raymond Boatright, a Igreja do Evangelho Quadrangular se constituiu a partir do movimento de Cura Divina, iniciado no interior da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, e que se espalhou a partir da cidade de São Paulo, bem como de Assis e Botucatu, no Estado de São Paulo.

O movimento de Cura Divina, difundido por intermédio da Cruzada Nacional de Evangelização, envolveu pastores e líderes leigos de diversas denominações Evangélicas e difundiu-se pelo interior “*através de tendas de lona armadas em terrenos baldios*”,⁵⁰ dando origem, em 1953, à denominação Igreja do Evangelho Quadrangular.

A gênese do movimento de Cura Divina é a doutrina, tal como proposta por sua fundadora, Aimee Simple McPherson, baseada em quatro pilares: Cristo o Salvador, Cristo o Batizador com o Espírito Santo, Cristo o Grande Médico e Cristo o Rei que há de voltar. O nome Quadrangular deriva desses quatro ministérios de Cristo.

Eclesiasticamente assemelha-se à Igreja Metodista, dividindo-se administrativamente em regiões e distritos eclesiásticos.

O Brasil para Cristo

Em 1956 o missionário Manoel de Mello fundou a Igreja Evangélica Pentecostal “O Brasil para Cristo”, cuja origem também se encontra no movimento de Cura Divina.

Seu fundador pertencia às Assembléias de Deus e, depois, foi evangelista da Cruzada Nacional de Evangelização, se desligando dela para fundar a nova denominação. A inovação introduzida por Manoel de Mello, que fez crescer bastante sua Igreja nas primeiras décadas, foi seu envolvimento com a política, promovendo a eleição de representantes nos legislativos.

Seus adeptos são oriundos, predominantemente, das classes pobres e periféricas das grandes cidades.

Igreja Universal do Reino de Deus

A IURD foi fundada por Edir Macedo, Romildo Ribeiro Soares e Roberto Augusto Lopes, em 1977, no Rio de Janeiro. No início, a liderança cabia a R. R. Soares. No entanto, sua liderança *“logo começou a ser atropelada pelo estilo autoritário e centralizador de Edir”*.⁵¹

Em 1980, após a saída de R. R. Soares, Edir Macedo e Roberto Augusto Lopes adotaram o episcopado, consagrando-se bispos mutuamente em 1981. Não demorou para que Edir Macedo, sozinho, encarnasse a liderança da Igreja, transformando-a, principalmente a partir de meados dos anos 80, no maior fenômeno religioso brasileiro, em função do aumento espetacular de adeptos.

De acordo com Ricardo Mariano, *“Edir Macedo, além de ditador e carismático, demonstrou ser exímio empreendedor religioso e administrador de*

⁵⁰ Ibid., p. 52

⁵¹ Cf. MARIANO, Ricardo. op. cit., p. 45

empresas".⁵² A expansão da IURD se deve, principalmente, ao proselitismo feito por intermédio dos meios de comunicação, estratégia que lhe facultou a compra da Rede Record de Televisão e de várias emissoras de rádio.

A principal característica da IURD é a ênfase na guerra contra o diabo. Entre o seu séquito de anjos caídos, a IURD passou a identificar os orixás e as entidades espirituais das "Religiões Afro-brasileiras" e do Espiritismo. Além disso, outra característica marcante de seu culto é a difusão da Teologia da Prosperidade, bem como a "*liberalização dos estereotipados usos e costumes externos de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos da conversão ao pentecostalismo*".⁵³

Seus cultos primam pela simplicidade, com uma liturgia despojada e sem um roteiro estabelecido, tendo os pastores grande liberdade na direção do ofício, os quais seguem a tradição leiga do Pentecostalismo.

Devido ao crescimento espetacular do número de adeptos (não só no Brasil, pois "*em 1994, com 17 anos, já estava presente em 32 países*",⁵⁴ figurando em 1992, no Brasil, como a terceira maior denominação Evangélica), à compra da Record e de outros veículos de comunicação, ao enriquecimento de seu líder, a IURD passou a freqüentar os noticiários, principalmente após os vários escândalos envolvendo suas lideranças. O próprio Edir Macedo, acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato, foi preso em 1992, ficando detido por doze dias.

A maioria de seus adeptos é oriunda das camadas mais pobres da população.

Igreja Internacional da Graça de Deus

Fundada na cidade do Rio de Janeiro, em 1980, pelo missionário Romildo Ribeiro Soares, após sua saída da IURD, a IIGD é bastante semelhante à sua antecessora, tanto no que concerne à sua teologia, à sua organização administrativa vertical, à simplicidade dos cultos, quanto ao fato de, como a sua congênere, abrir

⁵² Ibid., p. 53

⁵³ Ibid., p. 28

todos os dias, oferecendo os mesmos serviços religiosos, quais sejam, os de cura divina, exorcismo e “prosperidade”.

Também de forma idêntica à IURD, recruta a maioria de seus fiéis das camadas mais pobres da sociedade, com baixo grau de instrução. Utiliza-se também dos meios de comunicação de massa como ponto chave de seu proselitismo, predominando os programas de televisão.

Seu crescimento, muito menor que o da IURD, se dá, sobretudo, na região Sudeste, nos grandes centros urbanos, entre os quais a cidade de São Paulo, na qual encontra mais da metade de suas congregações, as quais são organizadas verticalmente, com uma administração centralizada. Seus pastores, tal como na IURD, não possuem autonomia administrativa, não sendo exigido deles nenhuma formação teológica erudita.

Menos agressiva que a IURD, a IIGD cresceu muito menos que ela.

Renascer em Cristo

A Renascer em Cristo foi fundada em São Paulo em 1986, pelos pastores Estevan Hernandez Filho, especialista em Marketing, e sua esposa Sônia Hernandez. Devido à sua estratégia evangelística musical, seus adeptos são basicamente recrutados entre a população mais jovem. A música *gospel* é uma de suas marcas, sendo comum a apresentação de bandas de vários estilos (rock, rap, samba etc.) nos cultos.

É, igualmente, difusora da Teologia da Prosperidade e muito liberal em relação aos usos e costumes externos de santidade. Boa parte de seus membros é oriunda da classe média.

Seus pastores são formados pela própria Igreja, através da “Escola de Profetas”, onde são oferecidos cursos bíblicos de três anos de duração.

⁵⁴ Ibid., p. 50

A expansão da Renascer em Cristo deu-se sobretudo pelo proselitismo relacionado com os meios de comunicação de massa e pela música. São organizados por ela grandes *shows* de música *gospel*, aos quais comparecem milhares de Evangélicos, muitas vezes oriundos de outras denominações.

No tocante à sua organização administrativa, a “Fundação Renascer” centraliza os recursos coletados pela congregação.

Além das Igrejas supracitadas, dezenas de outras denominações dividem as preferências do grupo pentecostal. Segundo estimativas, eles somam, em seu conjunto, cerca de 9,9% população brasileira.⁵⁵

Igrejas Paralelas à Reforma

As Igrejas Paraprotestantes (ou Paralelas à Reforma) formam um grupo bem específico no interior do Protestantismo. Nascidas no século XIX, nos EUA, postulam que suas doutrinas foram reveladas de um modo especial, pela ação divina, sendo as principais a Igreja Adventista, a Igreja Mórmon e das Testemunhas de Jeová.

Adventismo

O Adventismo afirma que a segunda vinda de Cristo está próxima.

Essa doutrina teve suas origens no noroeste dos EUA, a partir das pregações de William Miller (1782-1849). Após estudar detalhadamente as profecias de Daniel e do Apocalipse, Miller previu que Cristo retornaria em 22 de outubro de 1844. Como o evento não ocorreu, muitos se desiludiram. Dos remanescentes, formaram-se diversas instituições religiosas, sendo as mais importantes a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Igreja Adventista e a Igreja Adventista da Fé Abraâmica.

A introdução do Adventismo no Brasil deu-se a partir de 1879, em Santa Catarina. Dos ramos existentes, a Igreja Adventista do Sétimo dia é o que possui maior número de adeptos.

Distinguem-se pela observância do sábado, pela condenação ao fumo e aos alimentos de animais considerados impuros, batizando por imersão. A Santa Ceia para eles é uma simples comemoração da morte de Cristo, sem efeito sacramental.

Com base na doutrina da imortalidade condicional, para os Adventistas apenas Deus é imortal. No entanto, com a esperada segunda vinda de Cristo, Segundo Advento, a ressurreição ocorrerá para os justos e, mil anos depois, para os pecadores. Apenas os justos, então, serão conduzidos ao céu, a Nova Jerusalém. Com Cristo, reinarão durante mil anos. Durante esse período, o caos reinará na Terra, ao cabo do qual, Satanás, autor dos pecados, será finalmente destruído.⁵⁶

Depois desse período os ímpios serão aniquilados e, após serem ressuscitados para o Julgamento Final, perecerão para sempre. Não existe, para os Adventistas, a idéia de um inferno como sofrimento eterno.

Mórmons

A Igreja Mórmon foi introduzida no Brasil em 1928, com a chegada de missionários oriundos dos EUA.

A doutrina Mórmon teve seu início em Nova Iorque, em 1820. Baseia-se nas afirmações de seu fundador, Joseph Smith (1805-1844), segundo as quais ele fora escolhido para algumas “revelações”, cujo conteúdo invalidavam todas as demais religiões.

Em pé de igualdade em relação à Bíblia, os Mórmons depositam sua fé no “Livro de Mórmon”, cuja origem estaria na tradução, feita por Smith, de plaquetas

⁵⁵ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. op. cit., p. 216.

⁵⁶Cf. MAURI, Renato Garibaldi. **Morte : o lado côncavo da vida – percepções e imagens da morte em grupos religiosos brasileiros**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, 2000. p. 26

de ouro com inscrições antigas (em egípcio), que contavam a história dos primeiros habitantes da América do Norte.

Este fato teria ocorrido em 1827. De acordo com Smith, ele as traduzira com o auxílio de óculos especiais. Além dele, três outras pessoas teriam recebido a revelação do anjo e o próprio Smith as teria mostrado a mais oito testemunhas. Em seguida elas foram “levadas para o céu”.

O livro de Mórmon, derivado de tais plaquetas, narra uma história que se inicia com os eventos ocorridos após a destruição da Torre de Babel.

Em seguida, fala dos Jaredistas, homens bons que, entretanto, acabaram se desencaminhando. Após uma luta interna, que levou ao seu extermínio, restou apenas uma raiz. Mais tarde a história se reinicia com outra família, de Lehi e Saríah. Tal família, ao escapar da destruição de Jerusalém, em 586 a.C., cruza o Atlântico e chega à terra prometida: a América do Norte.

Lá são fundados dois ramos. O primeiro, dos Lamanitas, dá origem aos homens negros e aos índios. O segundo, dos Nefitas, dá origem aos brancos.

Estes últimos ficaram sabendo da crucificação de Cristo devido aos abalos da natureza. Após sua ressurreição, Jesus esteve na América, onde pregou o Evangelho e estabeleceu a sua Igreja entre os Nefitas. Dentre eles, escolheu 12 apóstolos, nomeou pastores, mestres e evangelistas. Sua Igreja floresceu durante 200 anos. Em 385 d.C., contudo, os Nefitas foram eliminados pelos Lamanitas. Entre os poucos sobreviventes estava Mórmon. Seu filho, Moroni, ao ouvir a história transmitida por Mórmon, gravou-a em plaquetas e as escondeu (no ano de 420 d.C.).

Em 1820, Moroni apareceu para Joseph Smith (1805-1844), transmitindo-lhe os fundamentos da “verdadeira” Igreja, dos Nefitas, que passou a se chamar “A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias”.⁵⁷

Acreditam os Mórmons que todos os seres serão ressurrectos. Na primeira ressurreição, apenas os fiéis às leis de Deus e os inocentes serão contemplados. A segunda incluirá todos, os quais comparecerão ao Juízo Final.

Testemunhas de Jeová

O movimento, criado em 1872, por Charles Taze Russel (1852-1916), foi introduzido no Brasil em 1923, com a abertura dos Salões do Reino das Testemunhas de Jeová por um grupo de marinheiros norte-americanos.

Sua doutrina é bem específica. Além de negarem o mistério da Santíssima Trindade, para ela Cristo não era a encarnação do Verbo. Antes de nascer em Belém, Jesus era apenas um Arcanjo (Miguel), criatura que Deus utilizara para a Criação. No entanto, após nascer de Maria e morrer no Calvário, de seu túmulo teria surgido um ente-espírito, quase um Deus. Para as Testemunhas de Jeová, o Espírito Santo não é uma pessoa, mas sim uma força ativa de Jeová.

Segundo sua doutrina, o ser humano não possui uma alma imortal, tudo se acabando com a morte. No entanto, consideram que ocorrerá a ressurreição (corpo e alma) depois da batalha de Armagedon. Todos serão, então, novamente submetidos a provas, que se acrescentarão àquelas ocorridas antes da morte. Satanás, preso durante mil anos, será solto e espalhará o mal. Após essa Segunda Provação, os salvos serão divididos em duas classes:

A primeira, formada por apenas 144 mil, será a classe Vitoriosa, que irá para o Céu, onde reinará com Cristo. A segunda classe, dos demais salvos, viverá na Terra, sua eterna morada, em paz e livre de opressão, doença ou morte.

Quanto aos maus, serão todos exterminados junto com o Diabo. Não existe inferno ou purgatório para as Testemunhas de Jeová.⁵⁸

As Testemunhas de Jeová não permitem a transfusão de sangue, o fumo, bebidas alcoólicas e apostasia, proibindo ainda o serviço militar, a saudação à bandeira e manifestações patrióticas.

Tiveram um crescimento expressivo no Brasil, sobretudo devido à especificidade de seu proselitismo, de casa em casa.

⁵⁷ Ibid. p. 28

⁵⁸ Cf. MAURI, Renato Garibaldi. op. cit. p. 30

No conjunto, os Evangélicos representam cerca de 13,3% da população brasileira.⁵⁹

⁵⁹ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. op. cit., p. 216.

Capítulo II
Espiritismo Kardecista.

1. Apanhado Histórico

O Espiritismo foi introduzido no Brasil a partir da segunda metade do século XIX, sendo conhecido também como Kardecismo. A palavra Kardecismo refere-se às doutrinas e práticas oriundas da codificação do Espiritismo por Allan Kardec.⁶⁰ O termo preferencialmente utilizado pelos praticantes, ao invés de Kardecismo, é Espiritismo,⁶¹ criado inicialmente para diferenciá-lo de “espiritualismo”, difundido sobretudo na Europa do século XIX.

O Espiritismo se define enquanto um conjunto de doutrinas, originais ou não, tais como: imortalidade do espírito, reencarnação, *karma*, contato entre vivos (encarnados) e mortos (desencarnados) por intermédio de médiuns, evolução espiritual etc., as quais, afirma-se, foram ditadas pelos próprios espíritos de mortos e sistematizadas, a princípio, por Allan Kardec.

Tais doutrinas, ao serem introduzidas no Brasil logo após sua sistematização na França, aos poucos foram ganhando adeptos, sobretudo nas camadas com maior grau de instrução, a ponto de, atualmente, o Brasil ser considerado o país com maior número de Espíritos Kardecistas do mundo.

A crença em espíritos que sobrevivem à morte física (e nas suas interferências no mundo material) não foi criação do século XIX. É uma história que remonta às origens das civilizações humanas e que, sob modulações as mais diversas, fez e faz parte de várias culturas.⁶²

⁶⁰ Pseudônimo pelo qual ficou conhecido Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) que, antes de se dedicar às pesquisas em torno do que denominaria “Espiritismo”, exercia atividades ligadas à pedagogia, tendo publicado manuais escolares de gramática, matemática e outros. Sua formação acadêmica englobava “Letras e Ciências”, sendo diplomado também em Medicina e em outras disciplinas. Cf. ARAIA, Eduardo. **Espiritismo : doutrina de fé e ciência**. São Paulo : Ática, 1996. p. 37-9

⁶¹ No entanto, outras vezes prefere-se, a “Espiritismo”, o termo Kardecismo, para não confundi-lo com outras práticas “Espíritas” existentes no Brasil (como os centros de Umbanda que se denominam “Espíritas”). Caso haja necessidade, será vinculado ao termo “Espiritismo” o seu designativo “Kardecista”.

⁶² Entre os exemplos mais conhecidos de culturas que adotaram crenças semelhantes estão os egípcios, os gregos e os indianos. Os egípcios acreditavam que o ser humano era composto por três princípios. Entre o corpo físico e a alma (divina), denominada “ba”, existiria um princípio intermediário, um duplo mais etéreo que o corpo físico, denominado “ká”. Com a morte física, a alma era julgada, pesando-se o coração na balança da justiça. O “ká” permanecia junto ao corpo enquanto ele não fosse destruído (daí as técnicas de embalsamamento). Novas vidas estavam previstas para a alma (ba), até ela atingir a perfeição e se fundir ao

O Espiritismo, contudo, nasceu em um dos maiores centros intelectuais do mundo contemporâneo, a França, em ambiente cristão e num período de expansão do cientificismo, em meados do século XIX. Ao editar, em abril de 1857, o “*Livro dos espíritos*”, Allan Kardec estava convencido de que a obra refletia sobre premissas que a tornavam, ao contrário das crenças sem bases racionais, uma doutrina científica. Ao mesmo tempo, considerava-a como obra religiosa, a Terceira Revelação, sendo a primeira o Velho Testamento e a segunda os Evangelhos, e filosófica, por tratar de assuntos que dizem respeito à origem e ao porquê da vida.

O “*Livro dos espíritos*” nasceu do contato estabelecido entre Allan Kardec e indivíduos em torno dos quais, supunha-se, inúmeros fenômenos de caráter sobrenatural ocorriam, tais como materializações de espíritos, movimentação de objetos sem a ação humana direta, mensagens do além etc.

Tudo se iniciou a partir dos fenômenos das “*mesas girantes*”,⁶³ precedidos pelos fenômenos envolvendo as irmãs Fox,⁶⁴ em 1848. Tanto as mesas girantes quanto, mais tarde, a escrita automática (espíritos que, supunha-se, agiam sobre os médiuns), deram origem a um conjunto de respostas a perguntas formuladas por Allan Kardec e outros aos espíritos, mas que foram organizadas e sistematizadas por ele. Desse conjunto de perguntas e respostas formularam-se as principais premissas do Espiritismo.

deus Osíris. Entre os gregos, além das crenças sobre o Hades, deus que comandava os subterrâneos onde as sombras dos mortos (sua alma ou psiquê) vagavam, temos a metempsicose pitagórica (reencarnações sucessivas entre os reinos humano, animal e vegetal, de acordo com os méritos), passando pela crença de Sócrates de que um “*daimon*” o aconselhava etc. As religiões indianas, a despeito de sua antiguidade, como o Hinduísmo e o Budismo, compartilham de crenças semelhantes até os dias de hoje.

⁶³ “*Em sua forma mais comum, um grupo de pessoas se reunia em torno de uma mesa, colocava as mãos sobre ela e se concentrava. A mesa deslocava-se, supunha-se, devido às manifestações de espíritos. Entendia-se também que a partir da mesa era possível receber informações e respostas a questões formuladas aos espíritos. A mera curiosidade ou o desejo de se comunicar com pessoas falecidas atraíam muita gente a essa prática*”. SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo: uma religião brasileira**. São Paulo : Moderna, 1997. p. 8

⁶⁴ “*Costuma-se atribuir a origem de todo esse movimento a fenômenos ocorridos em 1848 em Hydesville, Estados Unidos, quando as irmãs Margaret e Katie Fox começaram a desenvolver mecanismos para a comunicação com os espíritos e a interpretar pancadas e ruídos sem explicação plausível atribuídos a eles. Seguiu-se, a partir de então, um grande interesse por esses fenômenos, cuja manifestação mais freqüente (e popular) na década de 1850 se dava por meio das chamadas mesas girantes*”. SANTOS, José Luiz dos. op. cit. p. 8

Para se entender um pouco de sua prática no Brasil, alguns de seus principais enunciados serão discutidos a seguir, de modo sintético e sem a pretensão de esgotar o assunto.

Segundo a doutrina Espírita, apenas o corpo físico é mortal. A morte, neste sentido, corresponde ao abandono do corpo pelo espírito, chamado “desencarnação”. Não corresponde ao fim da consciência, mas, pelo contrário, ao incremento de consciência, uma vez que, ao desencarnar, o espírito vai recordando paulatinamente todas as suas vidas passadas em outros corpos. Tratar-se-ia de um período intermediário e anterior a outra reencarnação, quando voltaria a se esquecer de suas vidas passadas. O termo reencarnação, utilizado pelo Espiritismo no lugar de metempsicose,⁶⁵ refere-se à concepção e ao nascimento, quando a criança recebe o espírito que vai habitá-la em toda a sua vida.

Durante o período de tempo em que o espírito não se encontra encarnado, acredita-se, ele interfere nas coisas do mundo, ajudando ou atrapalhando, orientando ou perturbando os vivos, de acordo com sua índole, seus afetos e sua evolução espiritual. Além disso, segundo a doutrina, é possível a comunicação consciente entre os vivos e os espíritos desencarnados através de médiuns, cuja faculdade, como o próprio termo de origem grega diz, é a de mediar a comunicação.⁶⁶ O segundo trabalho de Allan Kardec, que trata sobre a temática, chama-se “*O livro dos médiuns*”.

As sucessivas reencarnações, entretanto, têm o propósito de propiciar ao espírito a sua evolução, cujo ápice é atingir a perfeição em termos de avanço intelectual e moral. Mais cedo ou mais tarde, este seria o destino de todos os

⁶⁵ Na metempsicose a reencarnação se dá entre seres humanos, animais e até plantas, sendo que o espírito (ou a alma) pode evoluir ou regredir. Para o Espiritismo, contudo, o espírito só pode evoluir ou permanecer estacionado, daí ser impossível ao espírito de um homem reencarnar num animal.

⁶⁶ A intervenção espiritual, seja conscientemente, através do transe mediúnico, seja inconscientemente, pela obsessão etc., torna-se possível devido à composição do espírito. Segundo o Kardecismo, o ser humano é formado por três princípios quando encarnado: corpo físico, alma e perispírito. Entre o corpo material e a alma imaterial, encontra-se o perispírito, cuja densidade material diáfana, torna-o o elemento de junção entre os dois. Com a morte, apenas o corpo físico é destruído. O perispírito, com as mesmas características do corpo material, não é destruído (a união da alma e do perispírito é chamada espírito). É, pois, através do

espíritos, após superarem o *karma* individual por intermédio da expiação de seus crimes e pelo aprendizado.

A teodicéia Espírita baseia-se na concepção hindu de *karma*⁶⁷, dela decorrendo as explicações para a miséria e a fortuna, a doença e a saúde, o sofrimento e a felicidade dos indivíduos.

A Terra, neste sentido, é considerada um planeta de aprendizado e expiação. O *karma*, de acordo com o qual os espíritos reencarnam em condições melhores ou piores (como resultado do que fizeram no passado), funciona como o fiel da balança. O sofrimento individual, então, não corresponde nem à má sorte nem à injustiça divina. Antes, ele é o contraponto da justiça inexorável do *karma*, cujo objetivo, entretanto, não é punir o indivíduo *ad infinitum*, tal como no inferno cristão. Pelo contrário, seu objetivo é propiciar, através da expiação, de proações e do aprendizado, condições para a evolução espiritual.

Essa evolução, entretanto, não corresponde a um modelo traçado *a priori*. Por depender do livre arbítrio de cada indivíduo, a evolução terá percursos, complexidades e temporalidades diferentes para cada um.

Ao abrigar tais doutrinas sob a cruz do Cristianismo, o Espiritismo incorporou, na figura de Jesus, o ideal de evolução. Para o Kardecismo, Jesus Cristo não se identifica ontologicamente com Deus. Jesus teria sido, em vida, a encarnação do espírito mais evoluído que passou pela Terra,⁶⁸ que veio para revelar o ideal de

perispírito, que a alma do indivíduo desencarnado atua junto ao mundo material. (Esta divisão é bastante similar à egípcia: corpo, “ká” e “ba”).

⁶⁷ “A palavra Karma deriva da raiz sânscrita *Kr’ma* e significa efeitos do fazer, efeitos do que se faz, reação à ação e conseqüência. É uma lei eterna e imutável, invisível e absoluta que afeta a alma e os corpos sutis e materiais, obrigando ao renascimento numa forma humana ou animal determinada pela qualidade e natureza dos atos, pensamentos e intenções de todo o passado. A idéia de Karma na tradição hindu e, posteriormente, na budista, não possui o sentido de castigo ou punição. É uma lei universal, que coloca em equilíbrio todas as ações, pensamentos, sentimentos, palavras, desejos, paixões, praticadas durante a vida. É o outro lado da moeda, da constatação que ‘a toda ação corresponde uma reação igual e em sentido contrário’. Karma é uma força imensa, inexorável, completamente cega, sem sabedoria ou discernimento próprios.” Cf. SILVA, Eliane Moura. **Vida e morte: o homem no labirinto da eternidade**. Tese (Doutorado em História), Unicamp, 1993. p. 43

⁶⁸ Em 1866 foi publicada a obra “*Os quatro evangelhos*”, de Jean Baptiste Roustaing. Essa obra, mais tarde introduzida no Brasil, criou polêmica devido à sua concepção da natureza do corpo de Cristo. Segundo ela, Jesus não teria habitado um corpo físico, portanto não teria nascido de Maria. Através de um corpo sutil ele

“amor ao próximo” e da “caridade” e para apontar o caminho em direção ao aperfeiçoamento espiritual. Antes de encarnar, encarnado e depois de desencarnar, sua missão foi e é a de monitorar a evolução espiritual de seus irmãos. A sua figura corresponde a uma espécie de maestro espiritual da evolução de seus irmãos mais atrasados e que, justamente por isso, têm, de acordo com o que fizeram nas suas vidas anteriores, os prêmios ou as recompensas na atual, e assim sucessivamente, de encarnação em encarnação.

Além de Jesus, é claro, outros espíritos muito mais evoluídos em comparação com a maioria dos seres humanos ajudam-no nessa empreitada. Fazem-no por amor, o qual é a expressão universal da evolução espiritual.

A caridade, outro conceito caro ao Espiritismo, neste sentido, será a ação decorrente do amor. Por meio dela, os espíritos, encarnados ou não, ajudam-se ajudando aos próximos. Muito embora a caridade não anule o *karma*, ela existe para aliviar as provações de uns e para alimentar espiritualmente a outros. O espírito imbuído de verdadeira caridade, ao praticá-la, necessariamente estaria evoluindo com mais rapidez em direção à perfeição. Explica-se, desse modo, o destaque dado pelo Espiritismo às obras assistenciais.

Quanto à ordem social injusta, o Espiritismo afirma que ela se tornará justa à medida que a maioria dos espíritos que habitam este planeta atingirem graus evolutivos mais avançados. Na verdade, a própria idéia de injustiça social é vista sob o prisma do *karma* e da evolução espiritual. Ela existe devido ao atraso da maioria dos espíritos deste planeta; torna-se, por conseguinte, uma necessidade, pois a evolução dos espíritos mais atrasados se dá pela expiação e pelas provas, as quais consubstanciam o aprendizado. Se existe injustiça social hoje, bem como mazelas de ordem natural – doenças, catástrofes naturais etc., elas deixarão de existir quando os espíritos que habitam o planeta tiverem subido os degraus necessários na escala evolutiva.

teria passado pela terra. Essa concepção, denominada rustanismo, chocava-se com a concepção Kardecista, para quem Jesus teria vivido como homem na Terra. No Brasil, o debate faz parte da história da introdução e

A teologia Espírita, tal como a cristã, é dualista, separando o criador das criaturas. Deus é concebido como um ser cujo acesso plenamente consciente só é possível aos espíritos perfeitos, aqueles que passaram por todos os graus evolutivos. Os demais, devido ao atraso que os mantêm por demais próximos à matéria, só podem ter uma noção, mais ou menos aproximada, de sua natureza. O contato com o sobrenatural, portanto, ocorre principalmente entre vivos e espíritos desencarnados, os quais se encontram no umbral, dimensão invisível e a partir de onde se deslocam para atuar sobre o mundo dos vivos.

Todo este sistema de idéias, grosso modo sintetizado aqui, fora explanado em estilo argumentativo e racional por Allan Kardec,⁶⁹ o qual insistia em seu caráter científico. Se a ciência “oficial” afirmava sua condição pelo método experimental e pelo teste laboratorial, Allan Kardec contrapunha-se a ela na medida em que afirmava uma outra ciência, também baseada, segundo ele, na experimentação controlada (dos fenômenos mediúnicos, por exemplo), afirmando a realidade objetiva dos espíritos e das suas relações com o mundo dos vivos.

É preciso frisar, além disso, que o Espiritismo representa, na esfera religiosa, as tendências filosóficas e científicas respaldadas nas doutrinas evolucionistas, em voga no período de sua formação.

2. O Espiritismo no Brasil

Ao ser introduzido no Brasil, a partir da década de 1860, sua difusão se deu principalmente por intermédio da elite, crescendo à medida que, às custas de um menor envolvimento com seus aspectos experimentais e “científicos”, investiu no caráter religioso.

desenvolvimento do Espiritismo.

⁶⁹ As obras de Allan Kardec, editadas em francês no século XIX, tiveram dezenas de edições em português, no Brasil. Destacam-se: “*O livro dos espíritos*”, “*O evangelho segundo o espiritismo*”, “*O livro dos médiuns*”, “*A gênese*”, “*O que é espiritismo*” e “*O céu e o inferno*”.

O Espiritismo chegou ao Brasil num momento em que as relações entre o Império e a Igreja Católica eram tensas. O regime do Padroado permitia ingerências por parte do governo que geravam antipatias dentro do clero. A Questão Religiosa foi o ápice do conflito, levando setores da Igreja a darem seu apoio à causa da República.

Durante o enfraquecimento das relações entre Império e Igreja Católica, ocorreram tanto a penetração das religiões Protestantes de missão como a introdução do Espiritismo, que geraram reações por parte da religião dominante.⁷⁰

Data de 1865 a fundação do primeiro núcleo Espírita no Brasil: um grupo familiar criado por Teles de Menezes em Salvador (BA). Um ano depois, o mesmo Teles de Menezes traduziu parte da obra “*O livro dos espíritos*”. A partir da década de 1870 o Espiritismo se estabeleceu na capital do Império (Rio de Janeiro) e nas décadas seguintes em outras províncias (ou Estados, posteriormente).

A expansão do Espiritismo iniciou-se com a adesão, sobretudo, de pessoas oriundas das classes dominantes,⁷¹ muitas vezes com trânsito no mundo da política, o que lhe garantiria salvaguardas contra as leis que eventualmente pudessem se contrapor à sua prática. No entanto, “*mesmo penetrando nessas classes, o espiritismo ainda era praticado às escondidas, misturado aos fenômenos magnéticos e sonambúlicos, já que a perseguição movida pela Igreja Católica aumentava. Mas, com o tempo, as sessões de efeitos físicos começaram a ter a companhia de grupos de estudo interessados na parte filosófico-religiosa da doutrina Kardecista e, em consequência, na assistência caritativa aos necessitados.*”⁷²

⁷⁰ No caso do Espiritismo, já em 1867 o “*arcebispo da Bahia e primaz do Brasil (...) D. Manoel Joaquim da Silveira, publicou uma pastoral (...) criticando os ‘erros perniciosos do espiritismo’. D. Silveira via o espiritismo como ‘essencialmente religioso, ou antes, (...) um atentado contra a Religião Católica’.* – Cf. SANTOS, José Luiz dos. op. cit., p. 13

⁷¹ Saber ler e poder comprar livros, bem como ter familiaridade com os conceitos científicos em voga, eram certamente apanágio de uma minoria social. Mesmo na atualidade, o Espiritismo é a religião que conta, no Brasil, com o maior percentual de elementos das classes média e alta, com maior grau de instrução.

⁷² ARAIA, Eduardo. op. cit., p. 101

A partir da fundação do Grupo Confúcio no Rio de Janeiro, em 1873, foram traduzidas e publicadas, pelo Dr. Joaquim Carlos Travassos, quatro das principais obras de Allan Kardec: *“O livro dos espíritos”*, *“O livro dos médiuns”*, *“O evangelho segundo o espiritismo”* e *“O céu e o inferno”*. A adesão de uma das figuras de maior expressão na história do Espiritismo no Brasil, Bezerra de Menezes,⁷³ deu-se a partir da leitura dos livros acima indicados.

A ausência de uma organização hierárquica, bem como a sua condição de religião incipiente, no interior da qual inúmeras questões geravam confronto de idéias, levaram o Espiritismo a propagar-se a partir da formação de grupos familiares e centros nos quais eram praticadas a mediunidade e a caridade. Já na década de 1870 os Espíritas brasileiros se dividiam em três correntes principais: *“Uma linha era constituída pelos ‘científicos’, que se interessavam fundamentalmente pela fenomenologia. A segunda corrente englobava os chamados ‘Espíritas puros’ – pessoas que aceitavam as partes científica e filosófica do espiritismo, mas recusavam sua faceta religiosa. Os ‘místicos’, por sua vez, enfatizavam exatamente o lado evangélico da doutrina e, embora considerassem toda a obra de Kardec, propunham como item básico a leitura de ‘O evangelho segundo o espiritismo’.”*⁷⁴

Outro ponto de discórdia viria a surgir na década de 1880 entre os “místicos” devido à circulação do livro *“Espiritismo cristão ou Revelação da revelação: os quatro evangelhos”*, de J.-B. Roustaing, à qual houvera adesões. Das rupturas no interior de grupos Espíritas, outros eram formados, gerando a fragmentação do movimento e, portanto, o seu enfraquecimento em relação à Igreja Católica e às leis do país. Em função da relação direta entre Espiritismo no Brasil e a homeopatia,⁷⁵

⁷³ O médico Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti (1831-1900) era oriundo de uma família de latifundiários cearense. Foi vereador no Rio de Janeiro pelo Partido Liberal e deputado geral da província, tendo defendido a abolição da escravatura. Profundamente religioso, ao ler o “Livro dos espíritos”, Bezerra de Menezes identificou-se com sua doutrina, passando a defendê-la sob pseudônimo (Max) no jornal *O Paiz*, entre 1886 e 1893. Cf. ARAIA, Eduardo. op. cit., p.102-3

⁷⁴ Ibid., p. 103-4

⁷⁵ Os princípios da homeopatia (cujas concepções básicas foram descritas pelo médico alemão Samuel Hahnemann – 1745-1843 –, na obra *“Organon”*) são os seguintes: se um medicamento produz determinados

muito praticada pelos médiuns receitistas, as acusações de curandeirismo e charlatanismo acabavam ocorrendo, partindo sobretudo da classe médica.

Após a Proclamação da República, muito embora o Estado passasse a se definir como laico, as leis do Código Penal condenavam explicitamente a prática do Espiritismo e o exercício de cura sem habilitação legal.

A fim de delimitar o campo Espírita, separando-o de outras práticas “espiritualistas” de origem européia, africana ou indígena, os debates entre Kardecistas geraram a criação de federações ao longo de sua história, sendo a primeira delas a Federação Espírita Brasileira – FEB, fundada no Rio de Janeiro em 1884. Com a multiplicação de centros, a publicação de periódicos e a edição de livros, em diversos estados do país foram surgindo associações e federações aos quais os centros se ligavam ou não. A organização do Espiritismo brasileiro, neste sentido, é essencialmente federativa.

A partir de 1949, não sem conflitos entre federações e correntes internas ao Espiritismo (por exemplo, o conflito entre rustanistas e científicos), assentou-se o chamado Pacto Áureo, com a criação de uma estrutura unificada envolvendo todas as federações em níveis municipal, estadual e federal. Com isso, pretendia-se atingir, sem a imposição de uma hierarquia rígida, bases doutrinárias e práticas comuns.

A despeito da formação de federações, o Espiritismo, tanto quanto as Religiões Afro-brasileiras, foram vítimas, no decorrer de sua história, da perseguição policial, sob acusação de charlatanismo, superstição, curandeirismo etc. Tais acusações tinham uma base legal, oriunda de brechas constitucionais (ou de artigos das próprias Constituições da República) ou do Código Penal. Referiam-se às práticas, neste sentido comuns ao Espiritismo e às Religiões Afro-brasileiras, de cura sobrenatural, por interferência de espíritos ou de forças invisíveis que atuam

sintomas em uma pessoa saudável, esse mesmo medicamento curará tais sintomas numa pessoa doente. Além disso “*Hahnemann também constatou a eficácia das pequenas doses das substâncias medicamentosas, que podiam, de fato, ser tão pequenas que escapavam, e ainda escapam, a qualquer teste físico ou químico de verificação de sua presença nos medicamentos homeopáticos*”, concebendo-se uma dimensão não-material de sua atuação no organismo. A aproximação com o Espiritismo se deu a partir dessa idéia compartilhada de uma dimensão não material. Cf. SANTOS, José Luiz dos. op. cit., p. 24

através de médiuns (no caso do Espiritismo) ou de sacerdotes (pai ou mãe-de-santo, entre outras denominações, nas Religiões Afro-brasileiras).

Tais perseguições sempre se deram a despeito de se saber que a maioria da população brasileira nunca teve acesso à medicina institucionalizada e que, por tradição no interior do próprio Catolicismo popular, sempre recorreu à medicina alternativa (na figura de benzedadeiras, por exemplo).

Por se estabelecer enquanto uma religião sem uma hierarquia rígida e destituída de sacerdócio, bem como por se mostrar aberta às novidades da ciência, sob a sombra da qual, diz-se, seria a Terceira Revelação; e devido, além do mais, à carência de uma população cujos recursos escassos a impediam (e a impedem ainda) de freqüentar a medicina institucionalizada, tudo isso fez proliferar, em centros que estariam ou não atuando no interior de federações, figuras carismáticas exercendo, supostamente através da intercessão de espíritos, a medicina.

Essa atuação, em confronto com as leis, gerou dificuldades para o movimento, na forma de processos criminais movidos contra seus praticantes. No entanto, devido à atuação paralela de adeptos influentes e, às vezes, pela intervenção direta de autoridades, o Espiritismo conseguiu, as mais das vezes, livrar seus membros de condenações sérias.

Dentre as figuras mais notáveis que surgiram enquanto manipuladoras das forças do além, serão destacadas duas, pelas atuações que apontaram rumos diferentes para a prática do Espiritismo no Brasil: José Arigó e Chico Xavier.

José Pedro de Freitas (1921-1971), nome do médium que ficou conhecido como José Arigó, nasceu em Congonhas, MG, onde começou a atender doentes nos anos 40, tornando-se famoso nos anos 50 e 60.

Ao contrário dos médiuns receitistas em geral, Jose Arigó receitava medicamentos alopáticos, diagnosticava doenças e realizava cirurgias utilizando-se de instrumentos inusuais, tais como tesouras, facas cegas, colheres etc., e sem anestesia. Atuava, segundo suas afirmações, sob a direção do espírito do Dr. Adolf Fritz, cirurgião alemão que chefiava uma equipe médica do além.

As curas espetaculares deram-lhe fama, sendo que, após sua morte, a figura do Dr. Fritz passaria a atuar em outros médiuns, tornando-se conhecida sobretudo pelas coberturas da imprensa. O próprio José Arigó teve algumas de suas operações filmadas enquanto atendia milhares⁷⁶ de doentes, provenientes das mais variadas regiões do país e inclusive gente vinda do exterior. Entretanto, José Arigó sofreria percalços junto à justiça. As perseguições movidas pela Igreja, sobretudo após 1954, quando se candidatara a prefeito em oposição a um tio que era apoiado pelos padres da cidade, somada à publicidade em que eram feitas as cirurgias, resultaram em processos e condenações por curandeirismo e exercício ilegal da medicina. Foi condenado em 1958. No entanto, o então presidente da República, Juscelino Kubtschek (que era médico e mineiro, e que tivera uma filha curada pelo médium), indultou-o.

Entretanto, em 1964, após ter sido novamente condenado, os apelos ao regime militar não surtiram efeito e Arigó teve sua pena estabelecida em um ano e quatro meses, que tampouco foi cumprida (devido ao clamor popular os guardas se recusaram a cumprir a ordem).

Quanto à segunda figura de destaque, Chico Xavier, nome pelo qual é conhecido Francisco Cândido Xavier (1910 -), sua atuação se deu em outras direções, tornando-o, até o presente, a figura de maior destaque no interior do Espiritismo brasileiro. Muito embora Chico Xavier tenha atuado como médium receitista – cujo espírito médico seria o de Bezerra de Menezes que, no além, teria aderido à homeopatia,⁷⁷ sua fama se estabeleceu sobretudo pela enorme produção de textos psicografados.

⁷⁶ “*Estima-se que em seus quinze anos de trabalho mediúnico Arigó tratou de cerca de quatro milhões de pessoas (...)*”. Cf. ARAIA, Eduardo. op. cit., p. 142

⁷⁷ Além disso, “*Chico realizou efeitos físicos em algumas sessões, perfumando a água trazida pelos assistentes ou o ar do recinto; certa vez, pétalas de rosas caíram do teto enquanto ele orava perto do leito de uma paciente terminal (...)*”. Cf. ARAIA, Eduardo. op. cit., p. 121

A psicografia,⁷⁸ escrita que se dá através do transe mediúnico, bem como a prática da caridade, tornaram Chico Xavier conhecido nacional e internacionalmente.

Sua produção psicográfica é estimada em cerca de 380 títulos de livros, além de milhares de mensagens dirigidas a particulares. Com relação à produção de livros, ela se deu, segundo o próprio médium, principalmente sob a assistência de dois espíritos: “*Emmanuel, seu pai espiritual, que teria sido em sua última encarnação o padre Manuel da Nóbrega (1517-1570) (...) e André Luíz, que para muitas pessoas do movimento é o espírito do sanitarista Oswaldo Cruz (1872-1917)*”,⁷⁹ sendo freqüentes, todavia, a participação de figuras de destaque da literatura nacional, produzindo poemas e romances com cunho “histórico” e assentados em mensagens crivadas pela doutrina Espírita.

A fama do médium não se estabeleceu, entretanto, sem que ele passasse por percalços junto à justiça. Um dos casos mais bizarros foi o que envolveu a família de Humberto de Campos. “*Chico psicografou textos assinados por Humberto de Campos, um escritor popular naquela época e que havia falecido em dezembro do ano anterior. Como alguns críticos consideravam que o estilo do Humberto de Campos enviado mediunicamente se encaixava no do escritor quando vivo, a família de Campos achou que poderia obter desses novos textos os respectivos direitos autorais. O caso foi à justiça, que se viu diante de uma situação inusitada: se aceitasse a tese da acusação, reconheceria a possibilidade de um morto enviar mensagens do além. Cautelosamente, o juiz encarregado decidiu que, como Humberto de Campos estava morto e os mortos não tinham direitos, nada cabia aos*

⁷⁸ “A conceituação de psicografia já aparecia com clareza na obra de Allan Kardec, comportando três modalidades básicas, segundo a maior ou menor consciência do médium no ato de escrever sob influência de espíritos. Por médiuns mecânicos entendia-se os que realizavam essa atividade sem qualquer consciência do que escreviam. A categoria dos semimecânicos dizia respeito àqueles cuja consciência daquilo que escreviam viria na medida em que escrevessem. Finalmente, os médiuns intuitivos seriam aqueles que receberiam em pensamento as comunicações dos espíritos para em seguida escrevê-las”- Cf. SANTOS, José Luiz dos. op. cit., p. 39

⁷⁹ Ibid., p. 66

reclamantes. Para não criar mais dificuldades do gênero, Campos passou a assinar suas psicografias como Irmão X.⁸⁰

A respeitabilidade granjeada por Chico Xavier – a despeito de acusações desse e de outros gêneros – deve-se, sobretudo, à forma ilibada com que se absteve de utilizar sua faculdade mediúcnica em proveito próprio. Seu sustento, pelo que consta, sempre adveio da sua condição de funcionário público junto ao Ministério da Agricultura, na ativa ou como aposentado.

Tal respeito induziu as autoridades a alterarem sentenças a acusados, em função de mensagens recebidas do além pelo médium: *“Em 1991, por exemplo, ocorreu que uma carta por ele psicografada, supostamente de autoria de uma mulher assassinada em Mato Grosso, ajudou a inocentar o marido desta da acusação de homicídio doloso (intencional). O acontecimento teve repercussão no exterior: o jornal francês ‘Libération’ publicou o fato como algo não só inusitado, mas também inimaginável”*.⁸¹

Além disso, devido às suas obras de caridade e à sua conduta ética, seu nome chegou a ser proposto para o Prêmio Nobel da Paz, em 1981.

Ainda vivo, Chico Xavier é considerado um parâmetro e um luminar nos meios Espíritas. Espelhando-se nele, muitos centros Espíritas e mesmo federações Espíritas procuram aplicar os ideais de caridade difundidos por ele. Esses ideais, na prática, materializaram-se na criação de hospitais, escolas e entidades assistenciais por todo o país.

Dados de 1994 estimavam em 3,5% da população o número de Espíritas brasileiros.⁸²

⁸⁰ ARAIA, Eduardo. op. cit., p. 124

⁸¹ SANTOS, José Luiz dos. op. cit., p. 68

⁸² Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. op. cit., p. 216.

Capítulo III
Religiões Afro-brasileiras.

1. Apanhado Histórico

Por Religiões Afro-brasileiras entende-se o conjunto das práticas religiosas desenvolvidas a partir do contato entre civilizações de origem européia, africana e americana em solo brasileiro.

A variedade delas na atualidade é resultante do longo processo histórico, durante o qual diferentes culturas africanas e americanas sofreram a dominação do homem branco europeu, e necessariamente reagiram a essa dominação.

Essa reação não se deu apenas no nível simbólico, incluindo a religião. A luta contra a escravidão se estendeu por todo o período colonial, passando pelo Brasil Império, e só foi terminar às vésperas da Proclamação da República, quando o sistema escravista, superado, deu lugar ao do trabalho livre assalariado.

Isoladamente, por suicídios, abortos provocados, assassinatos de feitores e de senhores, fugas etc., ou coletivamente, em levantes e formação de quilombos, indígenas e, sobretudo, africanos e seus descendentes no Brasil, resistiram à empresa escravista desde o início da colonização.

Esgotado o sistema escravista, toda uma população de ex-escravos foi excluída do sistema de produção que lhe sucedeu, devido à preferência dada à mão-de-obra oriunda da Europa e da Ásia, gerando a marginalização do negro e do mestiço, presente até os dias atuais.

Da relação entre os vários elementos simbólicos oriundos de diferentes culturas, desde a colonização, gestou-se o que depois viria a se denominar “cultura brasileira”, um processo dinâmico sem solução de continuidade e que, portanto, permanece nos dias atuais.

Quando se procura entender as Religiões Afro-brasileiras, é preciso resgatar, do interior das relações sociais propriamente brasileiras, os fatores que, conjugados, modelaram seus vários feitios. Tais fatores se encontram tanto no que há de comum em cada cultura quanto no que lhe é específico.

No que se refere à “civilização africana” no Brasil, por exemplo, deve-se entender um conjunto heterogêneo de organizações sociais e culturais singulares correspondentes às diversas etnias e nações distribuídas no interior de um extenso continente – África, com suas diferenças lingüísticas, de organização sócio-econômica e política, de costumes e, no que se refere a este estudo, de práticas religiosas. O mesmo se dá em relação aos ameríndios.

No entanto, entre a civilização européia ibérica e as demais, há traços em comum que fomentaram o sincretismo. São esses pontos que irão permitir, a longo prazo, a “interpenetração”⁸³ e, por conseguinte, o surgimento de práticas religiosas especificamente afro-brasileiras (por se distinguirem tanto das religiosidades propriamente africanas quanto do Catolicismo ou das práticas indígenas, conservando, entretanto, traços de seus elementos de origem).

Desde a “descoberta” do Brasil pelos portugueses, a religião teve um papel fundamental na colonização. Os tratados entre Espanha e Portugal acerca dos territórios que lhes competia colonizar foram referendados pela Igreja Católica, sob os auspícios da qual se empreendeu em território americano a catequese dos gentios. Os primeiros nomes dados à terra foram “Vera Cruz” e “Santa Cruz”, em consonância com o Catolicismo romano. O Regime de Padroado, sob o qual se deu toda a colonização, depõe sobre as ligações íntimas entre empresa colonizadora e expansão do Cristianismo. O Catolicismo foi, desde o início da colonização, religião oficial, obrigatória, sendo herege e inimigo do rei quem professasse outras doutrinas. O zelo com que a Igreja “protegeu” os fiéis da heresia reflete-se na atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição,⁸⁴ que no Brasil se expressou nas Visitações

⁸³ CF. BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3.ed. São Paulo : Pinoneira, 1989.

⁸⁴ “Estabelecido pela Igreja na Europa, esse tribunal tinha como objetivo punir os praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs. Era muito freqüente que a esses atos a Igreja atribuísse a influência do demônio. Assim, atitudes consideradas ‘suspeitas’, como reuniões festivas com danças ou músicas, poderiam ser vistas como sabás (reunião de bruxas para invocar o demônio e se entregar à luxúria e a pecados abomináveis, como, imaginava-se, o sacrifício de crianças). Contra os acusados de tais atos, a Igreja promovia um processo que

feitas à Bahia e a Pernambuco, em 1591, à Bahia em 1618 e ao Grão-Pará e Maranhão, em 1763-68. Brancos, negros e índios foram acusados de feitiçaria e luxúria, com deportações para julgamento nos tribunais da Inquisição de Portugal.⁸⁵

O Catolicismo português instalado no Brasil tinha como uma de suas características fundamentais a devoção aos santos, anjos e mártires, entendidos como intermediários entre os anseios humanos e a onipotência de Deus.

Entre os santos mais invocados estavam os guerreiros – Santo Antônio, São Sebastião, São Jorge, São Miguel etc.; os curadores – São Roque, São Lázaro, São Brás etc.; e a Virgem Maria em suas várias denominações – Nossa Senhora das Dores, da Conceição, do Parto etc.

Ao contrário dos Reformados, cuja religiosidade remetia à racionalização crescente das relações com a divindade,⁸⁶ o Catolicismo instalado no Brasil era profundamente místico e mágico. Quando a Igreja combatia as superstições e os atos considerados mágicos, ela o fazia para defender o seu monopólio: o das relações entre as esferas do profano e do sagrado.

Tal monopólio se expressava na maneira pela qual o Catolicismo concebia os milagres, entre os quais os da cura. Os milagres, para a Igreja, só existiam se ocorressem sob a sua chancela, patrocinada por ela. Fora de seu âmbito, não passava de feitiçaria, condenada enquanto esfera das relações com o demônio.

“Assim, fitas cortadas pelos padres com a medida das imagens dos santos e amarradas na cintura eram usadas para removerem dores, doenças e realizarem o pedido dos seus portadores. Os bentinhos, as figuras e medalhas de santos e as orações escritas depois de benzidas pelos sacerdotes eram postos entre livros, debaixo dos travesseiros ou dobrados e costurados em forma de uma pequena bolsa, carregada junto ao corpo para combater os males e garantir a proteção do

geralmente acabava com o réu sendo queimado em plena praça pública.” SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo : Ática, 1994.

⁸⁵ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz**. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

*santo retratado (...). Aspergir água benta, benzer-se com o sinal-da-cruz e repetir preces consideradas ‘poderosas’ afastavam os maus espíritos”.*⁸⁷

A própria missa remetia à manipulação mágica, com o mistério da eucaristia – na qual deveria ocorrer a transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, ingeridos para remissão dos pecados, com as ladainhas e rezas em latim, o som de sinos e a própria indumentária dos padres, além do altar consagrado e das relíquias, como ossos e roupas de santos, e o uso do incenso como purificador.

No que se refere ao mistério do *pós-mortem*, a religião Católica sempre tratou com desvelo e consideração, existindo inclusive um dia – o de Finados, a passagem para o além, através da extrema-unção, das missas fúnebres, enterros dignos etc., e cuidou para que as almas dos mortos pudessem alcançar o céu.

O sincretismo, do qual resultaram as Religiões Afro-brasileiras, tornou-se possível e deu-se fundamentalmente devido às características do Catolicismo implantado no Brasil. Por outro lado, o próprio Catolicismo sofreu influências das crenças religiosas de ameríndios e de africanos, incorporando as preocupações populares de elementos oriundos de umas e outras culturas.

O sincretismo se iniciou antes da transferência maciça de africanos para o Brasil, que ocorreu, sobretudo, a partir do final do século XVI, tendo como elementos aglutinadores o Catolicismo popular português e as crenças indígenas.

Do pouco que se sabe sobre elas, somado aos estudos etnológicos mais recentes sobre grupos indígenas, considera-se que *“seu ponto central era o culto à natureza deificada. O pajé e o feiticeiro ou xamã eram os que tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. A ingestão de alimentos e bebidas fermentadas em muitos grupos tinha uma função ritual. Mesmo a*

⁸⁶ No Protestantismo da Reforma opera-se, paulatinamente, o desencantamento do mundo e a interiorização da religiosidade, a qual passa a ser uma questão de consciência individual. Cf. Weber, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 12.ed. São Paulo : Pioneira, 1997.

⁸⁷ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 22

*antropofagia que caracterizou os tupinambás se revestia de um tom sagrado. Acreditavam que, comendo a carne de seus inimigos, apoderavam-se de sua valentia e coragem. O uso de instrumentos mágicos, chocalhos (maracás) e adornos feitos com penas de aves, era indispensável para o cerimonial do pajé. A fumaça derivada da queima do fumo também assumia um papel ritualístico importante”.*⁸⁸

A conversão dos indígenas deu-se pela aceitação, tácita ou declarada, por parte dos catequistas, de elementos da sua cultura, como a ingestão ritual de farinha de mandioca, a associação de Tupã com o Deus cristão etc.

Mesmo influenciados pela catequese, a partir da qual deixavam de ser pagãos e ingressavam na cristandade, os indígenas não abandonaram de todo suas crenças nos espíritos da floresta ou nos espíritos ancestrais.⁸⁹

A partir do final do século XVI outras crenças e práticas religiosas, de origem africana, irão se somar às de origem Católica e indígena.

Os escravos trazidos da África durante mais de três séculos correspondem a um número aproximado de 3.500.000 indivíduos.⁹⁰ Não é de admirar que, ao longo de todo esse período, tenham eles exercido uma influência tão forte na cultura brasileira; de tal modo que, no final do século XIX e início do XX, os intelectuais

⁸⁸ Ibid., p. 24

⁸⁹ Num exemplo de sincretismo, relatado pela primeira Visitação do Santo Ofício como Santidade, “o chefe era denominado ‘papa’, idolatrava-se um ídolo de pedra que recebia o nome de Maria, o qual tinha como função promover a incorporação do ‘espírito da santidade’ (Espírito Santo) no fiel através do uso do tabaco, conforme prática comum entre os pajés indígenas” (SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 25-6). Com efeito “aos olhos dos ameríndios, a santidade era, antes de tudo, uma cerimônia particular – caraimonhaga ou acaraimonhang –, na qual, por meio de bailes, transes, cânticos e ingestão de tabaco, os índios encenavam e vivenciavam o mais caro de seus mitos: a busca da Terra sem Mal. O rito do caraimonhaga e a peregrinação contínua que dela resultava permitiam aos tupi, liderados pelos caraibas, sair do mundo dos homens e ingressar no mundo dos ancestrais; abandonar o tempo cotidiano e vivenciar o tempo eterno, o tempo dos deuses. O caraimonhaga tupi transformava, com efeito, os homens em deuses. A Terra sem Mal que os tupi procuravam, encenavam e até vivenciavam nos ritos chamados de ‘santidade’ pelos europeus exprimia, ao meu ver – e mais amplamente –, o que Mircea Eliade denominou de espaço e tempo sagrados do homo religiosus – o homem das ‘sociedades arcaicas’. Espaço sagrado: o único concebido como verdadeiramente real, na medida em que encerra o ‘lugar de origem’, a ‘morada dos deuses e heróis’. Espaço sagrado, espaço cósmico: oposto a todo o resto, ao caos, à ‘extensão informe que o cerca’. Tempo sagrado: tempo da origem e do fim, tempo que se renova eternamente, circularmente. Tempo sagrado: o tempo dos mitos cosmogônicos e escatológicos, tempo cíclico do ‘eterno retorno’.” Cf. VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios : Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo : Companhia das Letras, 1995. p. 105.

⁹⁰ Cf. BASTIDE, Roger. op. cit.

debatiam entre si se essa influência seria benéfica ou maléfica para o desenvolvimento do país.⁹¹

Devido a tal influência, desenvolveram-se em solo nacional as Religiões Afro-brasileiras atuais, sendo as mais conhecidas o Candomblé, o Tambor-de-Mina, o Batuque, o Xangô e a Umbanda. Antes, porém, de falar um pouco delas, é preciso entender de que maneira se deu essa influência e a partir de quais povos oriundos da África.

Para começar, é preciso ter em mente que, entre as etnias trazidas à força para o Brasil, sobressaem dois grupos, os sudaneses e os bantos.

Os primeiros são originários da África Ocidental, de territórios atualmente denominados Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. Correspondem aos iorubás (ou nagôs, os quais se subdividem em queto, ijexá, egbá etc.), aos jejes (ewe ou fon) e aos fanti-achantis. Entre estes também estavam inclusas algumas nações já islamizadas, tais como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. A entrada dessas populações se deu principalmente a partir de meados do século XVII até meados do século XIX, concentrando-se nas regiões da Bahia e de Pernambuco.

Quanto aos segundos, os bantos, eles correspondem às populações advindas de regiões circunscritas ao atual Congo, Angola e Moçambique. Tratam-se, sobretudo, dos angolas, caçanjes e bengalas. Estima-se que o maior número de escravos faça parte deste grupo, sendo ele o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira. A entrada dessas populações deu-se a partir do final do século XVI e cessou apenas com o fim do tráfico, no século XIX, tendo se espalhado por todo o litoral e pelo interior, principalmente nas regiões de mineração, Minas e Goiás.

Um primeiro ponto deve ser esclarecido: esses povos, na África, já mantinham relações entre si, devido às guerras tribais, à dominação de um reino sobre outros, ou ainda pelo comércio. As trocas culturais eram, por conseguinte, possíveis, e de fato aconteciam, sendo comum que alguns cultos e divindades se difundissem de uma

⁹¹ Vide SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo : Companhia das Letras, 1993. e CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade :**

região para outra. O próprio Islamismo, oriundo da África oriental, já havia se estabelecido na costa ocidental.

Outro ponto a ser lembrado refere-se ao fato de que, na África, tais populações, vivendo em liberdade, representavam diversos papéis no interior dos tecidos sociais originais. Reis, rainhas e súditos, membros deste ou daquele clã, oriundos desta ou daquela linhagem, aliados ou inimigos, exercendo predominantemente a caça, a agricultura, o artesanato, o comércio, dedicando-se ao sacerdócio, à atividade guerreira ou ao trabalho, todos foram retirados de suas posições específicas no interior de uma determinada cultura e transportados para uma terra distante sem possibilidade efetiva de retorno, para se tornarem mão-de-obra escrava e serem considerados como coisa.

Vivendo amontoados em senzalas, entre possíveis inimigos tribais, cujos idiomas eram diferentes entre si, e apartados da família e dos costumes aos quais estavam habituados, os negros tentaram conservar seus valores e tradições culturais, tendo como obstáculos, além dos já enunciados, a própria repressão por parte do dominador, que se dava pelo controle dos corpos e pela tentativa de controle das mentes, através da inculcação do Catolicismo.

As religiões africanas caracterizavam-se pela crença em deuses – orixás, inquices, voduns, os quais incorporavam em seus filhos, e pela magia ritual – denominada fetichista, que consiste na manipulação de pedras, ervas, ossos e amuletos, no sacrifício de animais e invocações, com o fito de entrar em contato com os deuses e interferir na ordem natural, prevendo o futuro, curando doenças etc.

Para a mentalidade Católica, tais práticas, assim como as dos indígenas, foram consideradas diabólicas. Durante as Visitações do Santo Ofício muitos negros foram condenados, pois seus rituais estimulados pela música e pela dança frenética, em meios às quais se desenrola o drama do transe, eram considerados invocações do demônio, tais como o eram as orgias e os sabás europeus. Percebe-se, diante disso, que a Igreja não negava o fenômeno; antes, condenava-o. Isto, é claro, devido à

escala de valores decorrentes do Catolicismo praticado no Brasil colonial. As práticas ritualísticas fortemente mágicas do Catolicismo corresponderiam às competências de Deus, ao passo que as práticas mágicas pagãs deveriam, por consequência, corresponder ao mal, ao Diabo.

No entanto, seja por que era impossível impedi-las de todo ou por que a manutenção de costumes específicos por cada grupo étnico era conveniente ao dominador branco, uma vez que dificultava a união dos diversos grupos de escravos contra si, a Igreja agia de forma ambígua, ora proibindo-os e punindo seus praticantes, ora fazendo vistas grossas à sua presença. Nessa ambigüidade encontra-se a raiz da formação das Religiões Afro-brasileiras.

O Catolicismo da era colonial correspondia muito de perto à estratificação social com que era organizada a sociedade. Composta por uma aristocracia formada principalmente pelos senhores de terra e por um clero que era oriundo, as mais das vezes, dessa mesma aristocracia; por uma camada intermediária de homens livres, mas ocupando funções subalternas, não raro funcionando como clientes dos aristocratas em torno dos quais gravitavam, entre os quais se incluíam, muitas vezes, mestiços e negros alforriados; e por escravos – a sociedade fazia corresponder seu protótipo nas práticas religiosas do Catolicismo.

Devido ao crescimento das cidades, principalmente do litoral, a partir do final do século XVII e, sobretudo, no XVIII, as várias camadas sociais, nas fazendas separadas pelo “fosso” existente entre a Casa Grande e a Senzala,⁹² vão se estabelecer sem limites geográficos de relacionamento. Estavam postos em contato,

⁹² Obviamente o “fosso”, aqui utilizado de forma metafórica, não implica a inexistência de “pontes levadiças”, muitas vezes usadas pelo senhor de engenho nas suas incursões aos leitos de suas escravas preferidas, ou mesmo de seus filhos, que entre elas costumavam se iniciar sexualmente. Dessas relações surgiria a camada intermediária entre brancos e negros, o mestiço (alcunhado mulato), negado pelo pai por ser bastardo e pela comunidade de negros, por não ser como eles. Além disso, a presença do elemento negro no interior da Casa Grande, exercendo tarefas que vão desde a de cozinheira, faxineira à de ama de leite, vão estreitar as relações culturais de europeus e africanos, o que resultará, com o tempo, na mútua influência das práticas religiosas de uns e outros.

lado a lado e circulando livremente, brancos, negros e mestiços, além de eventuais indígenas; ricos e pobres; senhores e escravos.

É exatamente nesse ponto que a Igreja interferiu com maior rigor, separando uns de outros de acordo com o estatuto que a sociedade estratificada lhes determinava. Diante de um volume de negros e mestiços tornados Católicos, a Igreja não os impedia de freqüentar a missa, mas reservava a eles espaços determinados, como os pórticos, onde permaneciam em pé. A nave principal era reservada às famílias senhoriais. Quanto mais poderosa, mais próxima era a sua posição em relação ao altar.

Mesmo nas procissões ou nos autos (dramatizações de eventos bíblicos) essa hierarquização do espaço sagrado era delineada de forma rigorosa. Os elementos subalternos ou eram mantidos afastados das famílias “fidalgas” ou, quando representavam papéis em dramatizações, eram identificados aos personagens considerados maus (os mouros islamizados, por exemplo).

Além disso, por não poderem se incluir nas irmandades dos brancos, foram reunidos em suas próprias, configuradas pela cor de pele e pela condição de escravo ou liberto, sendo uma das mais conhecidas a de Nossa Senhora do Rosário.

Muitas vezes as irmandades reuniam escravos de uma mesma nação africana, refletindo o propósito de fomentar as diferenças inter-étnicas e, portanto, ajudando no controle social. Por exemplo, os daomeanos (jejes) foram agrupados na Confraria do Senhor da Redenção, os angolas na Ordem Terceira do Rosário, os mulatos na Ordem do Senhor da Cruz.⁹³

A penetração do negro na esfera da religiosidade Católica, seja à força, seja pela catequese progressiva, seja ainda pelo hábito, ou mesmo pelo desejo de proximidade em relação ao foco do poder, simbolizado pela proeminência da Igreja, cujo deus era o dos vencedores, influenciou de forma decisiva a “recriação” de suas práticas religiosas africanas em solo brasileiro. Isto por que, muitas vezes

⁹³ Cf. BASTIDE, Roger. *op. cit.*

camuflados pelas figuras dos santos Católicos, conservava-se sincretizado com eles, pelas semelhanças que serão descritas, as figuras conhecidas de seus deuses.

O que é importante reter é que, malgrado permanecesse um “fosso” enorme que separava os dominadores brancos dos negros, índios e mestiços, o fato é que, na esfera religiosa tais separações foram paulatinamente crivadas pela mútua influência, decorrendo disso a criação de religiões nem tanto ao céu nem tanto à terra, antes mistas, sincréticas, Afro-brasileiras.

Antes da formação das atuais Religiões Afro-brasileiras, elas foram designadas de outros modos. No século XVIII seus nomes devem ter sido Calundu, Batuque e Batucajé. Tais cultos envolviam a mistura de elementos de origem africana – atabaques, transe por possessão, jogo de búzios, indumentária para os rituais, sacrifícios de animais, ídolos de pedra etc., aos elementos de origem Católica – crucifixos, anjos, sacramentos, e às crendices européias – adivinhação por intermédio de espelhos, almas que se manifestam através de objetos etc.

Inicialmente confinados aos espaços das fazendas, só podendo ser realizados na escuridão das matas ou nos espaços próximos à senzala, é de supor o grau de dificuldade existente para a sua realização, mesmo entendendo-se que o senhor de escravos pudesse, muitas vezes, fazer vistas grossas à sua prática.⁹⁴ O seu desenvolvimento, contudo, deu-se principalmente nas cidades, onde as moradias coletivas (casebres e velhos sobrados) tornaram-se pontos de encontro e de culto.

Até hoje grande parte dos templos das Religiões Afro-brasileiras são, concomitantemente, moradia de seus sacerdotes.

A Constituição de 1824 favoreceu a prática de tais cultos. Com o fim da Inquisição e a proteção legal ao culto de religiões não Católicas (medida que visava, sobretudo, aos Protestantes emigrados), a repressão amenizou-se, mesmo por que os

⁹⁴ Cf. SOUZA, Laura de Mello e. op. cit., p. 265.

cultos de davam de forma privativa, procurando não ostentar os símbolos de sua prática, que eram proibidos pela Constituição.⁹⁵

Exercendo funções subalternas, como estivadores, cozinheiras, operários da construção civil e de estradas de ferro etc., vivendo em péssimas condições de habitação, quando não dormiam nas ruas e praças, confrontados com os novos costumes e gostos europeizantes trazidos junto com a imigração e, sobretudo, com as idéias gestadas no interior das doutrinas darwinistas-sociais,⁹⁶ o negro foi, paulatinamente, identificado com primitivismo e atraso.

Se a sociedade brasileira devia se desenvolver nos moldes das civilizações brancas ocidentais, qual o papel do negro nesse desenvolvimento? No que se refere às suas práticas religiosas, nada mais sugestivas, nesta época, do que as conclusões, tiradas como princípios, pelo primeiro estudioso das Religiões Afro-brasileiras, Nina Rodrigues, para quem as religiões de transe eram a expressão de uma histeria característica de raças inferiores, cujas crenças fetichistas e politeístas estavam muito aquém do que lhe era superior em termos de elaboração mental, ou seja, o monoteísmo.⁹⁷

O terreiro, nestas condições, continuou sendo o local no qual um grande grupo social de excluídos, organizado no entorno do culto aos deuses, expunha seus anseios, suas dores, seus estigmas sociais, depurando-os na catarse do transe, confiando-os ao conselho do pai ou da mãe-de-santo, partilhando-os com os irmãos e, por que não, vingado-os através de sortilégios.

⁹⁵ Mais tarde, “desligado da Igreja Católica desde a República, o Estado, na prática, funcionou por muito tempo como uma espécie de braço armado da Igreja contra os cultos e práticas de origem africana, indígena e mesmo do Catolicismo de cura pré-ultramontano. Até o final da ditadura Vargas, assim como antes e pouco depois, a Umbanda experimentou amargamente sistemática perseguição por parte dos órgão policiais, como já experimentara o Candomblé da Bahia durante a primeira metade do século, o xangô pernambucano nos anos 30 e o xangô alagoano praticamente dizimado nos anos 20.” PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova**. São Paulo : Hucitec/EDUSP, 1991. p. 55.

⁹⁶ Sobre as teorias racialistas do século XIX, vide TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993. 2v

⁹⁷ RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935. p. 171-2 e 176

De excluídos e estigmatizados, etnicamente circunscritos por mestiços e, sobretudo, negros, no decorrer do século XX, aos poucos, as Religiões Afro-brasileiras extravasaram os limites de seu invólucro original e absorveram outros contingentes sociais, transformando-se em opções para brancos, negros, mestiços, asiáticos etc., assumindo um feitiço universal.

2. Crenças e Práticas

A descrição a seguir, bastante sucinta, das crenças e práticas relativas a tais religiões, não tem a pretensão de constituir uma síntese dos estudos existentes a respeito. Os trabalhos existentes correspondem a um volume muito grande de livros, teses e artigos de periódicos. Das religiões não Católicas presentes em solo brasileiro, as Afro-brasileiras foram as mais estudadas.

As Religiões Afro-brasileiras, guardadas as especificidades de cada uma, são, basicamente, religiões sacerdotais no interior das quais se desenvolvem as permutas sagradas entre os homens e os deuses. São, portanto, religiões politeístas.

O seu politeísmo prático, no entanto, não compromete a noção, ainda que pouco difundida, de um deus superior aos demais, criador original e relacionado com o céu, denominado Olorum ou Olodumarê entre os iorubás.

Na verdade, segundo Mircea Eliade, nas religiões politeístas tais “*seres supremos de estrutura celeste têm tendência a desaparecer do culto; ‘afastam-se’ dos homens, retiram-se para o Céu e tornam-se dei otiosi. Numa palavra, pode-se dizer que esses deuses, depois de terem criado o Cosmos, a vida e o homem, sentem uma espécie de ‘fadiga’, como se o enorme empreendimento da Criação lhes tivesse esgotado os recursos. Retiram-se, pois, para o Céu, deixando na Terra um filho ou um demiurgo, para acabar ou aperfeiçoar a Criação. Aos poucos, o lugar deles é*

tomado por outras figuras divinas: os Antepassados míticos, as deusas-Mães, os Deuses fecundadores etc".⁹⁸

Com efeito, da distância do deus criador em relação às necessidades humanas imediatas, deriva a necessidade de deuses especializados, os quais suprem tais carências, através de um acesso possível, seja pela invocação oral, pelo sacrifício ritual ou pelo transe.

No caso das Religiões Afro-brasileiras, os vários sistemas míticos conservam a presença dos deuses criadores, associados geralmente ao céu. "*O Deus do Céu dos iorubas da costa dos Escravos chama-se Olorum, literalmente 'Proprietário do Céu'*".⁹⁹ De acordo com a mitologia iorubá, depois de ter iniciado a criação do mundo, Olorum (ou Olodumarê) confiou a um de seus filhos, um deus inferior, Obatalá (ou Oxalá), o cuidado de concluí-lo e governá-lo. Esse empreendimento teve desdobramentos que envolveram outros deuses e a própria criação do ser humano.

Assim, para se compreender as práticas religiosas do universo afro-brasileiro, é preciso conhecer um pouco dos atributos dos deuses, os quais serão descritos aqui de forma resumida.¹⁰⁰

Dos principais deuses cultuados e que configuram o panteão básico do Candomblé no Brasil (designados às vezes com outros nomes, de acordo com o sistema mítico de origem: orixás entre os iorubás; voduns entre os jejes; inquices entre os bantos),¹⁰¹ enumeram-se Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê (ou Omolu e Xapanã), Ossaim, Xangô, Oxum, Iemanjá, Iansã e Oxalá, entre os mais cultuados.

⁹⁸ ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo : Martins Fontes, 1992. p. 103.

⁹⁹ Ibid., p. 102

¹⁰⁰ Em PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit., os principais orixás são descritos de acordo com os sistemas míticos predominantes, sendo destacadas suas qualidades arquetípicas básicas.

¹⁰¹ "*Historicamente, a associação entre os deuses das várias etnias dos negros já ocorria antes de eles serem trazidos para o Brasil (...). Todas essas divindade eram vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais, e algumas viveram na terra antes de se tornarem espíritos divinizados. A possibilidade dos devotos de incorporá-los para que pudessem dançar e receber homenagens foi outra característica que aproximou seus cultos.*" SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 69

Exu corresponde ao intermediário entre os homens e outros deuses. Está associado ao poder de fertilização e de transformação. Tudo o que se faz, portanto, depende da sua intercessão. Se não é ele quem é invocado, para que se invoquem os demais, ele forçosamente fará essa ligação. Seu símbolo (objeto representativo) é o ogó: um pênis esculpido em madeira e complementado com cabaças e búzios representando os testículos e o sêmen. É considerado justo, porém vingativo, e jamais se esquece de cobrar promessas feitas. Seus dias são segunda e sexta-feira; suas comidas são a farofa com dendê, pimenta e cachaça, sendo sacrificados o cabrito, o galo e o frango pretos; seu elemento natural é o fogo; seus locais de culto são as estradas, portas, encruzilhadas e cemitérios; suas cores são o vermelho e o preto; sua principal atividade humana é a comunicação; seus principais atributos são: mensageiro, fecundador, zombeteiro e vingativo. Tais características fizeram com que a Igreja Católica Romana no Brasil o associasse ao demônio.¹⁰²

Ogum é o deus da guerra e do fogo. É o herói civilizador, uma vez que conhece os segredos da forja (e, portanto, da produção dos metais). Seus símbolos são a espada, a enxada e a pá. Em vida, teria sido filho do rei de Odudua, fundador da cidade de Ifé. Seu dia é terça-feira; suas comidas são o inhame assado e feijão preto, sendo sacrificados o cabrito e o galo; seus elementos naturais são o fogo, o ar e os metais; seus locais de culto são os caminhos e estradas; suas cores são o azul escuro e o vermelho; suas principais atividades humanas são a guerra e a metalurgia; seus principais atributos são: violência e virilidade.

Oxóssi é o deus das matas. É o caçador por excelência, sendo considerado em alguns mitos como irmão de Ogum, uma vez que a caça implica o uso de armas. Na África foi cultuado na cidade de Keto, da qual teria sido rei. Seu dia é a quinta-feira; suas comidas são o feijão fradinho, o milho e o coco, sendo sacrificados animais de caça; seu elemento natural é a mata; seus locais de culto são árvores e florestas; suas

¹⁰² Em Cuba, contudo, ele foi sincretizado com o menino Jesus. Cf. PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit.

cores são o azul claro e o verde; sua principal atividade humana é a caça; seus principais atributos são: provedor e agilidade.

Obaluaiê (ou Omolu e Xapanã) é o deus das epidemias, varíola e outras doenças contagiosas e de pele. Por trazer no próprio corpo a marca de suas doenças, recobre-se com manto feito de palha da costa: fios desfiados de dendezeiro. Seu dia é segunda-feira; suas comidas são o milho torrado e a pipoca, sendo sacrificado o porco; seu elemento natural é a terra; seus locais de culto são os cemitérios; suas cores são o marrom, o preto e o branco; sua principal atividade humana é a medicina; seus atributos principais são: saúde e doença.

Ossaim é o deus das folhas, ervas e medicamentos. Às vezes é representado com uma única perna, tendo sido associado aos “encantados” indígenas, entre os quais o saci-pererê e o caipora. Seus dias são segunda, quinta e sábado; suas comidas são o mel e o sumo, sendo sacrificado o cabrito; seus elementos naturais são as folhas e plantas; seus locais de culto são as árvores e a floresta; suas cores são o verde e o branco; sua principal atividade humana é a medicina; seus principais atributos são: saúde, doença e segredo da magia das plantas.

Xangô é o senhor dos raios e do trovão. Na terra foi rei de Oyó. Seu símbolo é o machado de dupla face. Quando incorpora, seus filhos usam uma coroa, em alusão à sua condição de rei. Seu dia é a quarta-feira; sua comida é o amalá, quiabo cozido com farinha, sendo sacrificados o carneiro e o cágado; seus elementos naturais são o raio e o trovão; seus locais de culto são as pedreiras e as pedras de raio; suas cores são o vermelho e o branco; sua principal atividade humana é a justiça; seus principais atributos são: vaidade, realeza, riqueza.

Oxum é a deusa das águas doces, lagos, fontes e cachoeiras, sendo associada, na África, à fertilidade e à riqueza. Seu dia é o sábado; suas comidas são o omolocum, feijão fradinho e ovos e o ipeté, massa de inhame com camarão, sendo sacrificadas a cabra e a galinha; seu elemento natural é a água doce; seus locais de culto são os rios, lagos, fontes e cachoeiras; sua cor é o amarelo; sua principal

atividade humana é a procriação; seus principais atributos são: fertilidade, feminilidade, riqueza e amor.

Iemanjá é a deusa das águas. No Brasil é cultuada no mar, estando associada a outros encantados das águas originários das crenças indígenas, tais como Rainha do Mar, Janaína, Mãe D'água, Iara etc. Na África, contudo, era a deusa de um rio. Segundo o mito, ao fugir de seu marido, desembocou no mar, passando a viver junto de sua mãe Okunum. É considerada a mãe dos outros orixás, daí sua aproximação com Nossa Senhora. Seu dia é o sábado; suas comidas são o arroz e milho branco, sendo sacrificados a cabra e o peixe; seu elemento natural é a água salgada; seus locais de cultos são as praias e o mar; sua cor é o azul claro; sua principal atividade humana é a procriação; seus principais atributos são a fertilidade e a maternidade.

Iansã (ou Oyá) é a deusa dos ventos, raios e tempestades, domínios que compartilha com Xangô. Seu dia é a quarta-feira; sua comida é o acarajé, bolo de feijão fradinho, sendo sacrificadas a cabra e a galinha; seus elementos naturais são o vento, o raio e as tempestades; seus locais de culto são os cemitérios e os bambuais; suas cores são o vermelho, o marrom e o rosa. Quanto aos seus atributos, são, a saber: sensualidade, coragem, domínio sobre os mortos e impetuosidade.

Oxalá é o deus da criação, pois foi ele que modelou o corpo dos homens em barro para que Olorum (Olodumarê) soprasse sobre eles, dando-lhes vida. Muito embora Oxalá seja representado como um velho, ele foi sincretizado com Jesus, aparecendo numa das festas mais populares da Bahia, a lavagem da Igreja do Senhor do Bonfim. Seu dia é sexta-feira; suas comidas são o acassá, bolo de arroz sem sal, e o mel, seu animal sacrificial é o ibí, caracol; seu elemento natural é o ar; seus locais de cultos são todos os lugares; sua cor é o branco; sua principal atividade humana é a criação; seus principais atributos são: criação dos homens, paciência e sabedoria.

Na África, além desses deuses, centenas de outros eram cultuados. *“O culto [aos deuses] tinha (...) um caráter familiar, exclusivo de uma linhagem, de um clã ou mesmo de um grupo de sacerdotes. Os templos africanos restringiam-se, por esse motivo, ao culto de apenas uma ou poucas divindades. Os deuses iorubás, por*

exemplo, eram cultuados principalmente em suas cidades: Xangô em Oyó; Oxóssi em Keto; Oxum em Ipondá e Oxobô, e assim por diante”.¹⁰³

No Brasil, esse tipo de organização se tornou impossível devido à escravidão. Grupos oriundos de regiões diferentes tinham que se aglomerar numa mesma senzala, permutando crenças e valores; além disso, a própria repressão, seja do senhor de escravos, da Igreja ou do Estado, não favorecia a multiplicação de templos especializados em um deus ou em grupos restritos de deuses. Some-se a isso, por outro lado, a própria absorção de novos elementos religiosos, de origem Católica ou indígena, e teremos a criação de um panteão original, cultuado num mesmo local (terreiro) e com um número restrito de deuses, em torno de dezesseis, tendo sido aqui descritos os mais cultuados entre eles.

As próprias funções sacerdotais, antes bem mais delimitadas, aqui tiveram que se remodelar numa hierarquia que passou a ter, na figura do pai-de-santo (ou da mãe-de-santo), o centro nevrálgico em torno do qual a família-de-santo passou a girar.

A família-de-santo, sem os laços de parentesco sangüíneo, como na África, passou a se formar pelos laços de parentesco religioso, a princípio ainda conservando traços étnicos para, mais tarde, com a inclusão de crioulos, mulatos e brancos, perder totalmente essa conotação. Ao se iniciar, o adepto nasce para a vida religiosa enquanto filho do pai ou da mãe-de-santo que o iniciou, passando a ter irmãos, tios, avôs e todos os demais elementos correlatos a uma família sangüínea.

Os templos onde se desenvolvem o sacerdócio são denominados terreiros. No que se refere à conformação física do terreiro, ele reproduziu, no ambiente americano, as antigas moradias coletivas características da África, chamadas *compounds*. Constituído de um conjunto de casas erguidas lado a lado, na forma de um quadrado ou de um retângulo, com suas portas e janelas voltadas para a parte interna, um pátio onde se desenrolava o convívio familiar, o *compound* se ligava ao

¹⁰³ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 62

exterior por um corredor, cuja entrada era protegida por Exu. Além dele, no seu interior eram cultuadas as divindades da família.¹⁰⁴

No terreiro, alguns padrões dessas moradias permaneceram: Exu como protetor das entradas; os Orixás com seus quartos individuais; o culto aos mortos no quarto de egun; e o barracão, ou terreiro, como espaço religioso, ao fundo.

O sacerdócio, no interior dos terreiros de Candomblé, obedece a uma complexidade cuja preeminência pertence ao pai ou à mãe-de-santo, ao redor dos quais a família-de-santo, distribuída no interior de uma rígida hierarquia, desincumbe-se de suas atividades sagradas.

Segundo Reginaldo Prandi, *“há duas classes de sacerdotes no Candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não. Os primeiros são os chamados rodantes e terão de passar pelo rito de feitura, fixação do orixá na cabeça (ori) e no assentamento, o ibá-orixá, que é o altar particular deste orixá pessoal e que contém a sua representação material, assentamento que recebe o sangue do sacrifício e aos pés do qual se oferecem as comidas. Estes rodantes, uma vez ‘feitos’, formam a classe dos iaôs, os quais, após a obrigação do sétimo ano de iniciação, atingem o grau de ebômi (‘meu irmão mais velho’, em iorubá), passando a fazer parte do alto clero, recebendo cargos na hierarquia, ao lado do pai ou da mãe-de-santo, a autoridade suprema. (...) A classe dos não-rodantes divide-se em dois grupos: os que têm o seu santo assentado, para que este possa receber sacrifício, e aqueles que, além do assentamento do seu orixá, são consagrados para o exercício dos cargos do corpo de acólitos: os ogãs (os homens) e as equedes (as mulheres).”*¹⁰⁵

O transe, nas Religiões Afro-brasileiras, exerce um papel essencial. É através dele que os deuses se apresentam, incorporando nos sacerdotes. Sem a presença dos deuses, orixás, não existe sacralidade. O ambiente de culto, pois, se torna sagrado, sobretudo pela intercessão direta dos deuses através da incorporação.

¹⁰⁴ Cf. BASTIDE, Roger. op. cit.

¹⁰⁵ PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit. p. 164-5.

O processo que leva à condição de sacerdote (filho ou filha-de-santo), de postulante a iniciado no transe, é marcado por fases de aprendizado. A primeira fase é aquela em que o candidato, pela convivência junto ao terreiro, vai aprendendo as regras e os mistérios da vida religiosa.

Se o candidato vai ou não virar no santo, será o pai ou a mãe-de-santo quem dirá, geralmente consultando os búzios. Sem a segurança dada pela afirmação positiva, *“a pleiteante nunca terá segurança para se deixar mergulhar no vazio do transe bruto, o transe inexpressivo, catatônico, disforme e perigoso da primeira etapa”*.¹⁰⁶

No entanto, o aprendizado, a iniciação, é o ponto chave para que o filho ou filha-de-santo possa executar os papéis rituais que o transe predispõe. Para tanto o candidato fica recluso no roncó por 21 dias, período em que ele aprenderá a dançar, bem como a executar os gestos e posturas do orixá. Nessa fase de aprendizado, o abiã, candidato, passa a maior parte do tempo em estado de erê, um transe intermediário, fraco. Trata-se de um transe que fica a meio caminho da consciência profana, individual, e a inconsciência característica do transe de orixá. *“O erê é uma espécie de criança, que simboliza o estágio de aprendizado e socialização do orixá. Como criança, seu comportamento e o tratamento que recebe são aqueles reservados às crianças. O erê é arteiro, chorão, manhoso, mas aprende sem questionar e pode ser castigado, chamado à atenção etc.”*¹⁰⁷

Depois do papel de erê, o seguinte será o de orixá. Não se trata, contudo, de dramaturgia.¹⁰⁸ A vivência da sacralidade da incorporação deve se dar de uma forma

¹⁰⁶ PRANDI, Reginaldo. **A religião e a multiplicação do eu : transe, papéis e poder no Candomblé.** *Revista USP*, São Paulo, n. 9, mar./mai., 1991. p. 139. De acordo com o autor, quando acontece o transe pela primeira vez a abiã *“se atira para frente, projeta-se no espaço e cai, imobilizada, no chão. Os mais velhos a cobrem com um pano branco e a retiram do barracão, executando movimentos de saudação aos atabaques sagrados; ao ariaxé, que é o ponto central do barracão onde o axé da casa está concentrado e de onde se irradia; e à porta. Lá dentro a abiã é chamada à consciência. Ela está muito cansada, com taquicardia, suando intensamente, sente a boca seca, as pálpebras doloridas, os músculos retesados e dormentes. Daí a pouco, refeita, ela volta ao barracão...”*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 140

¹⁰⁸ *“O indivíduo, ao acreditar que seu orixá está fora do seu eu, que algo o toma, o arrebatado, o captura e mesmo o substitui (este eu profano que é a sua expressão controlada por regras simplesmente sociais), ele*

tal que o iniciado não duvide de que, ao invés de seu “eu” cotidiano, é o orixá quem passa a comandar seu corpo e mente durante os rituais.¹⁰⁹ “Feito” seu orixá, outros orixás vão sendo, aos poucos, acrescentados, multiplicando-se os seus canais de atuação religiosa, ou o número de seus “eus”.¹¹⁰

O ideal de transe é sempre o da inconsciência no Candomblé. Não se deve lembrar de nada que se passou durante a incorporação do orixá. Muitas vezes isso causa problemas interiores, pois nem sempre a memória do iniciado é totalmente apagada.

É essa característica, da inconsciência, que confere autoridade às tomadas de decisões do pai-de-santo ou da mãe-de-santo. Não é, crê-se, o sacerdote que toma as decisões; mas o orixá, que fala por sua boca. Por exemplo, na hora de escolher acólitos, de nomear indivíduos para cargos de importância no interior da hierarquia do terreiro, da definição da condição sacerdotal dos pleiteantes, tudo isso é feito pelo orixá, por intermédio do sacerdote. Não sendo um personagem social, mas sagrado, e que atua durante o transe, suas decisões têm sempre um tom de infalibilidade.

O transe, neste sentido, permite a interferência dos deuses no palco da vida. Cada qual ao seu modo, de acordo com suas características, atua através do sacerdote. Seus atos, contudo, são condicionados por normas socialmente estabelecidas, as quais lhes conferem legitimidade. Muitas vezes a “autenticidade” de um orixá é negada. Isto ocorre quando a ação do orixá é considerada reprovável pelo grupo. Neste caso o transe é considerado falso. Diz-se, então, que, ao invés da presença de um orixá, ocorreu um equê. Um fingimento.

acredita piamente que não é mais ele quem está ali presente. E acredita que todos os demais também acreditam.” Ibid., p. 140

¹⁰⁹ Ao contrário do transe mediúnico Kardecista, em que o controle, por parte da “entidade”, deve ser apenas do corpo, mantendo-se a mente (a consciência) intocada.

¹¹⁰ “Na obrigação de um ano, é assentado o segundo orixá do iniciado, o juntó, e é também ‘chamado’ o seu caboclo, nas casas em que há culto de juntó, e caboclo, é claro. (...)Depois de um certo tempo de iniciação, e dependendo da nação e da linhagem da casa, é comum ao iniciado poder receber várias entidades: seu santo, seu juntó, outros orixás que fazem parte de seu ‘enredo’ (explicação mítica que envolve vários orixás), além de exus, caboclos e mesmo outras entidades mais identificadas com a Umbanda, mas que podem assim mesmo ser preservadas no Candomblé.” PRANDI, Reginaldo. **A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no Candomblé.** op. cit, p. 141

Depreende-se disso que o transe é de vital importância no Candomblé. Sua função, qual seja, a de permitir a intercessão dos orixás, deve obedecer às normas que lhe são intrínsecas. Essas normas pautam-se, sobretudo, pelas obrigações rituais relativas aos deuses, bem como pelas regras elementares de convivência no interior do terreiro.

No que se refere aos sacerdotes “não rodantes”, que não entram em transe (ogãs e equedes), eles não são feitos de santo, mas confirmados. Após passarem por um rito iniciático mais simplificado, já nascem como ebômis, ou seja, já são feitos no grau que imprime senioridade. Para tanto, devem ser “suspensos”, ou seja, escolhidos pelo orixá no transe.¹¹¹

Entre as várias funções desempenhadas por um ogã, destacam-se: o alabê (aquele que toca os atabaques sagrados), o pegigã (zelador dos altares dos deuses, responsável formal pela guarda dos assentamentos dos santos), o axogum (sacrificador de animais). Além desses, “há ainda o ogã cujo único dever é estabelecer uma ponte entre o mundo do terreiro e o mundo lá fora”, função exercida geralmente por iniciados oriundos de uma classe social mais elevada, geralmente homens de negócios, jornalistas e intelectuais das universidades.¹¹²

A grande diferença entre os sacerdotes rodantes e os não-rodantes é que apenas os primeiros, após chegarem ao grau de ebômis, podem se tornar pais ou mães-de-santo. Para tanto, devem abrir seus próprios terreiros. Dessa forma, a família-de-santo vai se expandindo para além dos terreiros iniciais, gerando um parentesco de santo que inclui pais, filhos e irmãos, tios e sobrinhos, avôs e netos de santo, e assim por diante.

As Religiões Afro-brasileiras destacam-se em relação às demais pelo seu caráter mágico e que constitui uma de suas características mais proeminentes. De acordo com Reginaldo Prandi, “*essas religiões preservaram um repertório mágico-*

¹¹¹ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. Op. cit. p. 165

¹¹² *Ibid.*, p. 165

*ritual bastante rico aliado à idéia axial de que as divindades mantêm com os homens uma relação de troca imediata através do sacrifício, interferindo no mundo, quer se trate do mundo da natureza ou do mundo da cultura, e realizando a vontade dos homens como meio de fortalecer-se a si mesmas como divindades, numa espécie de pacto em que o praticante se entende participando da expansão da própria força sagrada, o axé.”*¹¹³

Essa característica do Candomblé atrai clientes fiéis ou eventuais em busca de soluções para seus problemas, materiais ou espirituais. A consulta ao oráculo no Candomblé, através do jogo de búzios, é o fundamento da relação do pai-de-santo com seu cliente.

Ele poderá apontar diversas soluções para os problemas, de acordo com o resultado da distribuição dos búzios na peneira, resultado este que representa os desígnios dos orixás, a partir da interpretação de seu sacerdote. Se o problema for de ordem religiosa, o pai-de-santo poderá recomendar a sua iniciação, neste caso por que o orixá que preside a vida do cliente estaria pedindo para ser feito (incorporar).

As mais das vezes, contudo, o problema é de outra ordem. Em muitos casos ele demandará um sacrifício de oferenda e de “limpeza”, conhecido como ebó:

*“Ebó é o sacrifício ritual através do qual os males que estão no cliente são desviados para alimentos, objetos e mesmo animais abatidos, os quais são despachados, isto é, levados para lugares determinados pelo jogo, que podem ser uma encruzilhada, uma mata, uma lagoa, uma cachoeira, uma pedreira, o trilho de trem etc”.*¹¹⁴

Trata-se de uma relação de troca entre o homem e o deus, relação que, no seu contraponto, através da intermediação do feiticeiro com seu cliente, é também comercial, envolvendo pagamento. Tanto o jogo de búzios quanto o ebó são pagos no Candomblé. Trata-se de uma relação comercial, que permite ao Candomblé arrecadar fundos econômicos para a manutenção da infra-estrutura material dos

¹¹³ PRANDI, Reginaldo. **Perto da Magia, longe da política**. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo : Hucitec, 1996. p. 100

cultos. Neste sentido, enquanto propriedade privada do pai ou da mãe-de-santo, o terreiro tem outro sentido, o de empreendimento, no qual seu dirigente atua enquanto um microempresário, além de liderar sua comunidade de seguidores.

Do ponto de vista doutrinário, em se tratando de uma religião mágica, o Candomblé se distancia das religiões de salvação. Não sobreleva a outra vida, do pós-morte, em detrimento da vida presente. *“O Candomblé afirma o mundo, valoriza-o: muito daquilo que é considerado ruim segundo outras religiões, como dinheiro, prazeres (inclusive os da carne), sucesso, dominação, poder, para o Candomblé é bom”*.¹¹⁵

Na medida em que as interferências no mundo natural – predições, encomendas, despachos, demandas etc. visam atingir, muitas vezes, ao inimigo, ao concorrente, próximo ou distante, deve-se perguntar qual é ou quais são as concepções éticas relacionadas a tais práticas.

No que concerne à vida exterior, considera-se que o sucesso deve ser buscado no mundo público. Deve ser conquistado. *“Para o Candomblé, a política não é o espaço privilegiado da ação coletiva pública stricto sensu, mas um espaço de beligerância onde cada um tem que se defender, constantemente, do ataque provável do outro”*.¹¹⁶ Neste sentido, o Candomblé se caracteriza enquanto uma religião a-ética.

Mesmo no caso da Umbanda, que se constituiu pela incorporação do Kardecismo e de um ideal de caridade, *“não se rejeita o mundo competitivo e hostil fora dos limites do terreiro e do lar, numa atitude de não-participação ou de protesto simbólico. Ao contrário, seu caráter é aceito e sua essência individualista e*

¹¹⁴ PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit. p. 194

¹¹⁵ Ibid., p. 214

¹¹⁶ PRANDI, Reginaldo. **A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no Candomblé**. op. cit., p. 134-5

*concorrencial/conflitual transmuta-se no imaginário religioso em demandas e cobranças nas quais homens e deuses estão envolvidos.”*¹¹⁷

Partilhando com as Religiões Afro-brasileiras mais antigas de uma concepção segundo a qual os “relacionamentos são perigosos”, entendendo o espaço social como o das relações de conflito, mesmo a Umbanda atua no nível das disputas mágicas. Segundo Lísias Nogueira Negrão, “*não se trata de ausência de ética, mas de uma moral pragmática ao mesmo tempo conformista – na medida em que aceita as determinações sociais dominantes – e inconformista – na medida em que impulsiona os indivíduos à luta contra suas precárias condições existenciais*”.¹¹⁸

Trata-se, portanto, ou de atitudes a-éticas, no sentido de não se basearem num sistema mais amplo e abstrato do que seria o bem coletivo, ou com uma ética diferencial, baseada no individualismo enquanto seu móvel, de modo semelhante à ética liberal, segundo a qual as relações de livre concorrência entre os indivíduos são propiciadoras de uma justiça inata, aquela que resulta da menor ou maior aptidão dos indivíduos.

A virtude em si consiste basicamente no cumprimento das obrigações rituais relacionadas aos deuses ou entidades. Segundo Reginaldo Prandi “*para o adepto do Candomblé os deuses devem estar satisfeitos, têm de ser propiciados, alimentados, pois padecem de fome e de sede, pouco importando a regulamentação ética da vida prática do fiel no mundo profano. A regra do orixá não é para regular a conduta no mundo dos homens, nem implica rejeição do mundo; nem há promessa fora do mundo, nem há promessa para depois da morte, para o além. Estar bem com os deuses é poder estar bem no mundo, protegido no mundo, porque o mundo é o lugar da felicidade – não há por que mudá-lo, nem por que rejeitá-lo. O mundo está aí para ser desfrutado. O que é bom na vida? Saúde e vida longa; dinheiro e*

¹¹⁷ NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Magia e religião na Umbanda**. Revista USP, São Paulo, n. 31, set.-nov de 1996. p. 89

¹¹⁸ Ibid., p. 89

*prosperidade; vencer as disputas e derrotar os inimigos; realizar-se no amor. O mal é a doença e a morte, a miséria, a derrota e o fracasso no amor”.*¹¹⁹

Além do Candomblé que, por ser a mais estudada das Religiões Afro-brasileiras, possibilitou esta sucinta descrição, destacam-se ainda o Tambor-de-Mina, o Xangô, o Batuque e a Umbanda. Além delas, contudo, existiram ou ainda existem outras expressões dos cultos afro-brasileiros.

As diferenças existentes entre elas devem-se tanto ao predomínio desta ou daquela nação ou grupo étnico¹²⁰ durante a sua formação em cada região, quanto ao fato de incorporarem, em grau maior ou menor, elementos oriundos de outras tradições religiosas, além da intensidade da repressão nesta ou naquela época e, acima de tudo, por não haver uma hierarquização dos cultos externa aos terreiros.

Não existe, na esfera do Candomblé, por exemplo, a figura de um líder nacional. Por outro lado, em se tratando de um conjunto doutrinário transmitido pela

¹¹⁹ PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit., p. 160-1 –Ainda segundo o autor “*Valores morais ou críticas da sociedade valem pouco dentro de uma casa de Candomblé. É outro o sentido da virtude, da obrigação. Cada um tem seu destino, a carga do odu, que é determinado pelo acaso, em oposição à idéia oriental-Kardecista do carma, do destino como fruto de boas e más ações para com o semelhante, nesta e nas vidas anteriores e futuras. Cada um, no Candomblé, carrega a marca de seu orixá, sua matéria mítica originária. Com o nascimento traz-se parte do orixá, parte que a ele retorna com a morte. Com a morte também desaparece o orixá da pessoa, refundido agora ao princípio original, o orixá geral. Mas o indivíduo não é radicalmente diferente do orixá: ao morrer, pode permanecer na memória dos vivos, princípio da ancestralidade humana. O homem não é deus, mas pode aspirar à divinização, como alguns orixás que um dia foram humanos. (...) Só a memória de nós restará, não divina, mas cultuada como cultuados são os deuses. Os heróis da casa são ancestrais, eguns da linhagem, da família. E estes eguns têm de ser cultuados, receber sacrifícios antes dos deuses e depois de nosso eu (ori), pois eles, os eguns da casa, são a nossa origem e o nosso fim.*” p. 163

¹²⁰ Os dois ritos predominantes no Candomblé são, respectivamente, o “jeje-nagô” (de origem sudanesa) e o “angola” (de origem banto). “*Nos terreiros onde o rito jeje-nagô é praticado, geralmente cultuam-se orixás, voduns, erês (espíritos infantis) e caboclos (espíritos indígenas). Os terreiros onde prevalece o culto aos orixás são popularmente conhecidos como Candomblé queto; os de culto aos voduns são chamados de Candomblé jeje. Nos terreiros partidários da noção de ‘pureza’ ritual, o culto aos caboclos, assim como o sincretismo com os santos Católicos, tem sido malvisto e em muitos casos abolido*”. No rito angola, cultua-se, “*além dos inquices (deuses dos bantos), os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos.*” Existem diferenças também no tocante aos rituais, à percussão dos atabaques, aos cantos etc. No entanto, as influências mútuas, somadas ao ingresso cada vez maior de elementos de outros grupos étnicos e sociais (mestiços e brancos, muitas vezes da classe média e até alta), resultaram na formação de formas específicas de culto denominadas de forma diferente de acordo com o local de seu desenvolvimento (exemplos: Cabula, no Espírito Santo, Macumba, no Rio de Janeiro, Candomblé de caboclo, na Bahia). Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 65-68

tradição oral, por mais que haja resistência a mudanças e esforço para manter uma certa “pureza” das práticas originais, as transformações acabam ocorrendo.

Os terreiros, sendo independentes entre si, praticando ritos com características próprias, malgrado as influências mútuas entre os terreiros, mormente entre os de filiação comum, sofrendo a influência de um meio que pode ser mais ou menos urbano, mais ou menos caracterizado pela industrialização, eles exibirão necessariamente um caráter individual, ainda que, em essência, mantenham um sistema de crenças e práticas que lhes são comuns.

Neste sentido, o Batuque do Rio Grande do sul é a expressão regionalizada do rito jeje-nagô, assim como o é, em Pernambuco, o Xangô.

No caso do Maranhão, a predominância jeje gerou o Tambor-de-Mina, no qual o culto aos voduns mais se difundiu. Seus rituais também incorporaram a devoção aos santos Católicos.

No Espírito Santo, o desenvolvimento da religiosidade afro-brasileira sob a influência precípua das práticas bantos, gerou a Cabula, atualmente desaparecida e da qual, supõe-se, surgiram outras denominações. *“A reunião dos cabulistas, que ocorria em determinada casa ou mais freqüentemente nas florestas, chamava-se mesa, sendo as principais a de Santa Bárbara e a da Santa Maria. O chefe de cada mesa tinha o nome de embanda e o de seu ajudante era cambone. Os adeptos eram conhecidos por camanás e a sua reunião formava a engira”*.¹²¹

No Rio de Janeiro, onde se desenvolveu a Macumba, as práticas eram parecidas com as do Espírito Santo. O chefe do culto era chamado de embanda,

¹²¹ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 85. – Ainda segundo o autor *“As engiras eram secretas e realizadas à noite. Os cabulistas, vestidos de branco, dirigiam-se a um determinado ponto da mata, faziam uma fogueira e preparavam a mesa (com toalha, velas e pequenas imagens). O embanda entoava um canto preparatório, pedindo licença aos espíritos (...) sendo acompanhado por palmas e por outras cantigas. Durante os ritos, era servido vinho e mastigava-se uma raiz enquanto sorvia o fumo do incenso, que era queimado num vaso. As iniciações eram feitas nesse momento quando o adepto passava três vezes por baixo da perna do embanda, simbolizando sua obediência ao seu novo pai. Um pó sagrado, enba, era soprado para afastar os espíritos inferiores e preparar o ambiente para a tomada do Santé, que significava a incorporação do espírito protetor. Para se ter um Santé, era preciso que o iniciado passasse por provas – por exemplo, entrar no mato com uma vela apagada e retornar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazendo, então, o nome do seu espírito protetor.”* p. 85-6.

umbanda ou quimbanda. Na Macumba, agrupados em falanges ou linhas, eram cultuados os orixás, inquices, caboclos e santos Católicos.

No Candomblé de caboclo, devido à grande influência banto, cujas expressões religiosas se assemelhavam em muitos pontos com o “animismo” indígena, os deuses indígenas assumiram o mesmo *status* dos orixás. Os caboclos representam os índios antes da chegada de brancos e negros. Vestem-se com cocar de pena, usam arco e flecha, fumam e bebem. Falam um português antigo, incompreensível.

Principalmente no Nordeste e na região Norte do Brasil desenvolveram-se o Catimbó, a Pajelança e a Cura, expressões com características mágico-curativas, sustentadas no culto aos mestres, entidades associadas aos espíritos de índios, de animais ou de antigos chefes do culto. Suas origens parecem remontar ao início da colonização, provavelmente às Santidades do século XVI.

No Recife, o culto denominado Catimbó assemelha-se à Umbanda em vários aspectos. No entanto, o ritual pela ingestão da planta jurema (*mimosa hostilis benth*), tem um papel importante para a decorrência dos transes, durante os quais são cultuados os mestres. Tais cultos são chamados torés, giras ou brincadeiras.¹²²

No interior do universo das Religiões Afro-brasileiras, contudo, uma deve ser descrita com maior cuidado. Trata-se da Umbanda, cuja criação, sendo mais recente, permite um aprofundamento maior, o qual facilita, inclusive, o entendimento das demais, principalmente por causa de suas marcantes diferenças em relação a elas.

A Umbanda teve sua origem entre as décadas de 1920 e 1930. Seus elementos formadores já se encontravam desenvolvidos em outras práticas religiosas afro-brasileiras, destacando-se a Cabula, cujo chefe era chamado embanda, assim como a Macumba, cujo chefe era conhecido como umbanda. Suas origens, pois, remetem ao culto das entidades africanas (orixás, inquices) e indígenas (caboclo), assim como dos santos Católicos.

¹²² Cf. CARVALHO, José Jorge de. **Jurema**. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 131-8.

A despeito da fundação, em 1920, do centro de Umbanda de Zélio de Moraes, considera-se que o movimento Umbandista se estabeleceu em fins da década dos 30, quando um conjunto de terreiros já gravitava em torno de doutrinas que estimularam, em 1939, sob os auspícios de Zélio e outros líderes, a formação no Rio de Janeiro da sua primeira federação: a União Espírita da Umbanda do Brasil. Este é um dos aspectos que diferenciam a Umbanda das demais Religiões Afro-brasileiras, a sua organização federativa.

Entretanto, o que irá delimitar o campo Umbandista, distinguindo-o dos demais, será a inserção, neste universo religioso – sobretudo por elementos da classe média carioca, paulista e gaúcha – do Espiritismo Kardecista.

O Kardecismo é uma doutrina que se rotula como filosófica, científica e religiosa. No Brasil, contudo, predominou o aspecto religioso,¹²³ no interior do qual a idéia de expiação do *karma* predispôs a atitudes cuja excelência postulada é a prática da caridade. No Kardecismo, o transe mediúnico tem a função de ajudar tanto a encarnados quanto a desencarnados, sobressaindo a “possessão” por espíritos evoluídos (geralmente intelectuais, espíritos “de luz”) os quais descem e comandam a escrita do médium ou os passes curativos por caridade (o móvel fundamental da evolução). Por outro lado, tanto os fenômenos mediúnicos quanto a própria teodicéia Kardecista se pautam pela tentativa de fundamentação em bases racionais, e nisto ela se coloca enquanto uma ciência.

O Kardecismo, por princípio fundante, é uma doutrina monoteísta e dual. Acima de todos os espíritos, encarnados ou desencarnados, está a figura do criador, Deus, cuja distância em relação às suas criaturas, principalmente as que vivem na Terra, é muito grande. Não existem anjos e deuses, enfim, intermediários ontologicamente criados com este fim. Se existe a possibilidade de vivenciar a presença de Deus, ela decorre do grau evolutivo de cada espírito. Ou seja, o contato com o sobrenatural, para os seres humanos da Terra, é forçosamente um contato com os espíritos desencarnados, sobretudo pelo transe mediúnico.

Será este um dos elementos fundamentais que a Umbanda irá incorporar à sua doutrina. Ao invés de cultuar, como nas demais Religiões Afro-brasileiras, os deuses (orixás, voduns, inquices) enquanto entidades individuais e únicas,¹²⁴ seu drama consistirá, com base igualmente no transe, na incorporação de espíritos que farão parte desta ou daquela linha, referida pela entidade que a comanda.

Ou seja, não são deuses, e sim espíritos, cujos nomes correspondem à linha evolutiva à qual pertencem. Inúmeros espíritos da mesma linha (ou da falange) incorporarão, portanto, utilizando-se do nome que a caracteriza.

No entanto, ao contrário do Espiritismo Kardecista, a entidade não atuará através do médium no nível da pena e do papel, ou do pincel e da tela. Os espíritos que incorporam na Umbanda não fazem parte do rol dos intelectuais e sim dos elementos correspondentes aos segmentos sociais menos favorecidos: boiadeiros, pretos-velhos, caboclos, pombas-giras etc. Através do filho-de-santo, tais entidades atuam no nível dos anseios populares, aconselhando, dando passes etc.

Na verdade *“a ênfase no culto às divindades africanas e indígenas (consideradas pelos Kardecistas como atrasadas), e a depuração desse culto para que elas pudessem ‘baixar’ e trabalhar na Umbanda, foi uma das mais marcantes características dessa religião. Essas entidades, a princípio caboclos e pretos-velhos, representando os espíritos dos índios brasileiros e dos escravos africanos, tornaram-se centrais na nova religião que se formava, proclamando sua missão de irmanar todas as raças e classes sociais que formavam o povo brasileiro.”*¹²⁵

Se por um lado a Umbanda incorporou a concepção Kardecista do *karma*, comunicação com espíritos e evolução espiritual através de sucessivas encarnações, por outro lado ela conservou práticas dos cultos afro-brasileiros. Para tanto, purificou-os, retirando os elementos considerados mais atrasados, tais como o

¹²³ Vide capítulo II – Espiritismo Kardecista

¹²⁴ Por exemplo, no Candomblé, Ogum será sempre Ogum, e não um nome genérico para se referir a uma classe de espíritos, pois Ogum não é espírito e sim um deus. Ainda que, para cada sacerdote de Ogum, este seja seu individualmente, com a sua morte ele retorna ao Ogum Geral. Cf. PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. op. cit.

¹²⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 111

sacrifício de animais, danças frenéticas, bebidas alcoólicas, fumo e pólvora. Quando não, utilizou tais elementos fundamentando-os com explicações “racionalizadas”, a partir das doutrinas Kardecistas.¹²⁶

Utilizando-se do discurso racional referido, a Umbanda se propôs como uma religião mais antiga e não como resultante do sincretismo entre crenças afro-brasileiras e Kardecistas. Sua origem estaria no conhecimento esotérico praticado há milhares de anos entre egípcios, hindus e outros povos.

A Umbanda, nascida no interior das expressões religiosas afro-brasileiras, sofreu, como elas, a repressão instaurada, sobretudo no período do Estado Novo,¹²⁷ num momento em que os intelectuais procuravam resgatar o papel do negro e sua cultura na formação do povo brasileiro e a consolidação da identidade nacional.

Neste sentido, a sua composição se deu a partir da “purificação” de práticas religiosas afro-brasileiras, constituindo o que Renato Ortiz considerou como o branqueamento dos valores religiosos intrínsecos à Macumba, considerados atrasados ou primitivos, e o “empretecimento” dos valores do Kardecismo, considerados distantes da nossa realidade.¹²⁸

Neste sentido, a própria formação do “panteão” umbandístico guarda traços específicos, que condicionarão sua prática. *”Com exceção de numerosos tipos de espírito que aparecem muito pouco nos terreiros e com grande indefinição de suas características, tais como ondinas, sereias, guias hindus, estrelas de guia, padres, enfermeiras, anjos e almas, entre outros, são doze as suas categorias mais freqüentes, em ordem decrescente: caboclos (índios), pretos-velhos (escravos), baianos (nordestinos, que podem também ser cangaceiros), exus (espíritos demoníacos), pombas-giras (prostitutas), crianças, boiadeiros, marinheiros ou*

¹²⁶ Cf. ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis : Vozes, 1978.

¹²⁷ *“O antagonismo aos cultos afro-brasileiros nessa época teve várias origens, entre elas a retomada da oposição Católica e a perseguição política. A Constituição de 1934, por influência da Igreja, foi promulgada em nome de Deus; o Catolicismo voltou a ser a religião oficial do Estado (ato que havia sido revogado pela Constituição leiga de 1891)...”* SILVA, Vagner Gonçalves da. op. cit., p. 102

¹²⁸ Cf. ORTIZ, Renato. op. cit.

marujos, oguns (o orixá africano, identificado a São Jorge), Zés Pilintras (malandros), ciganos e médicos".¹²⁹

Buscando hierarquizar este amplo panteão, constituíram-se as denominadas “sete linhas”, as quais variam de terreiro para terreiro. Cada uma das linhas seria chefiada por um orixá ou santo, congregando falanges de entidades. No entanto, uma forma mais simples, e com significativo caráter moral, é a que separa os espíritos como da linha direita e esquerda. *“Os orixás-santos, caboclos, pretos-velhos e crianças, apesar de suas características diferenciais – os primeiros ociosos e quase inacessíveis, os segundos sérios, altivos e autoritários frente à meiguice e humildade dos terceiros e à alegria e ingenuidade dos últimos –, são inequivocamente da direita. (...) Os exus e suas mulheres, as pombas-giras, ao contrário, aceitam qualquer pedido de seus clientes, independentemente de preocupações de ordem moral, desde que pagos para isso – os famosos ‘despachos’, que incluem seus pratos prediletos: carne crua, galinha preta, bode e aguardente. Por isso são de esquerda*”.¹³⁰

As entidades mais controversas da Umbanda são os exus. De sua condição original no Candomblé e em outras Religiões Afro-brasileiras, passou a representar, na Umbanda, um caráter ambíguo, decorrente da sua “evolução” por influência do Catolicismo e, mais tarde, do Kardecismo. *“Não são propriamente o diabo, apesar da catequese Católica ter feito essa identificação, já que sua iconografia africana o representa com chifres, tridente de ferro e com falo evidente, além de ter no fogo o seu símbolo*”.¹³¹

No entanto, a princípio, por serem identificados com os cemitérios e se manifestarem nos terreiros rastejando, bebendo pinga, com o andar cambaleante e as mãos retorcidas, bem como por terem sido em vida assassinos e ladrões, são considerados como espíritos demoníacos. Após a tentativa das federações e dos intelectuais da Umbanda de retirá-los, bem como suas mulheres (pombas-giras), dos

¹²⁹ NEGRÃO, Lísias Nogueira. op. cit., p. 82

¹³⁰ Ibid., p. 83

cultos, optou-se por doutriná-los. *“Dessa maneira e paradoxalmente através de sua reinterpretação Kardecista, os exus recuperam sua condição ambígua original: não são nem bons nem maus em si mesmos, mas podem realizar benefícios ou malefícios conforme sejam manipulados. Passam a ser vistos não como intrinsecamente imorais, mas como amorais; se ‘estão nas trevas’, podem ‘ganhar luz’ desde que aceitem praticar exclusivamente o bem e evoluir até tornarem-se guias de direita, quando, então, deixariam de ser exus”*.¹³²

Dessa maneira, os exus passam a exercer o trabalho pesado, impossível de ser realizado pelos espíritos mais evoluídos (Guias) devido à sua distância em relação à matéria bruta. Recuperam, de certa forma, o seu caráter de intermediários entre os orixás e os homens, uma vez que, sem eles, nada pode ser feito: despachos ou contra-despachos, as demandas contratadas pelos clientes e realizadas nos terreiros.

No que tange à incorporação, na Umbanda ela fica a meio caminho entre o ideal de transe inconsciente do Candomblé e consciente do Kardecismo.

Do ponto de vista ético, a Umbanda, cuja influência do ideal de caridade oriundo do Kardecismo (maior ou menor, dependendo do terreiro) poderia levar a um contra-senso prático, a conciliação se dá num outro nível. Quando, por exemplo, um exu é acionado para atingir a terceiros, ele pode estar agindo *“para demandar contra a pessoa identificada como causadora do mal”* a qual deve ser contra-atacada, sendo que *“o princípio da justiça, que implica castigo do agressor, legitima a utilização da esquerda e dos seus poderes”*.¹³³

As Religiões Afro-brasileiras, antigas ou modernas, destacam-se em relação às demais pela riqueza de seu simbolismo e das suas práticas sacerdotais.

Combinando elementos oriundos de diversas culturas, seu conteúdo mágico-religioso ainda não se consolidou, seja pela codificação escrita, seja pela organização hierárquica além das paredes dos terreiros. Destarte, o conhecimento

¹³¹ Ibid., p. 83

¹³² Ibid., p. 84

sagrado, transmitido oralmente, conserva um dinamismo que, muitas vezes, falta a outras religiões.

Por essas e outras razões, elas exercem um grande fascínio sobre a população. Entre adeptos, simpatizantes e detratores, poucos são indiferentes em relação a elas. Explica-se por estas razões a grande quantidade de trabalhos científicos realizados a seu respeito, malgrado a pequena quantidade de praticantes declarados. Em 1994, eles eram estimados em 1,3% da população, sendo 0,9% de Umbandistas e 0,4% do Candomblé.¹³⁴

¹³³ Ibid., p. 88

¹³⁴ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. op. cit., p. 216

Capitulo IV
Outras Religiões.

1. Panorama Geral

Além das religiões não Católicas¹³⁶ descritas nos capítulos precedentes, dezenas de outras surgiram ou se estabeleceram no Brasil no último século. Muitas delas foram introduzidas por imigrantes; outras, porém, nasceram em decorrência do sincretismo ou a partir de fenômenos sociais específicos, tais como a contracultura.

Das inúmeras crenças e filosofias religiosas existentes, foram selecionados apenas alguns exemplos que, espera-se, sejam representativos do grande repertório de opções pelo sagrado no Brasil.

Trata-se de um espectro amplo, que inclui tanto as religiões tradicionais (como o Judaísmo, o Islamismo, o Budismo e o Xintoísmo), quanto religiões novas, em processo de institucionalização.

Incluem-se crenças em um único deus (monoteísmo) como em vários (politeísmo); em Deus como criador distinto de sua criação e em Deus como idêntico ontologicamente ao cosmos, à vida e ao Homem; na ressurreição como na reencarnação; na mortalidade assim como na imortalidade da alma; na predestinação, no *karma* ou no acaso.

Somando-se às religiões institucionalizadas, com um corpo mais ou menos fixo de praticantes, desenvolveu-se, sobretudo a partir dos anos sessenta e setenta, um outro tipo de fenômeno religioso, denominado Nova Era. Não se trata de uma religião com um corpo doutrinal restrito, pois no movimento estão presentes doutrinas de várias tradições religiosas, de sociedades secretas,¹³⁷ do esoterismo, da

¹³⁶ Como já se frisou, “não Católico” aqui se refere ao Catolicismo romano. Isto por que, no Brasil, existem religiões Católicas cismáticas. A Igreja Católica Apostólica Brasileira – ICAB, por exemplo, nasceu em 1945, sob a liderança de D. Carlos Duarte Costa que, após, ser feito bispo de Botucatu pela Igreja Católica Apostólica Romana, em 1924, foi excomungado por suas críticas à Igreja e suas posições pró-soviéticas. Sua Igreja, ao contrário da romana, admite o divórcio, abole o celibato eclesiástico, rejeita a confissão auricular, permite aos sacerdotes exercerem outras profissões, civis ou militares. Ela se antecipou ao Concílio Vaticano II, com os ofícios feitos em língua vernácula. Para maiores detalhes vide HORTAL, Jesús. As igrejas brasileiras. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 20-6.

¹³⁷ A Teosofia é um bom exemplo. Fundada em 1875 na cidade de Nova Iorque pelo Coronel Henry Olcott e por Helena Petrovna Blavatsky, chegou ao Brasil em 1919. O seu princípio norteador é a busca da verdade

astrologia, de oráculos os mais diversos, tudo enquanto ofertas passíveis de serem adquiridas a partir da perspectiva do indivíduo.

Em suma, das religiões institucionalizadas, tradicionais ou novas, bem como das filosofias e crenças religiosas que integram o movimento Nova Era, foram selecionados apenas alguns exemplos, em consonância com os limites deste trabalho.

Entre as religiões novas, nascidas ou não em solo nacional, boa parte delas deriva suas doutrinas das religiões mais antigas, sobre as quais será feita a seguir uma descrição bastante sintética, a título de simples introdução.

Tais religiões podem ser separadas em dois grandes grupos: o primeiro, cuja opção teológica foi o monoteísmo, tem suas raízes no Oriente Médio. Trata-se do Judaísmo, do Cristianismo e do Islamismo. Destas, o Cristianismo e o Islamismo são, na atualidade, as duas maiores religiões mundiais, no que se refere ao número de adeptos. Segundo estimativas, o Cristianismo possui cerca de 1,9 bilhão de adeptos no mundo e o Islamismo cerca de 1,3 bilhão. Já o Judaísmo possui cerca de 13 milhões de adeptos, concentrados principalmente em Israel e nos EUA.

Tanto a primeira quanto a segunda religião são constituídas de diversas denominações e correntes religiosas.

No caso do Cristianismo, a principal denominação é o Catolicismo, dividido em diversos ramos: Igreja Católica Apostólica Romana, Igreja Católica Armênia, Igreja Católica Caldéia (Iraque, Síria, Líbano e Egito), Igreja Grego-Melquita, Igreja Maronita (Líbano), sendo que o primeiro ramo, Romano, constitui-se enquanto religião dominante no Brasil. Outras denominações, seja a partir da Igreja Ortodoxa Grega ou derivadas do Protestantismo, compõem as diversas e às vezes divergentes correntes do Cristianismo.

No caso dos Muçulmanos, eles são representados principalmente pelos ramos Sunitas e Xiitas, sendo os principais países de culto as nações árabes, o Irã, a

acima das religiões particulares. A Nova Era também se caracteriza pela ausência de vínculos profundos entre os indivíduos e as religiões institucionalizadas.

Indonésia, o Paquistão, a Turquia e diversos outros países distribuídos pelo norte da África, Oriente Médio e Ásia Central.

O segundo grupo, oriundo do Extremo Oriente, tem como seus principais representantes o Hinduísmo e o Budismo. Essas duas religiões ocupam, respectivamente, o terceiro e o quarto lugar em número de adeptos em todo o mundo.¹³⁸ O Hinduísmo é praticado por cerca de 750 milhões de pessoas, sobretudo na Índia e em regiões vizinhas. Quanto ao Budismo, ainda que tenha nascido na Índia, a sua disseminação deu-se principalmente no exterior desse país, pelo Nepal, Tibet, China, Japão, Mongólia e outros países asiáticos. São cerca de 350 milhões os Budistas espalhados pelo mundo.

2. As religiões do Oriente Médio

O monoteísmo teve sua origem entre o povo judeu.¹³⁹ Sua presença no mundo ocidental, contudo, deve-se, sobretudo, à penetração do Cristianismo. O Cristianismo, seja em sua vertente principal, o Catolicismo romano, seja através da Igreja Ortodoxa, das religiões Evangélicas ou mesmo de várias religiões sincréticas, constitui-se enquanto opção da maioria esmagadora da população brasileira.

Já o Judaísmo e o Islamismo, correspondendo na atualidade a religiões que se limitaram, em grande medida, à prática no interior dos grupos étnicos que as introduziram (no Brasil), sendo pouco disseminadas fora dessas esferas,¹⁴⁰ não

¹³⁸ Na China, o Confucionismo e o Taoísmo e no Japão, o Xintoísmo, se destacam. No caso do Taoísmo, sua aproximação em relação ao Budismo, na China, deu origem ao Ch'an, mais tarde denominado Zen (no Japão), com forte presença no mundo ocidental.

¹³⁹ No Egito, contudo, o faraó Amenófis IV (governante de 1370 a 1352 a.C.) havia introduzido o culto a Aton, deus-sol, desbancando o culto a Amon e a outros deuses, numa tentativa de estabelecer o monoteísmo. Com a sua morte, entretanto, a antiga religião foi restabelecida e o nome Akhenaton (adotado pelo faraó e que significava "aquele que serve a Aton") foi apagado de seus monumentos.

¹⁴⁰ A população estimada de Judeus no Brasil, em 1990, era de cerca de 160 mil indivíduos, ao passo que os Muçulmanos seriam cerca de 500 mil, segundo dados publicados em *Cadernos do Iser*, n. 23, 1990, p. 157 e 163. Porém, de acordo com dados apresentados pela Federação Israelita de São Paulo e pela Federação Islâmica Brasileira, respectivamente, os Judeus correspondem atualmente a cerca de 110 mil e os Muçulmanos, a cerca de 1.500.000 pessoas.

mereceram, por parte dos estudiosos da temática, pesquisas que possibilitassem uma descrição mais apurada do seu desenvolvimento no Brasil.

Com relação ao Judaísmo, existem trabalhos principalmente sobre os cristãos-novos do período colonial. No último século, o povo judeu, mais do que a religião Judaica, foi objeto de estudo dos especialistas, constituindo-se a sua religião no país, pois, em um aspecto ainda por ser explorado.

Judaísmo

Judaísmo, ou religião mosaica (por considerar Moisés como um de seus fundadores) é mais que uma religião. Trata-se, igualmente, de uma comunidade étnica, a qual não tem, entretanto, uma conotação racial, uma vez que existem Judeus de todas as cores de pele.

A religião Judaica se identifica, essencialmente, ao povo judeu, ao contrário das outras grandes religiões mundiais, tais como o Cristianismo, o Islamismo, o Budismo ou mesmo o Hinduísmo, em suas várias vertentes.

Enquanto uma religião cujos postulados se baseiam na revelação e na interferência histórica de Deus no mundo, o desenvolvimento do Judaísmo, com base na interpretação das escrituras, correspondeu à formação de filosofias com encaminhamentos os mais diversos.¹⁴¹ De acordo com Moacyr Scliar, *“o surgimento e as modificações do judaísmo como religião foram condicionados por inflexões históricas. Das areias do deserto emergiu o monoteísmo; da necessidade de coesão grupal surgiu o código de ética mosaica. O Templo aparece como a resposta religiosa à necessidade de união nacional; o cristianismo e as seitas messiânicas correspondem às expectativas apocalípticas de um povo subjugado e em intenso*

¹⁴¹ Segundo Bernardo Sorj, *“O Judaísmo nunca se fundou num corpo teológico definido ou em dogmas precisos, embora filósofos judeus tenham procurado sistematizar os princípios da fé judaica. A religião judaica historicamente se define em torno do papel reservado ao Antigo Testamento interpretado num amplo sentido: numa série de práticas e ritos que ordenam a vida do judeu em praticamente todos os campos de sua vida social, e a crença numa relação particular entre Deus e o povo judeu que terminaria se expressando na*

conflito interno. O surgimento da Cabala coincide com o do chassidismo. Quando os judeus se entrosam na sociedade ocidental, é no reformismo que encontram uma forma mais adequada, menos conspícua, de praticar sua religião. E o fundamentalismo em Israel apresenta pontos em comum com os de outras correntes religiosas da região”.¹⁴²

Sem contar os Judeus que chegaram ao Brasil como cristãos-novos, no período colonial, o primeiro grupo de imigrantes chegou em 1812, os sefaradins de procedência ibérica. Instalaram-se principalmente na Amazônia. A partir de 1850 chegaram Judeus de várias origens, sendo que a imigração dos ashkenazins deu-se principalmente a partir do início do século XX.¹⁴³ Sua primeira sinagoga foi fundada no Rio de Janeiro, em 1910. A partir dos anos 30 começaram a chegar os Judeus alemães refugiados, devido ao crescimento do nazismo.

Estimados pela Federação Israelita de São Paulo em cerca de 110 mil indivíduos, os Judeus estão concentrados principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul.

As crenças Judaicas originais encontram-se principalmente na “Lei” (*Torá*), que são os cinco primeiros livros da Bíblia, nos “Profetas” (*Neviim*), que são os livros históricos e proféticos e nos “Escritos” (*Ketuvim*), que são os demais livros. A Bíblia Judaica equivale ao Antigo Testamento,¹⁴⁴ porém é organizada de maneira um pouco diferente. O cânone judaico foi fixado no primeiro século do calendário cristão.

A religião mosaica é eminentemente histórica, sendo cada evento visto, no interior da narrativa bíblica, como uma expressão da vontade de Deus. Desde o

chegada do Messias e geralmente em uma vida extraterrena.” SORJ, Bernardo. Judaísmo. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 157.

¹⁴² SCLIAR, Moacyr. **Judaísmo : dispersão e unidade**. São Paulo : Ática, 1994. p. 11-2

¹⁴³ Sefaradins são os Judeus da Península Ibérica e seus descendentes, expulsos dessa região nos séculos XV e XVI, assim como os Judeus dos países do Mediterrâneo e do Oriente Médio. Seu idioma é o ladino, basicamente um dialeto do espanhol castelhano do século XV. Os ashkenazins são os Judeus da Europa Ocidental e Oriental, cujos ancestrais viveram na região alemã na Idade Média. Seu idioma é o iídiche, derivado do alemão.

¹⁴⁴ O Velho Testamento é a base a partir da qual nasceram o Cristianismo e o Islamismo. Tem como princípio basilar o monoteísmo, ou seja, a crença num único Deus, criador do Universo, da vida e dos seres humanos.

início, com a criação de Adão e Eva (Gênesis), a Humanidade, ao inclinar-se contra as determinações do criador, sofre as conseqüências de seus atos, sendo a primeira delas a expulsão do Éden. Em seguida, com o Dilúvio, a vida na terra é destruída, salvando-se Noé e sua família, bem como um casal de cada espécie de animais. Sodoma e Gomorra, aniquiladas pelo afastamento humano em relação a Deus, e a Torre de Babel, derrubada por representar a tentativa humana de se chegar ao céu, ilustram, desde o princípio, as interferências diretas de Deus na história da Humanidade.

A saga Judaica inicia-se quando Abraão deixou Ur, por volta de 1800 a.C. “*O Gênesis relata que Deus disse a Abraão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo’. Esse povo ganhou um nome após a dramática batalha de Jacó, neto de Abraão, com um anjo de Deus. O anjo então lhe deu o nome de Israel (o que venceu a Deus). Mais tarde, os doze filhos de Jacó geraram as doze tribos de Israel*”.¹⁴⁵

Após ser escravizado pelos faraós egípcios, o povo de Israel libertou-se sob a liderança de Moisés, que o conduziu durante 40 anos pelo deserto, em busca da Terra Prometida (Canaã). Foi durante a travessia que *Iahweh* (Deus) entregou a Moisés as duas tábuas da Lei, contendo os dez mandamentos. Estava concluído o Pacto. De um lado os israelitas reconheciam a existência e a soberania de um único Deus. De outro, este povo tornava-se o escolhido e protegido por Deus. Tal proteção dar-se-ia mediante o cumprimento das Suas leis.

Após a conquista de Canaã, por volta de 1200 a.C., seguiu-se o surgimento de líderes religiosos designados “juízes”, que cuidavam para que o povo respeitasse as leis divinas. Da guerra contra os filisteus surgiu a necessidade de um poder centralizado. A monarquia surgiu por volta de 1000 a.C., com Saul, alcançando seu apogeu com Davi e Salomão.

Nascido em Belém, Davi derrotou seus inimigos e uniu as doze tribos sob sua liderança. Jerusalém se tornou a sua capital, para onde foi transportada a Arca da

Aliança que continha os dez mandamentos. Quando o Templo foi construído, sob o governo de seu filho, Salomão, a Arca foi colocada no seu santuário interno (século X a.C.).

Na parte mais interna do Templo (o Santo dos Santos) eram feitas as oferendas de incenso e pães, bem como, num vestíbulo externo, os sacrifícios (animais ou frutos da colheita), os quais eram efetuados pelos sacerdotes. Eram em parte oferendas a Deus, em parte expiação pelas culpas.

O culto sacrificial que, aos poucos, tornou-se mecânico, bem como a decadência moral e política das lideranças do país, geraram críticas severas dos Profetas, entre os quais Amós (por volta de 750 a.C.) que, inclusive, fazia críticas sociais, denunciando a opressão dos pobres pelos ricos.

Ao declínio e à destruição do poder centralizado, visto pelos profetas como um justo castigo de Deus, seguiu-se a divisão do Estado em dois, um ao Sul (Judá), tendo como capital Jerusalém e outro ao Norte (Israel). Em 722 a.C. Israel foi devastado pelos assírios e em 587 a.C. o reino do Sul foi conquistado pelos babilônios, sendo que boa parte de sua população foi deportada para o exílio na Babilônia. A partir de 539 a.C., porém, os que desejassem voltar para sua terra natal obtiveram permissão, tornando-se conhecidos então como Judeus (ou seja, o povo da Judéia ou Judá).

Foi então que se desenvolveu o que designamos atualmente como Judaísmo, sendo o seu núcleo a vida na sinagoga, local de culto e também espaço no qual os fiéis se reuniam para orar e ler as escrituras. As sinagogas nasceram no período do exílio, quando não havia o Templo para orar. Nelas, muitas funções eram exercidas por leigos, versados nas escrituras, que as interpretavam à sua maneira. Desses grupos de homens instruídos surgiram os fariseus, que se distinguiam pela importância dada à Lei escrita e aos cinco primeiros livros de Moisés (Pentateuco).

O Templo de Jerusalém, destruído durante a conquista babilônica em 587 a.C. foi reerguido em 516 a.C. Nele, o sumo sacerdote, bem como os demais sacerdotes e

¹⁴⁵ GAARDE, Jostein et al. **O livro das religiões**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000. p. 99

os levitas eram responsáveis pelos cultos. Diariamente era sacrificado um cordeiro, em expiação pelos pecados do povo. Após o exílio, o sumo sacerdote tornou-se o líder do Sinédrio (conselho dos anciãos).

A partir de então, depois de cair seguidas vezes sob o domínio estrangeiro, no ano 70 d.C. uma revolta contra os romanos levou ao saque de Jerusalém, sendo destruído novamente o Templo. Da Diáspora (dispersão) que se seguiu, um novo formato do Judaísmo, centrado nas sinagogas, se estabeleceu em suas comunidades espalhadas pelo mundo.¹⁴⁶

Devido à Diáspora, além das escrituras (principalmente a *Torá*), o *Talmud* (estudo), Lei falada recebida por Moisés, e que não deveria ser escrita, foi registrada por medo de perdê-la. Ele contém leis, regras, preceitos morais, comentários e opiniões legais, bem como histórias e lendas, sendo usado basicamente pelos rabinos, para orientação dos fiéis em situações concretas.

Em Deuteronômio (6,4) está escrito: “*Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh*”. Trata-se da base, ou espinha dorsal do Judaísmo, pois é a afirmação inequívoca da existência de um único Deus, criador e sustentador do universo e dos destinos da Humanidade. Este credo, recitado pelos Judeus devotos todas as manhãs e noites de sua vida, remete à idéia de um Deus que, em última análise, não pode ser expresso por palavras. O significado de *Iahweh* deriva das letras que formam o seu nome, IHVH, em hebraico “eu sou quem sou”. Costuma ser lido como Jeová ou

¹⁴⁶ Da dispersão à criação, em 1948, do Estado de Israel, os judeus espalhados pelo mundo exerceram uma influência cultural notável sobre os povos com quem conviveram. Por outro lado foram, em diversas ocasiões, vítimas da perseguição, por motivos religiosos ou políticos. “*A cultura judaica conheceu um apogeu na Espanha dos séculos XII e XIII. Ai um de seus maiores filósofos foi o rabino Moisés bem Maimón (Maimônides), que escreveu várias obras e resumiu os ensinamentos judaicos nos Treze princípios da fé judaica. Nesse país floresceu também o misticismo judaico, a cabala (ou ‘tradição’). Contudo, desde a Baixa Idade Média até hoje os judeus vêm sofrendo perseguições. Em diversos períodos a sociedade cristã os acusou pelo assassinato de Jesus e considerou o destino desse povo uma punição. Os judeus foram deportados da Inglaterra e da França nos séculos XIII e XIV; na Espanha, começaram a ser perseguidos no século XV e acabaram expulsos em 1492. (...) Sem dúvida a pior de todas as perseguições sofridas pelos judeus ocorreu na Alemanha entre 1933 e 1945. Acredita-se que 6 milhões de judeus foram exterminados durante o regime nazista.*” GAARDE, Jostein et al. op. cit. p. 102. A primeira inserção do Judaísmo no Brasil se deu em função das perseguições, com o ingresso dos Cristãos-novos, ou seja, dos Judeus convertidos a força e perseguidos pela Inquisição.

Javé. No entanto, sendo considerado sagrado demais para ser pronunciado, costuma-se referir a Deus como “Senhor” ou “o Nome”.

Para o Judaísmo, não existe separação entre sagrado e profano, pois Deus deve ser honrado inclusive na vida secular. A Deus, enquanto único arquiteto da criação, os seres humanos devem responder por seus atos, a partir de uma ética que tem seus fundamentos iniciais nos dez mandamentos revelados a Moisés.¹⁴⁷

Das práticas Judaicas, é preciso destacar-se o serviço na Sinagoga e o *Shabat*.

Na Sinagoga não existem imagens, proibidas pelo segundo mandamento. Na Arca, um armário instalado na parte oriental, voltada para Jerusalém, ficam os rolos da Torá, escritos em pergaminho, os quais são envoltos em uma capa de seda, veludo ou outro material nobre, decorados com sinos, uma coroa e um escudo de metal precioso. É sempre conservada uma lâmpada ardente diante da Arca.

Nas manhãs de sábado são feitos grandes cerimoniais, com as leituras da *Torá* em hebraico; leituras que se sucedem às segundas e quintas-feiras, sendo lido, no ano, o cânone inteiro. Além da *Torá*, o serviço contém orações, salmos e bênçãos (num livro chamado *Sidur*), sendo a oração principal as “Dezoito Bênçãos”. O sermão e o ensino são de responsabilidade do rabino, sempre um homem de alta escolaridade, contratado por cada congregação.

No entanto, os serviços religiosos podem ser realizados diariamente, desde que pelo menos dez homens adultos estejam presentes, sendo considerados enquanto tais aqueles que já passaram pelo *Bar Mitsvá*, cerimônia realizada quando o menino faz treze anos.¹⁴⁸ Quanto às mulheres, nas congregações ortodoxas elas são segregadas do serviço, permanecendo em geral em uma galeria separada, junto com as crianças.

¹⁴⁷ Existem, ainda, 248 ordens afirmativas e 365 proibitivas, num total de 613 mandamentos. Além deles, a vida do Judeu é regulada pelos “costumes”, nascidos ao longo da história, e que devem ser observados como lei. As qualidades destacadas como boas são a generosidade, hospitalidade, boa vontade para ajudar, honestidade e respeito pelos pais. O fundamento geral é não fazer mal aos outros: “*Amarás o teu próximo como a ti mesmo*” (Levítico 19,18)

¹⁴⁸ Bar Mitsvá significa, em hebraico, “filho do mandamento”. Quanto às meninas, elas se tornam automaticamente Bat Mitsvá (filha do mandamento), ao completar doze anos, fato que é celebrado no primeiro sábado após o aniversário.

Em relação às regras alimentares (*kosher*), elas são muito detalhadas e têm sua origem na Bíblia. A carne só pode provir de animais que ruminam e têm o casco partido (o que exclui o porco, o camelo, a lebre, o coelho e outros) Das aves, apenas as não predatórias podem ser ingeridas e quanto aos peixes, somente os que possuem escamas e barbatanas. Dos animais considerados impuros, sequer ovos ou leite podem ser ingeridos. Além disso, o sangue também é proibido, pois nele está a vida, sendo que, ao serem abatidos os animais, deve ser extraído o máximo de sangue possível. Quanto às frutas e verduras, bem como as bebidas em geral, são todas consideradas *kosher*.

O calendário Judaico conta o tempo a partir da “criação do mundo”, que teria ocorrido em 3761 a.C. Com base no ano lunar, tem doze meses de 29 ou 30 dias, com 354 dias ao todo. Para alinhar o ano lunar ao solar, acrescenta-se um mês extra sete vezes durante cada ciclo de dezenove anos. O Ano-Novo (*Rosh há-Shaná*) é celebrado em setembro ou outubro. O Dia do Perdão (*Iom Kipur*, ou dia da expiação) finaliza o período de dez dias de arrependimento iniciado no Ano-Novo. A Festa dos Tabernáculos, ou *Sukot* (festa das tendas), dá-se poucos dias após o Dia do Perdão. Além dela, na Festa da Inauguração (*Chanuká*), comemora uma grande vitória dos Judeus ocorrida em 165 a.C., quando inauguraram novamente o Templo de Jerusalém. Acende-se, então, a cada dia uma vela, num total de oito. A Páscoa (*Pessach*) é celebrada em março ou abril e comemora o êxodo dos Judeus da escravidão do Egito. Por fim, a Festa das Semanas (*Shavuot*) cai em maio ou junho e comemora a ocasião em que a *Torá* foi dada ao povo no monte Sinai.

No tocante à natureza humana, o Judaísmo permite diversos encaminhamentos, de acordo com o desenvolvimento das várias escolas filosóficas, existentes desde o período anterior à Diáspora.

Muitas doutrinas são compartilhadas com o Cristianismo e o Islamismo, destacando-se, em algumas escolas do Judaísmo, a crença no Juízo Final, na ressurreição, na idéia de um paraíso (Éden) e de um inferno (*Gehenna*). No entanto,

em outras correntes, como, por exemplo, a dos saduceus, a idéia de um *post-mortem* e de ressurreição foi negada, postulando-se que as recompensas pelos atos ocorreriam na vida presente, ao passo que, em certos círculos cabalísticos, a idéia de reencarnação encontra-se estabelecida.

Ainda que o número de seus adeptos seja pequeno, o Judaísmo foi a base a partir da qual se desenvolveram as atuais duas maiores religiões do mundo, o Cristianismo e o Islamismo.

Cristianismo

Nascido em solo judaico, o Cristianismo tem suas bases doutrinárias no Antigo e, principalmente, no Novo Testamento. Surgiu da noção difundida entre os Judeus da iminente vinda de um Messias.

Para os Cristãos, ou seja, aqueles que viram na figura de Jesus (desde o momento de suas pregações aos dias de hoje) o Messias prometido, a salvação pessoal está intimamente relacionada à noção de Pecado Original. Segundo tal concepção, o ser humano nasceu em pecado, numa alusão à desobediência de Adão e Eva, e sua salvação só se tornou possível na medida em que Jesus Cristo, ao ser imolado na cruz, resgatou a culpa da Humanidade. Tal como um cordeiro sacrificado pelos sacerdotes Judeus de então, o cordeiro de Deus (Jesus) teria sido oferecido pelo próprio Deus, seu pai, por amor à Humanidade.

A idéia de salvação pessoal passa, no Cristianismo, pela mediação de Cristo, no qual o postulante deve ter a fé. A fé, contudo, não basta. Para o Cristão, a vida de Cristo deve ser um exemplo a ser seguido. Já não é suficiente, no Cristianismo, o amor a Deus; é preciso “amar o próximo”, tal como, segundo os Evangelhos, Jesus teria amado, tendo inclusive dado sua vida pela Humanidade.

Tanto a Igreja Católica Apostólica Romana, a Igreja Ortodoxa Grega, as religiões Evangélicas em geral, as dissidentes de umas e outras, bem como várias religiões sincréticas derivaram suas doutrinas de interpretações da Bíblia,

principalmente do Novo Testamento, e de uma tradição que remonta a quase dois mil anos de Cristianismo.

No caso brasileiro a principal vertente do Cristianismo é o Catolicismo romano, o qual representa cerca de 75% da população.

Islamismo

Quanto ao Islamismo, afora os negros islamizados¹⁴⁹ do período colonial, ele se introduziu no Brasil a partir do final do século XIX, com a imigração árabe,¹⁵⁰ sendo que a primeira mesquita Islâmica foi fundada em 1929, em São Paulo, e se estima em cerca de 1 milhão e meio os Muçulmanos no país.

O Islamismo é, hoje, a segunda maior religião do mundo, sendo a que mais cresce. Pelo calendário Muçulmano, o ano I inicia-se com a *hégira* (em 16 de julho de 622), quando Maomé e seus seguidores emigraram para Yatrib, cujo nome atual é Medina. Neste local foi construída a primeira mesquita e é onde se encontra sua tumba.

Maomé nasceu em Meca, provavelmente no ano 570. Aos 25 anos casou-se com Khadija, viúva rica e quinze anos mais velha que ele. Aos 40 anos teria recebido sua primeira revelação, enquanto meditava no Monte Hira, nos arredores de Meca.

A formação religiosa de Maomé deu-se num contexto em que o politeísmo e a crença em seres sobrenaturais eram características das tribos árabes unidas por laços de sangue. A pedra negra (Caaba), por exemplo, era objeto de culto em Meca bem antes da época de Maomé.

Além das crenças politeístas, a noção de um único Deus fora introduzida pelo estabelecimento de Judeus por toda a Arábia, com a Diáspora (70 d.C.). Somando-se a eles, monges e eremitas Cristãos exerceram grande influência sobre Maomé.

¹⁴⁹ Denominados Malês. Deve-se a eles a rebelião de escravos ocorrida na Bahia em 1935.

¹⁵⁰ Sobretudo palestinos, sírios e libaneses, cuja maioria, contudo, era constituída de Cristãos.

A aparição do anjo Gabriel, numa caverna, deu-se quando Maomé tinha 40 anos de idade. Segundo sua história, o anjo lhe apresentou um pergaminho, que ele não pôde ler por ser analfabeto. O anjo, então, recitou as revelações que formariam o Corão, livro sagrado dos Muçulmanos. No entanto, o livro só foi escrito depois da morte de Maomé, tendo levado 23 anos para ser completado.

O Corão (ou Alcorão) compreende 114 *suratas* (capítulos), num total de 6.236 *ayas* (versículos). Sua base doutrinária, que iria se chocar com o politeísmo então predominante, é a afirmação da existência de um único Deus, Alá. Além disso, o Corão é também um livro de leis, ao destacar as normas de conduta dos Muçulmanos. Seu credo básico afirma-se no seguinte princípio: “*Não há Deus senão Alá, e Maomé é seu Profeta*”.¹⁵¹

A doutrina ainda compreende a idéia de ressurreição para o julgamento divino dos homens no último dia, bem como a idéia de céu e inferno. Segundo Renato Garibaldi Mauri, a doutrina Islâmica entende que “*o ser humano é um conjunto de barro e sopro espiritual onde residem os princípios opostos. A alma humana reside dentro do ser humano. Quando o indivíduo morre, permanece num mundo intermediário, um reino localizado no centro luminoso cósmico, até o dia da ressurreição. (...) As almas humanas, reunidas em seus corpos, serão agraciadas com a vida eterna no paraíso, ou deverão ir para o inferno (fogo), dependendo de seus méritos*”.¹⁵²

Sunitas e Xiitas, as duas principais correntes Muçulmanas, têm concepções divergentes sobre a relação corpo e alma. Para os Xiitas, o corpo é um instrumento utilizado pelo espírito humano. Morto o corpo, o espírito descobre sua verdadeira natureza. Já para os Sunitas, o corpo e o espírito formam uma unidade. Com a morte, tanto o corpo quanto o espírito permanecem um período de tempo na

¹⁵¹ Segundo Jostein Gaarde et al “*Sobre o nome do Deus muçulmano, Alá, é importante observar que não se trata de um nome pessoal, e sim da palavra árabe que significa ‘Deus’.* Os judeus e os árabes cristãos já a haviam empregado antes de Maomé. Ela também designava um deus que habitava o céu e que era adorado na antiga Arábia. A palavra árabe Alá se relaciona etimologicamente com a palavra hebraica El, que é usada na Bíblia para nomear o Deus dos hebreus”. GAARDE, Jostein et al. op. cit. p. 123-4

¹⁵² MAURI, Renato Garibaldi. op. cit., p. 41-2

sepultura, sendo julgados por dois anjos e um juiz. Este julgamento só não ocorre para os justos e que morreram em nome de Deus. No Juízo Final, suas almas reencontrarão, então, seus corpos ressurrectos.

Há muitas semelhanças entre o Islamismo, o Judaísmo e o Cristianismo.

Para se compreender suas diferenças, é preciso reportar-se à própria pregação de Maomé. No início ele se considerava ligado à comunidade judaico-cristã. Seu distanciamento, contudo, surgiu quando Judeus apontaram erros de interpretação, por parte de Maomé, do Antigo Testamento. Maomé, contudo, não aceitou a acusação. Ele entendia que, tendo recebido as revelações diretamente de Deus, através de seu anjo, a sua interpretação é que era a correta. Neste sentido, os Judeus é que teriam distorcido o significado das escrituras.

Com relação ao Cristianismo, seu ataque mais contundente refere-se à idéia de Trindade, considerada por ele uma distorção do monoteísmo. Além disso, a figura de Jesus é considerada como um dos profetas, e não a encarnação de Deus (Verbo). Os profetas seriam, de acordo com a doutrina, seis: Adão, Abraão, Moisés, Davi, Jesus e, por fim, o próprio Maomé.

Após o rompimento de Maomé com o Judaísmo, ele passou a ensinar que o fiel deveria orar com o rosto voltado para Meca, e não mais para Jerusalém. Além disso, ao invés do sábado (*Shabat* judaico), a sexta-feira passou a ser o dia festivo Muçulmano.

O fundamento histórico para o Islamismo, criado por Maomé, encontra-se em Abraão e seu filho Ismael, tido como antepassado dos árabes. Estes teriam reconstruído a Caaba, anteriormente erigida por Adão, porém destruída na época do dilúvio.

Para Maomé, Judeus e Cristãos, além dos árabes politeístas, corromperam o monoteísmo original de Abraão.

As obrigações do Muçulmano são o credo, a oração, a caridade, o jejum e a peregrinação a Meca.

O credo consiste na afirmação de que “*não há outro Deus senão Alá, e Maomé é o seu Profeta*”. As preces devem ser repetidas, em árabe, cinco vezes por dia, após purificação ritual, lavando-se o corpo inteiro ou, quando não seja possível, as mãos e o rosto. A caridade é uma obrigação no Islamismo. Além de uma taxa fixa, arrecadada pelas autoridades religiosas ou temporais, a caridade consiste também no estímulo em se dar esmolas. Quanto ao jejum, o Corão proíbe a ingestão de carne suína e o álcool. Durante o *Ramadan*, o nono mês do ano lunar, entre o nascer e o pôr-do-sol, é proibido comer, beber, fumar ou ter relações sexuais, sendo que à noite as proibições são suspensas. A peregrinação a Meca, na qual se encontra a Caaba, deve ser feita por todo Muçulmano adulto, quando dispõe de meios, pelo menos uma vez na vida.

O Islã se espalhou pela Ásia e África, introduzindo-se, entre os séculos VIII e XV, na Península Ibérica, onde exerceu grande influência cultural. Tanto quanto outras grandes religiões universais, o Islamismo contém, em seu bojo, escolas as mais diferenciadas. Segundo Neuza Neif Nabhan “*as diversas seitas, que proliferam nos primeiros séculos do Islão – karijita, Xiita, murjita, mutazilita, sunnita, entre outras – distinguem-se por seus diferentes graus de integrismo: umas pretendem seguir, ao pé da letra, o Alcorão; outras, enfatizam a consulta aos doutores das leis; e outras, ainda, sugerem proceder por analogia e não simplesmente por educação, para responder às situações novas (...)*”¹⁵³

Ou seja, tanto quanto as demais religiões universais, o Islamismo possibilitou, em função da diversidade interpretativa do livro sagrado (Corão), encaminhamentos os mais variados, seja na esfera da vida sagrada, seja na esfera da vida profana.

3. As religiões do Extremo Oriente

As primeiras religiões orientais introduzidas no Brasil, o foram a partir da imigração japonesa. Entre elas, destaca-se o Budismo. No entanto, além dele, outras

religiões foram trazidas, a maior parte das quais nascidas em solo japonês em meados do século XIX.¹⁵⁴

As principais fontes de religiosidade oriental presentes no Ocidente são o Hinduísmo¹⁵⁵ e o Budismo, e foram introduzidas através da imigração ou de outros percursos, como a contracultura dos anos 60 e 70.

Hinduísmo

Ao contrário do Cristianismo, do Budismo e do Islamismo, o Hinduísmo não é uma religião nascida a partir de um fundador que se pode localizar com precisão no tempo histórico. Suas raízes encontram-se entre o século XV a.C. e o século II a.C., quando se completou a invasão ariana ao território indiano. Durante esse período se estabeleceram as principais doutrinas integrantes do Hinduísmo, que inclui em seu interior práticas e crenças nativas (dravídicas) ou implantadas pelos invasores arianos.

Da relação entre as crenças nativas e as incorporadas, nasceram noções as mais diversas sobre a esfera do sagrado. Noções tão distantes e tão próximas quanto o culto a centenas de deuses e a animais (como a vaca) e filosofias sofisticadas sobre a natureza humana e a divina, tais como as enunciadas nos Vedas, nos Upanishads, na Baghavad Gita, nos Yoga Sutra etc.

À sombra do Hinduísmo nasceram filosofias religiosas díspares, tais como o Jainismo, o Sãnkhya, o Yoga, o Bramanismo, o Budismo e o Tantra. Nem todas, contudo, permaneceram à sua sombra. O Budismo, por exemplo, rompeu com sua matriz original ao rejeitar o sistema de castas. No entanto, mesmo o Budismo conserva em sua filosofia elementos doutrinários eminentemente Hindus, tais como a

¹⁵³ NABHAN, Neuza Neif. **Islamismo : de Maomé a nossos dias**. São Paulo : Ática, 1996. p. 29.

¹⁵⁴ Estima-se em mais de 400 as religiões existentes no Japão na atualidade (Cf. OZAKI, André Mazao. **As religiões japonesas no Brasil**. São Paulo : Loyola, 1990). Dessas, inúmeras foram introduzidas no Brasil, sobretudo pelos imigrantes, sendo que algumas conquistaram a maioria de seus adeptos entre brasileiros, como é o caso, por exemplo, da Seicho-no-ie.

idéia de *karma*, de *samsara*, de libertação espiritual (*moksa* no Hinduísmo, *nirvana* no Budismo) etc.

Das doutrinas relativas à natureza divina, o Hinduísmo preserva, paralelamente às práticas politeístas mais disseminadas, dois grandes sistemas.

O primeiro deles, dual, considera “*que o universo está alicerçado numa irresolúvel dicotomia de mônadas vitais (purusa) e matéria inanimada (prakrti); que a matéria (prakrti), embora seja essencialmente simples, não composta, se apresenta ou se manifesta sob três aspectos diferenciados (chamados guna) comparáveis aos três fios de uma mesma corda; que cada uma das mônadas vitais (purusa) associada à matéria (prakrti) está envolvida na trama de uma interminável ronda de transmigração (samsara)*”.¹⁵⁶

Segundo este sistema, a mônada vital (chamada *purusa*, *atman*, Eu etc.) é a entidade espiritual que vive no interior de cada ser humano; é a sua essência, seu verdadeiro rosto por detrás da máscara da personalidade e da matéria. Sem forma e sem conteúdo, é o *atman* que, possuidor de luz própria, ilumina os processos vitais. Concebido inicialmente com um tamanho minúsculo, passou, aos poucos, a ser representado como infinito, todo penetrante, imutável, além de todo movimento.

Pergunta-se, então: de que maneira a essência pode ser apreendida pelo ser humano? Do ponto de vista das filosofias Sāṅkhya e Yoga “*o verdadeiro discernimento, o conhecimento discriminador (viveka) pode ser obtido tão só quando a mente for levada à sua condição de repouso. Então, percebe-se a mônada vital (purusa) sem o obscurecimento causado pelas qualidades da matéria agitada (prakrti), e neste estado, repentina e simplesmente, se revela sua natureza secreta*”.¹⁵⁷

O ser humano é concebido enquanto uma entidade composta, pois, por uma natureza material e outra, sua verdadeira face, espiritual. Das ligações sutis entre o

¹⁵⁵ O movimento Hare Krishna, por exemplo, é uma derivação do Hinduísmo, assim como as várias escolas de Yoga.

¹⁵⁶ ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo : Palas Athena, 1986. p. 202

¹⁵⁷ Ibid., p. 206

plano material e espiritual resulta a ilusão da personalidade limitada. É esta personalidade limitada, identificada com o corpo, que estaria presa às injunções do *karma* e, como consequência, ao *samsara*. Cabe, neste sentido, ao postulante da libertação (*moksa*), identificar sua verdadeira natureza, sua essência espiritual, não através da lógica formal, mas da experiência direta, interior.

Os exercícios espirituais visando a esse fim e, conseqüentemente, à extinção do *samsara*, estão expressos num dos primeiros versos do Yoga Sutra: “*O yoga é a detenção das funções mentais*”.¹⁵⁸ Neste texto são descritos os vários métodos por intermédio dos quais o iogue pode atingir seu objetivo. Em síntese, eles se baseiam na meditação, ou prática do yoga em suas diversas modalidades.

Em oposição a este sistema (Sāṅkya-Yoga), o sistema Vedānta é não-dualista. “*Ao invés de fundar o universo numa legião de entidades espirituais eternas (jiva, purusa) imersas na substância de uma esfera material eterna (ajiva, prakrti) – embora intrinsecamente opostas a ela –, os mestres arianos sustentavam que, em última análise, existe uma única essência, o Brahman, que se desdobra na miragem cósmica da multidão de seres visíveis. Cada criatura aparenta e acredita ser um indivíduo distinto, quando, em essência, nada há além de Brahman. Brahman é o Uno-sem-segundo, que compreende tudo, a única ‘coisa’ que existe, não obstante cada indivíduo experimentar Brahman separadamente em seu microcósmico aspecto como sendo o Eu.*”¹⁵⁹

Segundo Heinrich Zimmer, ao contrário do que aconteceu na Grécia, onde os deuses, a partir do nascimento da filosofia, foram relegados à condição de fábulas, sendo satirizados a ponto de a comunidade olímpica desmoronar, entre os pensadores Hindus não ocorreu tal “crepúsculo dos deuses”. As divindades guardiãs não foram excluídas; antes, foram incorporadas no interior de uma concepção mais ampla e profunda. Tornaram-se “reis-títeres” sujeitos a um poder maior. Este poder maior (a Unidade por detrás da multiplicidade) passou a ser concebido como o Eu

¹⁵⁸ Cf. texto traduzido pelo Prof. De Rose: PANTAJALI. **Yoga Sutra**. São Paulo : UniYoga, 1982. p. 60

¹⁵⁹ ZIMMER, Heinrich. op. cit. p. 217-8

(âtman) ou ainda como o Todo (Brahman). Enquanto noção dominante de Unidade, foi concebida como um poder onipresente, enquanto base do universo, idêntica em si mesma, ou seja “*imutável através das formas cambiantes*”.¹⁶⁰

A divindade, pois, corresponde à base imutável sobre a qual todos fenômenos se articulam. A articulação fenomenal corresponde, em última análise, a uma ilusão (*maya*), engendrada a partir da noção de individualidade. No entanto, mesmo sendo uma ilusão, a individualidade, ao manifestar-se no mundo através da ação (*karma*), acarretada certas conseqüências. Homens e mulheres, bem como os demais seres vivos, criam, assim, o seu futuro, bom ou ruim, através do *karma*, determinando ciclos de nascimentos e mortes que se sucedem *ad infinitum*. Tal ciclo, correspondente à ação e reação individuais, é denominado *samsara*, e entendido como uma prisão.

A libertação (*moksa*) é concebida no interior desse sistema enquanto superação da ilusão (*maya*) e percepção de que “*isto é aquilo*”, ou seja, que não há real distinção entre observador e objeto observado, entre o Homem e a natureza e entre o Homem e Deus. Tal percepção é decorrente, na prática, de exercícios espirituais, os quais se traduzem na compreensão progressivamente mais profunda dessa condição.

Há, evidentemente, combinações dos dois sistemas básicos, sendo que a “Bhagavad Gita”, hino sagrado composto no interior do épico “Mahabharata”, integra ambas de um modo bastante simples. Neste sentido “*o habitante do corpo perecível – a indestrutível mônada vital – (purusa), que a doutrina Sāṅkhya considera como âmago e semente vital de cada ser vivente –, de acordo com o sistema composto da Bhagavad Gita não é mais que uma partícula do único e supremo Ser divino, ao qual é idêntico em essência. Dessa maneira, com um só golpe corajoso, o monismo transcendental da doutrina védico-bramânica do Eu fica conciliado com a doutrina pluralista das mônadas vitais sustentada pela filosofia Sāṅkhya, dualista e atéia. Eis a razão pela qual na Índia ambos os ensinamentos*

¹⁶⁰ Ibid., p. 239

são agora considerados como descrições da mesma realidade vista sob diferentes perspectivas”.¹⁶¹

O dualismo é considerado enquanto esfera da percepção sensorial, da diferenciação gerada pelo interagir no interior do grande jogo cósmico de *maya*. Acima dele, num nível mais profundo, a dualidade seria diluída na fonte original de tudo, o Ser único.

A salvação, concebida como a superação do *samsara*, ou da própria morte, dá-se no Hinduísmo por intermédio das mais diferenciadas vias espirituais. Não existe um caminho único no Hinduísmo, assim como as suas fontes constituintes não são únicas. Assim, “*Krsna, encarnação guerreira do Ser supremo, reconhece muitos caminhos, que correspondem às várias tendências e capacidades dos diferentes tipos humanos. ‘Alguns – declara o deus – pela concentração, pela visualização interna, percebem, através de seu eu e nele, o Eu divino; outros [O contemplam ou realizam em si mesmos] através das técnicas de yoga relativa ao sistema Sâmkhya do conhecimento enumerativo; e outros ainda, mediante o yoga da ação desinteressada. Outros, porém, que desconhecem [estes caminhos esotéricos de autodisciplina interior e de transformação], Me adoram como lhes foi ensinado pela tradição oral ortodoxa, e mesmo estes transcendem a morte, ainda que se dediquem exclusivamente à revelação comunicada nos Veda’*”.¹⁶²

Entre as várias doutrinas intrínsecas ao Hinduísmo, algumas são fundamentais para o seu entendimento. São elas as do *karma*, do *samsara*, de *maya* e de *moksa*.

Karma, palavra sânscrita cujo significado é “ato”, refere-se aos pensamentos, palavras, sentimentos, e não apenas a ações físicas. Trata-se de uma lei impessoal, tão natural quanto a lei da gravidade, e que governa as ações. Está intimamente ligada à idéia de transmigração, ou seja, à concepção de que as ações em uma vida determinam como será a próxima. Não existe, para o Hinduísmo, a idéia de destino cego. Tudo está sujeito à lei de causa e efeito, sendo as condições da vida atual o

¹⁶¹ Ibid., p. 273-4

¹⁶² Ibid., p.274-5

resultado das vidas anteriores, tenham elas sido vividas num corpo humano ou no corpo de outro ser vivo. Neste sentido, até mesmo os deuses e demônios têm seus destinos conduzidos pela lei fundamental que governa o universo. Da lei do *karma* decorre o *samsara*, ou seja, o círculo vicioso de vida e morte, alegria e tristeza, do qual o postulante poderá se libertar ao destruir, em vida, o seu *karma*, superando-o pela via religiosa. A libertação, salvação desse círculo vicioso denominado *samsara*, recebe, entre outras denominações, o nome *moksa*. A condição para a superação do *karma* e a destruição do *samsara* é a desmistificação de *maya*, a grande ilusão que liga o “indivíduo” a seus “atos”, revelando o verdadeiro autor por detrás da obra, no caso o Ser divino presente em tudo.

O rompimento dessa ilusão, a libertação, daria cabo da transmigração e, portanto, dos nascimentos e mortes sem solução de continuidade.

Como decorrência da noção de *karma*, na Índia constituiu-se o sistema de castas, distribuídas, por hereditariedade, em pelo menos quatro: os sacerdotes (brâmanes); os guerreiros; os agricultores, comerciantes e artesão; e os servos. À medida que a sociedade indiana se desenvolveu, as pessoas foram sendo divididas em novas castas, sendo que, no início do século XX, existiam em torno de três mil. Segundo este sistema, as pessoas nasceriam nesta ou naquela casta (inferiores ou superiores umas em relação às outras) de acordo com o *karma* acumulado em sua vida anterior.

Com relação aos deuses, muito embora eles sejam cultuados aos milhares, alguns ocupam posição de destaque, recebendo culto em toda a Índia. É o caso de Brahma, Vishnu e Shiva. Brahma é concebido como o princípio criador, Vishnu como princípio sustentador e Shiva como princípio destruidor do cosmos. Do ponto de vista filosófico, os três formariam uma trimurti, Brahmam.

No entanto “*a adoração divina se concentra em dois deuses em particular, ambos com raízes védicas. Um deles é Vishnu. É um deus suave e amigável, normalmente representado como um lindo jovem. Sua maior importância no hinduísmo moderno deriva de seus ‘avatares’ ou revelações, como Rama e Krishna.*”

(...) *O outro deus com grande significado para o culto é Shiva. Ele é o deus da meditação e dos iogues, e em geral o retratam como um asceta. É igualmente um deus do desvario e do êxtase, tanto criador como destruidor, o que o torna ao mesmo tempo aterrorizante e atraente*”.¹⁶³

O Hinduísmo compreende, ainda, inúmeras outras doutrinas, cuja complexidade exige, de seu praticante, uma vida de estudos, caso queira entender suas peculiaridades. Enquanto uma religião absorvente, não se intimida em incorporar noções relativas a outras religiões, nem seus deuses ou “avatares” (encarnações do deus).

Tendo sido comparado a uma floresta tropical, onde animais e plantas de várias espécies se desenvolvem com liberdade, o Hinduísmo incorpora ao seu panteão e às suas doutrinas elementos oriundos de outros sistemas, um processo de sincretismo que caracterizou sua origem; origem que está relacionada ao cruzamento de dois grupos étnicos distintos, os árias e os drávidas.

A disseminação do Hinduísmo no Ocidente deu-se de várias maneiras. Uma delas foi a intensa publicação de textos oriundos da literatura Hindu, sobretudo no período da contracultura, quando houve a emigração de diversos *gurus* para os Estados Unidos da América, os quais estabeleceram nesse país seus *ashrams* e centros espirituais.

Entre as vertentes do Hinduísmo estabelecidas destaca-se o movimento Hare Krishna. Fundado em Nova Iorque, no ano de 1965, por Srila Blaktivedanta Prabhupada, *swami* indiano emigrado, ele se estabeleceu no Brasil oficialmente em 1974. Sua base doutrinária encontra-se no sistema de crenças mais amplo do Hinduísmo. A prática do yoga enquanto exercício espiritual visando à iluminação encontra no *bhakti-yoga* (yoga da devoção) sua expressão privilegiada, na medida em que as práticas do Hare Krishna são basicamente de devoção, através de cânticos

¹⁶³ GAARDE, Jostein et al. op. cit. p. 47

(mantras) em sânscrito, sendo o principal o seguinte: “*Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama, Hare Hare*”.

Assim como o movimento Hare Krishna, o sistema de práticas dos seguidores de Rajneesh se introduziu no Brasil por essa época. A busca da iluminação, para Rajneesh, dá-se pela superação dos condicionamentos, através da celebração, entendida como meditação, em várias modalidades, de acordo com a natureza do indivíduo.

A Ananda Marga, outra dessas correntes, chegou ao Brasil em 1971 e assim muitas outras, todas elas norteando o indivíduo para a busca da iluminação espiritual, através de exercícios espirituais.

De uma forma mais genérica, existem diversas escolas de yoga estabelecidas no Ocidente. A mais conhecida refere-se ao *hatha-yoga*, ou yoga física. Muitas vezes desvinculada de seus aspectos místicos, a *hatha-yoga* consiste no desenvolvimento de diversas práticas que incluem o *pranayama* (exercícios respiratórios) e os *asanas* (posturas), cujo objetivo é conservar a saúde do praticante e, em algumas correntes mais místicas, atingir o *samadhi* (êxtase místico) pela estimulação da *kundalini* (fogo serpentina), uma espécie de energia semi-material adormecida na base da coluna e que, ao ser despertada, estimularia a abertura dos vários *chacras* de energia distribuídos pelo corpo físico e espiritual.

Além da *hatha-yoga*, as mais conhecidas são a *raja-yoga*, ou yoga da mente, cujos exercícios visam à iluminação pela concentração mental e a meditação; a *bhakti-yoga*, devocional, a *jnana-yoga*, ou via da sabedoria etc.

Muitas vezes, da sua combinação nascem outros sistemas, divulgados por centros espirituais liderados por *gurus* formados na Índia ou mesmo no Ocidente, como a *sidha-yoga*, a *maha-yoga* etc.

Além disso, como já foi descrito em capítulos anteriores, algumas concepções Hindus já se faziam presentes no mundo ocidental desde o século XIX, quando da fundação de sociedades secretas e do Espiritismo Kardecista.

Budismo

O Budismo é a religião com origem na Índia que teve maior penetração no Ocidente. No conjunto, considera-se o Budismo como a religião oriental com maior número de adeptos no Brasil, correspondendo, no conjunto, a cerca de 300 mil seguidores.¹⁶⁴

O Budismo nasceu no século VI a.C., a partir das doutrinas de Sidarta Gautama, nobre Hindu que viveu no Nordeste da Índia. Segundo consta, aos 29 anos de idade teria renunciado à sua posição, tornando-se monge a fim de buscar a solução para o sofrimento humano. O seu propósito derivou da constatação de que a vida de prazeres, tal como ele próprio a vivia, era ilusória e encaminhava os seres humanos a toda sorte de sofrimentos, destacando-se a doença, a velhice e, por fim, a própria morte.

Depois de passar anos sob as mais diversas privações, praticando exercícios espirituais e mortificando-se, Sidarta considerou que nem os exercícios espirituais, nem o ascetismo lhe proporcionariam o que desejava descobrir. Adotou, a partir de então, o que designou como o “caminho do meio”, ou seja, de equilíbrio, intensificando a meditação. Foi então que, segundo os textos Budistas, sob uma figueira, alcançou a iluminação (*bodhi*). Havia “descoberto” que o sofrimento humano é causado pelo desejo e que, somente pela supressão de todo desejo, o *karma* seria interrompido, ensejando-se a libertação.

Então *“durante sete dias e sete noites o Buda ficou sentado debaixo de sua árvore da iluminação. Ganhou dessa forma a compreensão de uma realidade que não é transitória, uma realidade absoluta acima do tempo e do espaço. No budismo isso se chama nirvana. Ao dominar seu desejo de viver, que antes o atava à existência, o Buda parou de produzir carma e, portanto, não estava mais sujeito ao renascimento”*.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Cf. MAURI, Renato Garibaldi. op. cit.

¹⁶⁵ GAARDE, Jostein et al. op. cit., p. 53

De modo sucinto, a doutrina Budista original baseia-se nos seguintes postulados, as quatro nobres verdades, que são “*a Existência do Sofrimento, a Origem do Sofrimento, a Cessação do Sofrimento e o Caminho da Cessação do Sofrimento*”.

Segundo a doutrina original, a “*fonte desse sofrimento é a idéia de existência de um ‘eu’ substancial. Todos os seres que se deixam prender à idéia de um ‘eu’ tornam-se sujeitos a tais sofrimentos. O desejo, a cólera e a ignorância são também causados pelo ‘eu’. Estes três venenos são a origem de todos os sofrimentos. Todos os seres vivos que são presa desses três venenos estão entregues ao sofrimento. Tal é a Nobre verdade da Origem do Sofrimento. O sofrimento deve ser extraído. Se eliminarmos a idéia de ‘eu’, o desejo, a cólera e a ignorância, os sofrimentos cessarão. Esta é a Nobre Verdade da Cessação do Sofrimento. Para se obter a Cessação, é necessária a prática do Óctuplo Caminho. Esta é a Nobre Verdade do Caminho da Cessação do Sofrimento*”.¹⁶⁶

O “óctuplo caminho” é um conjunto de práticas estabelecidas como necessárias para se atingir a iluminação. São elas: visão correta, pensamento correto, palavra correta, ação correta, vida correta, esforço correto, intenção correta e concentração correta.

Segundo Ricardo M. Gonçalves, o Budismo é uma das múltiplas formas pelas quais são expressas, no Oriente, certas idéias referentes à natureza do homem, seu destino e seu lugar no Universo. Existe um grande perigo de erros de interpretação se virmos as escolas orientais segundo nosso ponto de vista de ocidentais, tomando-as, por exemplo, como religiões semelhantes ao Cristianismo. Na realidade, as escolas orientais são muito mais escolas de auto-realização, baseadas em certos postulados metafísicos, do que propriamente religiões. Entretanto, não são elas hostis a uma apresentação das verdades metafísicas através de uma linguagem religiosa, acessível às pessoas simples, que procura expressá-las através de

¹⁶⁶ Cf. GONÇALVES, Ricardo M. **Textos Budistas e zen-Budistas**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo : Cultrix, 1976. p 42

*analogias. Tanto no Budismo quanto no Hinduísmo, coexistem dois níveis, um metafísico, outro religioso, ritualístico e mítico.”*¹⁶⁷

De acordo com a doutrina Budista, todos os seres vivos são Budas em potencial. O caminho que conduz à realização dessa potencialidade, todavia, é penoso. A vida monástica engloba, além da renúncia aos prazeres e confortos da vida material, o estudo sistemático das doutrinas Budistas, bem como a prática constante da meditação. Exige, portanto, do postulante, um caminho impraticável para a maioria da população.

Desenvolveu-se, então, uma nova via de salvação, acessível a todos. Trata-se da via devocional. No interior das escolas Mahaiana, além das figuras de Buda e Bodisatva, representativas do ideal Budista, criou-se um panteão de entidades sobre-humanas, tais como Amitabha, Maitreya, Bhaisajya e Avalokitesvara. Tais entidades, enquanto modelos de perfeição, são propiciatórias de graças aos seus fiéis.

As principais correntes do Budismo original são o Hinayana (pequeno veículo) e o Mahayana (grande veículo). A primeira destaca-se pelo individualismo, ou pela busca de salvação individual, ao passo que a segunda, surgida no século II d.C., enfatiza a libertação de todos os fiéis, sendo mais coletiva.

¹⁶⁷ Ibid, p. 13. Segundo o autor “*As verdades metafísicas apresentadas pelo Budismo e pelo Hinduísmo são praticamente as mesmas; as diferenças que encontramos são mais de expressão do que propriamente de conteúdo. Reduzidas à sua expressão mais simples, consistem no seguinte: 1) Há um Real, um Absoluto inacessível ao pensamento e à linguagem, que está em todas as coisas e também dentro delas. É o Brahman dos hinduístas, o Tathata (aquilo que é assim mesmo) ou o Sunyata (Vazio) dos Budistas. Outras maneiras de expressá-lo: Consciência Universal (Alaya Vijñana), Corpo da Lei (Dharmakaya), Matriz dos Budas (Tathagathagarbha) etc. No Hinduísmo é concebido ontologicamente, como o Ser Eterno e Imutável; no Budismo é expresso dialeticamente, como sendo o contínuo vir-a-ser, a perpétua transformação de todas as coisas. 2) Ele é o Uno, a Totalidade da Existência, o Absoluto, mas pode-se revelar a si mesmo através da multiplicidade dos fenômenos relativos, contingentes e transitórios, assim como a luz só se revela como tal quando incide em corpos opacos que provoquem um contraste luz-trevas. Assim, a partir da Ignorância Primordial (Avidya), ele se revela através de uma infinidade de formas e de seres sujeitos às mais diversas contingências e vicissitudes, através de um processo de emanação e involução. 3) Degradado à esfera do relativo, o Absoluto revela-se como um ego, preocupado em se auto-afirmar através da realização de pequenos desejos insignificantes, esquecido de sua identidade original. Urge que, através de um processo de evolução, ele recupere a consciência da mesma, que tome consciência de que ele é o próprio Absoluto. Essa experiência da auto-realização, do encontro com a Verdadeira Natureza, é chamada Libertação (moksa) ou Despertar, no Hinduísmo e no Budismo. (...) Em outras palavras, o Budismo e o Hinduísmo são caminhos pelos quais o homem busca superar o estado de ego, filho da ignorância primordial, para recuperar sua*

As correntes surgidas no interior ou a partir do Budismo são múltiplas e se diferenciam, pode-se dizer, em seus fundamentos básicos. Do Lamaísmo tibetano, em cujos alicerces teocráticos está a idéia da sucessiva reencarnação do Dalai-lama como um *bodisatva*, até o Zen-budismo, nascido na China (chamado Ch'an) a partir de uma combinação com o Taoísmo, encontram-se as mais diferenciadas concepções de mundo, que vão desde o agnosticismo original até posições teístas ou pelo menos baseadas na devoção a Buda e outras entidades.¹⁶⁸

De um modo geral, o percurso da inserção do Budismo no mundo ocidental se deu a partir da Europa, quando textos importantes da tradição indiana começaram a ser traduzidos em línguas européias (século XIX). Segundo Ricardo M. Gonçalves, “*partiu dos ingleses (...) a formação das primeiras sociedades Budistas européias, embora a influência Budista fosse bem maior na filosofia e na literatura alemãs*”.¹⁶⁹ O mesmo autor chama a atenção sobre a importância do Dr. Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966) na divulgação do Zen-budismo, que ganhou muitos adeptos sobretudo a partir dos anos cinquenta do século XX, no EUA e Europa. A influência exercida pelo Zen e pelo Budismo em geral em escritores como Jack Kerouac, Herman Hesse, Aldous Huxley, entre outros, difundiu-se por intermédio da contracultura, tornando-se um dos principais itens da formação do movimento da Nova Era.

No Brasil, afora a inserção de algumas escolas por intermédio da imigração japonesa, outras se inseriram a partir dos anos 60 do século XX, principalmente em meios intelectuais.

verdadeira identidade, seu Eu Superior (Natureza Búdica, no Budismo, Atman, no Hinduísmo) idêntico ao Absoluto, ao Universal, ao Impessoal.” p.13-4.

¹⁶⁸ Para um histórico do desenvolvimento das várias escolas Budistas, desde o seu surgimento, bem como se deu a sua difusão pelo Oriente e Extremo Oriente, vide GONÇALVES, Ricardo M. op. cit. p. 11-33.

Religiões japonesas

A imigração japonesa foi responsável pela introdução de várias religiões no Brasil, entre as quais o Xintoísmo.

Para o Xintoísmo, cada fenômeno da natureza é presidido por um deus (*Kami*). Eles existem aos milhares, assim como os santuários para sua devoção. Ao contrário do Budismo e suas derivações, o Xintoísmo é uma religião eminentemente étnica, sendo que seus adeptos no Brasil circunscrevem-se a elementos da comunidade nipônica aqui estabelecida.

Do Xintoísmo surgiram, entre outras, a Sociedade Religiosa Yassukuni-kô, Sociedade Religiosa Inari, Sociedade Religiosa Kompira etc.

Muitas outras religiões, derivadas tanto do Xintoísmo quanto de outras crenças religiosas, as mais das vezes sincretizadas, contudo, se tornaram expressivas para além do círculo imigratório. As principais são, segundo André Mazao Ozaki,¹⁷⁰ a Seicho-no-ie, Instituição Religiosa Perfect Liberty, Igreja Messiânica do Brasil, Tenrikyo, Sokagakkai, Omoto-Kyo e Sukyo Mahikari, sobre as quais serão descritos os seus elementos doutrinários essenciais.

A Seicho-no-ie, cuja inserção além do circuito japonês é muito grande, é uma religião sincrética, que tira seus elementos constituintes do Budismo, do Cristianismo e de outros princípios religiosos, considerando todas as religiões como boas. Seu princípio filosófico é o “*idealismo que afirma a supremacia absoluta do espírito sobre a matéria*”.¹⁷¹ Para a Seicho-no-ie, a matéria, em última instância, não existe, sendo uma ilusão. Apenas o espírito tem existência real, o qual é identificado ao Grande Universo, ou Mundo da Realidade.

Sendo o homem emanado de Deus, ele é incapaz de pecar, de adoecer, de morrer; enfim, não está, em última análise, sujeito às vicissitudes da vida material.

¹⁶⁹ Ibid., p. 28

¹⁷⁰ OZAKI, André Mazao. **As religiões japonesas no Brasil**. [S.L.] : Missão Japonesa no Brasil, 1990. p. 35

Se existe algum mal, ele é criado pela mente. Será, portanto, através da mente que todo mal será debelado, ao se reconhecer a sua ilusão. Para tanto, a mente deve ser purificada, através de “pensamentos positivos”, leitura das publicações da *Seicho-no-ie*, e prática do “shinsokan”, um método de meditação silenciosa.

A *Seicho-no-ie* foi fundada por Masaharu Taniguchi (1893-1985), sendo oficialmente registrada no Japão em 1941. No entanto, desde 1930 já publicava a revista “*Seicho-no-ie*”, a qual passou a circular entre os imigrantes no Brasil, sendo que, em 1952, ela foi oficialmente fundada no Brasil.

A Instituição Religiosa Perfecty Liberty (PL) “*acredita num Deus universal, princípio e sustentáculo de todos os seres do universo. A Divindade, porém, se confunde com a totalidade do universo; não é independente da própria natureza : tudo é obra divina. Também o homem nasce e se desenvolve dentro dessa realidade divina.*”¹⁷² Considerando que a vida é arte, a PL preconiza que os seres humanos devem alcançar a perfeita liberdade, através da expressão individual do “Ego”.

A PL identifica Deus, enquanto princípio criador, com a natureza universal, não concebendo um Deus pessoal. O propósito da vida é o de se buscar a felicidade e a liberdade, a partir do reconhecimento, pelo adepto, de sua filiação divina. Somente assim todo o seu potencial será expresso. Ou seja, o objetivo da PL é fazer os homens compreenderem o sentido da vida, o qual se expressa pelo reconhecimento de que todos são filhos de Deus. Ao expressarem sua individualidade, ou sua filiação divina, os homens serão felizes. Esta expressão deve ser decorrente do princípio de que a “Vida é Arte”.

Assim, todos poderiam contribuir para a implantação da Paz mundial, a Perfeita Liberdade.

¹⁷¹ Ibid., p. 37

¹⁷² Ibid., p. 51

A PL foi fundada por Tokuharu Miki (1871-1938) no início do século XX, sendo que, no Brasil, em 1957 foi construída e instalada a sede central da PL em São Paulo.

A Igreja Messiânica Mundial do Brasil preconiza a “*construção do Paraíso Terrestre, lugar ideal de coexistência da Verdade-Bem-Belo, mundo perfeitamente civilizado, sem doenças, sem pobreza e sem guerras (...)*”.¹⁷³

Um dos aspectos que chamam a atenção da Igreja Messiânica refere-se ao fato de seus membros receberem instruções sobre “*Johrei*”, método de purificação e de cura pela imposição das mãos.

Seu fundador, Mukichi Okada (1882-1955) é considerado o Messias Universal, um iluminado “*Meishu-sama*”, salvador e mensageiro da Nova Era. Criada nos anos trinta, em 1950 recebeu o nome atual, sendo introduzida no Brasil em 1955.

A Tenrikyo foi fundada por Miki Nakayama (1798-1887) em 1838. Influenciada pelo Xintoísmo e pelo Budismo, a Tenrikyo entende-se, no entanto, como monoteísta, ainda que admitindo algumas idéias politeístas, como a crença em deuses dos antepassados e seu culto. A infelicidade, para a Tenrikyo, não resulta, como no Budismo, do *karma* de outras vidas, mas é uma realidade da vida presente, sendo possível vencê-la seguindo-se os preceitos da religião. A felicidade, neste sentido, consiste em se viver com sobriedade e desapego, sendo que a paz, a saúde e a harmonia constituem-se na sua expressão. A morte consiste no abandono de um corpo, vestimenta, o qual será substituído por outro.

Já em 1929 alguns imigrantes praticantes da Tenrikyo chegaram ao Brasil, sendo construída em 1935 a primeira igreja.

A Sociedade Religiosa Nichiren-Shoshu, ou Sokagakkai, é uma religião derivada do Budismo de Nichiren (século XIII), cujos princípios foram extraídos do

Sutra Lótus de Sakiyamuni (Buda). Sua fundação, por Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944), ocorreu nos anos 30, quando foi publicado o livro “Sokakyoikugaku Taikai” (sistema de educação para a criação de valores). Baseada no Sutra Lótus e no livro citado, a doutrina Sokagakkai concebe a felicidade enquanto posse de três valores essenciais, quais sejam, a Bondade, o Proveito e a Beleza, intimamente ligados ao bem-estar individual e público.

No que concerne ao Sutra Lótus, ele preconiza a igualdade humana, no sentido de que todos podem chegar à iluminação. A Sokagakkai prega ainda que a eternidade pode ser conquistada pelas pessoas que, crentes em Buda, recitarem com fé a invocação “*Nan-myo Horengokyo*”.

Para a Sokagakkai, Nichiren é o *Dai-Shonin*, o grande santo e salvador da Humanidade. A religião fundada por ele, Nichiren-shoshu, é concebida por seus seguidores como a única religião Budista verdadeira.

No Brasil a Sokagakkai inaugurou sua sede em 1960.

A Sociedade Religiosa Omoto foi fundada por Nao Deguchi (1836-1918) no final do século XIX, sendo estabelecida oficialmente com o nome Omoto-Kyo em 1952. Sua doutrina concebe Deus como o Espírito do Universo, o qual é composto por dois mundos. De um lado o mundo fenomenal, material, de outro o mundo espiritual, sendo que o primeiro é o reflexo do segundo. O homem é considerado filho de Deus por possuir em si o espírito divino, sendo que a alma sobrevive após a morte do corpo, podendo habitar um dos três mundos espirituais: celestial, infernal e intermediário. É considerada fácil a subida para o céu e difícil a descida para o inferno.

A Sociedade Religiosa Omoto chegou ao Brasil em 1924 junto com imigrantes.

¹⁷³ Ibid., p. 59

A Sukyo Mahikari, Sociedade Religiosa Mahikari do Brasil, preconiza que todas as desgraças são causadas por maus espíritos. Sua missão é libertar os seres humanos dos espíritos maus. Para tanto, utilizam-se da “Obra Mahikari”, ou “Mahikari no Waza”, ou seja, da emissão de raios divinos pela imposição das mãos, prática muito similar à da Igreja Messiânica Mundial, da qual seu fundador fez parte anteriormente.

Fundada por Kotama Okada em 1963, foi introduzida no Brasil em 1974.

Além das religiões japonesas supracitadas, inúmeras outras foram introduzidas no Brasil pelos japoneses, inclusive derivações do Budismo, tais como a Jodoshinshu, a Jodoshu, a Shingonshu, a Sotoshu, a Honmon Butsuryushu etc. Suas diferenças doutrinárias variam desde as práticas de meditação denominadas Zen, até invocações¹⁷⁴ com o objetivo de se atingir a iluminação, nesta ou em outra vida.

Taoísmo

Se o Judaísmo, o Islamismo, o Xintoísmo e o Budismo, entre outras, foram introduzidos pela imigração, outras religiões foram disseminadas mais recentemente no Brasil por outras vias e por outras razões. Das vertentes orientais introduzidas, a representante chinesa que se destaca pela farta literatura disseminada é o sistema filosófico-religioso denominado Taoísmo.

O Taoísmo é, as mais das vezes, apresentado em combinação com outras doutrinas religiosas, como o Zen, principalmente devido a algumas semelhanças filosóficas. O principal livro do Taoísmo, denominado “*Tao Te King*”, supostamente escrito por Lao Tsé, no século VI a.C., inicia-se com o seguinte verso: “*O Tao que pode ser descrito não é o Tao verdadeiro*”, evocando a meditação, e não o pensamento lógico formal, como forma de atingi-lo.

¹⁷⁴ Exemplos: “Namamyoho-Rengue-Kyo”, significando “o devotamento da vida à Lei Mística de Lótus” e “Namu Amida Butsu”, significando “Ó Buda infinitamente misericordioso, salva-nos”.

A meditação prescrita é muito semelhante àquela praticada por várias escolas Zen: o postulante deve imergir na tranqüilidade interior e esquecer todos os pensamentos das coisas externas. O Taoísmo, tanto quanto o sistema Zen, prescreve a passividade meditativa como condição para se atingir o Te (força vital) ou, em outras palavras, a essência espiritual.

A doutrina mais conhecida do Taoísmo refere-se à complementaridade existente entre os dois pólos energéticos fundamentais e opostos, o Yin e o Yang. Do equilíbrio existente entre ambos os princípios – positivo e negativo, masculino e feminino, tudo e nada, espírito e matéria etc. – resultam todas as coisas, do macrocosmo ao microcosmo.

O Taoísmo é, pois, como muitas das filosofias orientais, um sistema baseado na idéia de equilíbrio de forças ou da energia que circula pela matéria, base doutrinária da medicina chinesa, a acupuntura, de exercícios físicos, como o Tai Chi Chuan e de dietas alimentares. Equilíbrio que se expressa na íntima ligação entre as esferas profana e sagrada.

Nem por isso, contudo, o Taoísmo deixa de abrigar, entre suas práticas, aquelas denominadas mágicas, sendo a mais conhecida o sistema oracular chinês, o “I Ching”.

4. Novas velhas religiões

Sobretudo a partir dos anos sessenta e setenta, no caudal da contracultura, inúmeras religiões e filosofias religiosas com forte conotação mística se estabeleceram no Brasil, oriundas principalmente do espectro religioso oriental. As suas matrizes religiosas e filosóficas encontram-se principalmente no Hinduísmo, no Budismo e no Taoísmo. Suas derivações, como as diversas escolas de meditação, configuram, no conjunto, práticas com vistas à auto-realização espiritual.

Além disso, a partir dessa época outras formas religiosas brasileiras ainda pouco conhecidas ganharam publicidade, tais como as “religiões da ayahuasca”.

Como “religiões da ayahuasca” são aqui designadas as religiões nascidas na Amazônia e que têm como característica distintiva o uso de uma substância psicoativa, a “ayahuasca”. São elas, o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha.

O contexto de seu surgimento é a região amazônica, onde o extrativismo colocou em mútua relação populações nativas com migrantes de outras áreas do Brasil, sobretudo do Nordeste, favorecendo o sincretismo entre crenças e práticas religiosas de uns e outros.

As substâncias psicoativas que eram utilizadas no interior de cosmologias indígenas receberam uma outra sistematização, a partir do sincretismo com práticas do Catolicismo popular, de Religiões Afro-brasileiras e do esoterismo mais tarde estruturado a partir de princípios religiosos Kardecistas.

O primeiro responsável pela disseminação do culto ao Santo Daime foi Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU, nos anos 30 do século XX. O Daime, ayahuasca, uasca ou vegetal, entre outras denominações, é um chá feito de dois componentes básicos: o cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*) e a folha Rainha (*Psychotria viridis*). Trata-se de uma substância que é ingerida nos rituais, propiciando estados alterados de consciência.

Os “trabalhos” efetuados a partir do uso da ayahuasca variam de acordo com as doutrinas de cada uma das religiões referidas: Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha. Esta variação se dá em função da incorporação, maior ou menor, de elementos oriundos de outras práticas religiosas, como o transe de possessão, a “viagem astral”, a concentração e a meditação com influência do Yoga, o exercício da cura etc.

São, contudo, muito semelhantes no uso feito do “chá”, o qual é utilizado como um elemento dotado de características numinosas, sendo que o seu preparo, denominado “feitio”, bem como o seu uso, sempre coletivos, seguem passos rituais específicos. Essas religiões, inicialmente restritas à Amazônia, acabaram se estabelecendo em outras regiões do país, inclusive a Sudeste.

Devido à disseminação das crenças e filosofias religiosas descritas, bem como de todo um conjunto de outras, incluindo-se práticas esotéricas e ocultistas, as opções religiosas no Ocidente tornaram-se múltiplas. Essa multiplicidade de novas crenças, bem como a forma pelas quais passaram a receber adeptos, configuraram o fenômeno descrito como Nova Era.

Segundo José Guilherme Cantor Magnani, “*O sentido original da expressão ‘Nova Era’ provém da cosmologia astrológica: refere-se a uma mudança – ocasionada pela chamada precessão dos equinócios – no aparente trajeto do sistema solar em relação ao zodíaco (uma espécie de faixa com 12 subdivisões projetada na abóboda celeste), ao longo do qual parecem mover-se os astros, perfazendo determinados ciclos. De acordo com o esquema dos ciclos do ano zodiacal, a era de Touro, por exemplo, correspondeu às civilizações mesopotâmicas, a de Áries, à religião mosaico-judaica e a de Peixes – que teve início com o advento do cristianismo – ao término dos 2100 anos de sua duração (...). A nova era que agora se inicia é a Era de Aquário, trazendo ou anunciando profundas alterações para os homens em sua maneira de pensar, sentir, agir e relacionar-se uns com os outros, com a natureza e com a esfera do sobrenatural.*”

175

As concepções de mundo, as filosofias e as religiões que integram o complexo Nova Era vão ter uma adesão e uma visibilidade a partir dos anos 60, com a explosão da contracultura, iniciada nos anos 50 com o movimento *beatnik*.

Os aspectos políticos da contracultura – pacifismo, lutas pelos direitos civis, recusa à participação dos EUA na Guerra do Vietnã, movimento dos *black powers* etc., não estão desligados das condições que geraram os aspectos mais especificamente de recusa aos padrões culturais ocidentais. O fenômeno era extremamente receptível às religiões que pareciam negar a pragmaticidade ocidental, fundamentada na crença na infalibilidade da razão e da ciência.

¹⁷⁵ MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000. p. 9-10

A recusa aos padrões de comportamento burgueses e ao sistema capitalista em si, sobretudo nas sociedades capitalistas mais desenvolvidas, onde o movimento se iniciou, assim como a descrença nas benesses da ciência – que não conseguira resolver os problemas da humanidade, antes os agravando com a poluição e o medo da guerra nuclear, derivados do desenvolvimento tecnológico, se aliava à descrença, igualmente forte, na então única alternativa real ao sistema, qual seja, o socialismo, que, se por um lado propalava uma maior justiça social, por outro restringia as liberdades, principalmente em sua vertente soviética.

A contracultura, como um movimento fragmentário e anárquico por excelência, buscou em tudo o que a sociedade desprezava, os seus meios e fins. A música com ritmos alucinantes, a liberação sexual, as drogas, o psicodelismo, o xamanismo, as práticas religiosas místicas, a alimentação natural, a ecologia, as comunidades rurais onde o dinheiro e a posse não deveriam existir, tudo isso, entre tantas outras manifestações, apontava para a negação do racionalismo, e não da razão, necessariamente; racionalismo este que não fora capaz de satisfazer as necessidades básicas de uma população excluída, sobretudo do Terceiro Mundo, assim como os anseios de uma juventude de classe média insatisfeita com a pobreza ética e existencial de uma vida baseada no consumo.

Este foi, sem dúvida, o pano de fundo da divulgação de novas opções religiosas.¹⁷⁶ De acordo com José Guilherme Cantor Magnani, o fluxo entre o Oriente e o Ocidente levaram a encontros, experimentos e propostas. Figuras tais como *“Herman Hesse, Jiddu Krishnamurti, Allan Wats, Aldous Huxley, Gregory Bateson, Gary Snyder, Timothy Leary, Paramahansa Yogananda, Daisetz Deitaru Susuki, Srila Prabhupada são alguns dos personagens que, cada qual a seu tempo e em seu campo de atuação, pessoalmente ou através de suas obras e instituições,*

¹⁷⁶ Segundo Magnani *“Esse processo de renovação espiritual e busca de caminhos místicos não é, entretanto, um mero produto da efervescência da contracultura; tem raízes na própria corrente do transcendentalismo norte-americano do século XIX (cujos representantes mais proeminentes são Ralph Waldo Emerson e Henry Thoreau), na teosofia desenvolvida por Helena Blavastky, Henry S. Olcott e Annie Besant e em correntes esotéricas e ocultistas de origem européia. Teve ainda como marco o Congresso Mundial de Religiões em*

foram determinantes para esse processo que teve como pólos a costa oeste do EUA, a cidade de Londres e centros religiosos da Índia, do Tibet e do Extremo Oriente (...). O quadro de certa maneira se completa com a contribuição de Fritjof Capra, cientista originário da física das partículas que, no conhecido livro O Tao da física, de 1974, procurou estabelecer um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental. Em sua obra seguinte, Ponto de mutação, descreve a base epistemológica desse processo e as rupturas que ele representa nos campos da medicina, psicologia e economia: trata-se, segundo Capra, de uma 'mudança de paradigma'. Com fundamento nessa argumentação, a Nova Era deixa de ser vista como excentricidade de hippie e passa a incorporar outras tendências, inclusive de certas áreas do campo científico, tornando-se também um florescente ramo de negócios, já na década de 80. Por último, mas nem por isso menos importante, cabe mencionar a influência das obras de Carlos Castañeda, controverso antropólogo cujo aprendizado e experiências com plantas psicoativas junto a Juan Matus, um xamã yaqui de Sonora, México, a partir de 1961, trouxeram ao movimento a contribuição das culturas indígenas".¹⁷⁷

Este último elemento teve, no Brasil, sua contrapartida na disseminação das "religiões da ayahuasca", as quais, muito embora tenham seu corpo doutrinal próprio, acabaram se tornando mais um local de passagem para os viajantes da Nova Era em busca de experiências espirituais.

Neste sentido a Nova Era, mais que uma religião, consiste na crença de que o mundo está em vias de se transformar, ao passar da era de Peixes para a era de Aquário. Correntes no interior de religiões consolidadas, como o Espiritismo Kardecista, comungam do mesmo princípio, uma vez que, baseando-se da doutrina da evolução espiritual, propõem que a Terra passará, em breve, a um patamar superior. Ao deixar de abrigar majoritariamente seres atrasados espiritualmente, de um planeta de expiação, tornar-se-á um planeta de aprendizado mais profundo.

Chicago, em 1893, que contou com a presença de Swami Vivekananda, um dos divulgadores da cultura espiritual da Índia nos países ocidentais" MAGNANI, José Guilherme Cantor. op. cit., p. 12-3

A Nova Era, pois, é um fenômeno de expectativa similar ao milenarismo. No entanto, ao contrário dos milenarismos clássicos, a Nova Era não se faz representar por uma doutrina religiosa específica. Se assim fosse, as filosofias, crenças ou práticas integrantes do movimento poderiam ser analisadas isoladamente. A rigor, na Nova Era tais elementos são oriundos das mais diversas doutrinas filosóficas, religiosas e até científicas. São doutrinas as mais diversas, as quais se acham interligadas numa conformação não-dogmática, não institucionalizada e sem uma liderança, ou seja, difíceis de serem cabalmente mapeadas.

O fenômeno Nova Era, no Brasil, reveste-se das características descritas, incluindo em seu bojo filosofias e práticas religiosas que, não obstante sejam heterogêneas, são utilizadas pelos adeptos de uma forma específica, qual seja, a busca pessoal da religiosidade, de acordo com as índoles individuais.

Neste sentido, conjugados a elementos filosóficos sofisticados, partilham da esfera da Nova Era elementos oriundos do folclore europeu e americano, tais como a crença em gnomos, duendes, fadas, ou o estudo de fenômenos ufológicos ou da astrologia, bem como do Tarot, das Runas, do I Ching e de outros oráculos, uso de cristais e pedras de poder, crença na proteção de anjos identificados a cada pessoa, “psicologias” de auto-ajuda as mais diversas, viagens astrais, tudo isso e mais uma porção de elementos que são disseminados basicamente a partir de livros, revistas especializadas, feiras esotéricas e pela própria internet.

A não-exigência de um compromisso mais rigoroso, como o que existe a partir de uma conversão mais profunda, deu ensejo a uma liberdade de práticas religiosas sem precedentes. Essa liberdade, somada à oferta de inúmeras doutrinas, seja na forma de livros, seja por intermédio de palestras e centros de divulgação, facilitaram o seu desenvolvimento, tendo como uma de suas características fundamentais a não aderência a um corpo institucional específico.

Portanto, os adeptos da modalidade classificada como Nova Era, por via de regra integram diversas fontes de religiosidade, oriundas de várias tradições,

¹⁷⁷ Ibid., p. 13-5

compondo uma verdadeira “*bricolage*”. Neste sentido, muitos pesquisadores costumam caracterizar esse tipo de prática como o desdobramento de um mercado de consumo, neste caso de bens simbólicos, no qual o cliente adquire as peças necessárias para compor, a seu modo, os contornos de sua espiritualidade, sempre individualmente.¹⁷⁸

O “complexo Nova Era” é acessado preferencialmente por pessoas oriundas das classes médias, com grau de instrução mais elevado.¹⁷⁹ Enquanto consumidores privilegiados, podem adquirir os bens simbólicos que se ajustem às suas idiossincrasias, sendo os principais aqueles que remetem à busca interior de um sentido mais profundo, às vezes denominado Self, outras vezes Iluminação, Nirvana, Samadhi etc.

Percebe-se, pelo menos no interior das correntes mais sofisticadas existentes na Nova Era, o predomínio da busca religiosa descrita por Ricardo M. Gonçalves¹⁸⁰ como a busca da auto-realização pessoal, no nível propriamente espiritual, principalmente com base em filosofias cuja origem estão no Hinduísmo, no Budismo e no Taoísmo.

¹⁷⁸ Em “**Os candomblés de São Paulo**”, de Reginaldo Prandi (op. cit, p. 230), referindo-se às práticas afro-brasileiras, o autor já chamava a atenção para o fenômeno da individualização das práticas religiosas nas metrópoles: “*Nesta sociedade metropolitana – no rastro das transformações sociais de âmbito mundial dos últimos cinquenta anos – a construção de sistemas de significados depende cada vez mais da vontade de grupos e indivíduos. Neste movimento, os temas religiosos relevantes, como afirma Luckmann, podem ser selecionados a partir de diferentes preferências particulares. No limite, cada indivíduo pode ter o seu particular e pessoal modelo de religiosidade independente dos grandes sistemas religiosos totalizadores que marcam, até bem pouco, a história da humanidade*”.

¹⁷⁹ De acordo com Luiz Eduardo Soares, “*indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico – não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária – e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, ‘liberados’, ‘libertários’, ‘abertos’ e críticos da tradição – sobretudo do ‘fardo repressivo’ das tradições religiosas –, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo ‘de ponta’ das metrópoles mais ‘avançadas’, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação ‘natural’. Meditação, contemplação, busca de ‘equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos’ encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. O ‘holismo’ místico-ecológico substitui, para esses indivíduos – errantes do novo século, como provavelmente gostariam de ser chamados –, o clamor das ‘revoluções’ social e sexual.*” SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 265-274

¹⁸⁰ GONÇALVES, Ricardo M. op. cit. p. 11-33

Neste sentido, textos clássicos, tais como os *Ioga Sutra* de Patânjali, os *Upanishads*, a *Bhagavad Gita*, difundida sobretudo pelo movimento Hare Krishna, o *Tao Te King*, base filosófica do Taoísmo, inúmeros textos do Budismo e do Zen, convivem com uma produção, oriental e ocidental, que incorpora elementos oriundos dessas tradições, na forma de ensaios, romances ou obras de auto-ajuda.

Noções e doutrinas já existentes no país, como a do *karma*, no Kardecismo, foram embaladas e complementadas com outras, que remetem ao âmbito da meditação como forma de se atingir graus evolutivos maiores rumo à perfeição espiritual.

Ou seja, a despeito da heterogeneidade intrínseca à Nova Era, pelo menos num nível mais sofisticado nota-se a predominância desse elemento aglutinador, qual seja, a busca da auto-realização, ou da iluminação, como característica mais visível.

A idéia de divindade, no que se refere a esses grupos específicos, é estranha à tradição judaico-cristã, cujo Deus, pessoal, está apartado ontologicamente de sua criação. Contrapondo-se à dualidade característica das religiões de origem bíblica, a noção de divindade no interior desses grupos é geralmente não-dual, sendo Deus considerado como um Ser presente em tudo e em todos, cabendo ao praticante realizá-lo interiormente, seja pela fusão mística, seja pelo despertar para a natureza real do Eu – em contraposição ao “eu”, ou ego – interior e exterior ao mesmo tempo, em sua imanência.

Daí a força com que se disseminaram as práticas de Yoga, do Zen e de outras escolas de meditação, sejam elas integradas ou não a organizações religiosas específicas; as mais das vezes, contudo, combinadas pelo próprio indivíduo.

Não existem estimativas seguras sobre o número de praticantes de cada modalidade religiosa descrita neste capítulo. Elas, juntamente com outras não

referidas, formam o grupo designado como “Outras religiões”, grupo este que engloba, segundo dados estatísticos de 1994, cerca de 2% da população brasileira.¹⁸¹

¹⁸¹ Cf. PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. op. cit., p. 216

Capítulo V
A Produção Erudita.

1. Religião e Ciência

Entre 1896 e 1897 foi publicada na *Revista Brasileira* uma série de artigos científicos com o título “*O animismo fetichista dos negros bahianos*”.¹⁸² Com esta obra Nina Rodrigues inaugurou os estudos sobre as práticas religiosas não Católicas no Brasil.

Desde então, os trabalhos científicos desenvolvidos sobre a temática cresceram em volume e em abrangência. Além das religiões de origem africana, outras práticas religiosas disseminadas em território nacional tornaram-se objeto de estudo da comunidade científica. Muitos trabalhos foram publicados, cobrindo praticamente todas as manifestações religiosas.

O crescimento dos estudos, por um lado, deveu-se à disseminação de novas crenças no Brasil e, por outro, à constituição de núcleos de pesquisa orientados para o tema, principalmente a partir da estruturação, em 1971, dos programas de pós-graduação nas universidades, quando o número de pesquisas cresceu sensivelmente.¹⁸³

Pode-se afirmar que o “campo religioso”, enquanto objeto de estudos acadêmicos, conta hoje com uma forte base no interior das Ciências Humanas. Trata-se de uma rede formada por antropólogos e sociólogos (principalmente, mas não só) e por especialistas da “Ciência da religião” de diversas universidades brasileiras, assim como por pesquisadores estrangeiros. Seus trabalhos foram e são publicados em livros e em periódicos e apresentados em congressos especializados.¹⁸⁴ Hoje a base de pesquisa e a rede científica voltadas para o estudo do “campo religioso” encontram-se estabelecidas.

¹⁸² Sua primeira edição em livro é de 1900: “*L’animisme fétichiste des négres de Bahia*”. A segunda edição, com as alterações efetuadas para a versão em português, é de 1935.

¹⁸³ Cf. LAPA, José Roberto do Amaral. **História e historiografia : Brasil pós-64**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1985.

¹⁸⁴ Exemplos: *Cadernos de Antropologia*, *Cadernos do Iser*, *Comunicações do Iser*, *Estudos Cebrap*, *Horizontes Antropológicos*, *Novos Estudos Cebrap*, *Religião e Sociedade*, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. As “*Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*”, em suas várias edições, e “*I Simpósio sobre História das Religiões*”, de 1999, são exemplos de congressos.

No intervalo de cerca de um século de pesquisas sobre o tema, os enfoques, os tratamentos científicos e os paradigmas utilizados não foram sempre os mesmos. Mesmo as preocupações se diversificaram, na medida em que, juntamente com as transformações sócio-econômicas e políticas ocorridas no país, a própria ciência reformulou suas bases conceituais. De posições calcadas no darwinismo-social do final do século dezenove, descortinaram-se, no interior da Antropologia e da Sociologia, soluções que, no século vinte, passaram a incorporar diversificadas correntes teóricas e interpretativas.¹⁸⁵

Entendido de modo genérico, o objeto de estudo dos pesquisadores em pauta são as “religiões não Católicas”. Sabemos, contudo, que houve o surgimento, mutações e crescimento de diversas modalidades religiosas em diferentes períodos de tempo compreendidos na periodização estabelecida (1900-2000). As religiões de fundo oriental, por exemplo, só se tornaram relevantes enquanto objeto de estudo a partir dos anos setenta, quando se disseminaram em meio à contracultura. Outras, como as Evangélicas, tiveram um aumento considerável de praticantes a partir desse período, merecendo um crescente número de estudos a respeito.

No intervalo de um século (1900-2000) foram recuperadas 574 obras, entre livros e teses, cujos temas são as religiões em pauta. São obras que tratam do fenômeno religioso no Brasil, das quais foram excetuadas as que se referem ao Catolicismo romano em suas várias vertentes, religiões indígenas e surtos milenaristas, bem como estudos sobre sociedades secretas, tais como a Maçonaria. Ou seja, dos trabalhos efetuados por pesquisadores sobre o “campo religioso”, foram pesquisadas as obras relativas às “Religiões Evangélicas”, ao “Espiritismo Kardecista”, às “Religiões Afro-brasileiras” e a “Outras religiões”, descritas no quarto capítulo.

¹⁸⁵ Sobre os desdobramentos teóricos e interpretativos relativos à temática, vide: BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3.ed.

2. Discussão Teórica

Existem, basicamente, duas maneiras de se conceber o desenvolvimento científico. A primeira o considera como um progresso cumulativo. De acordo com Derek de Solla Price “(...) há, no campo da ciência, um acréscimo cumulativo de contribuições que fazem lembrar uma pilha de tijolos”.¹⁸⁶

O crescimento cumulativo e regular da produção científica, a partir do século XVII, seria decorrente da especialização que distingue este período do anterior. A partir da criação da primeira revista científica em 1665 (*Philosophical transactions of the Royal Society of London*) e, mais precisamente, desde o final desse século, multiplicou-se exponencialmente¹⁸⁷ o número de publicações científicas e, por conseguinte, o número de artigos científicos escritos. Os dados apresentados pelo autor são bastante conclusivos: de fato as contribuições científicas se dão de forma cumulativa.

Com relação à outra concepção de desenvolvimento científico, ela é aparentemente contrária à primeira. Isto porque o progresso é entendido como um corte em relação às concepções anteriormente dominantes numa dada especialização. Nas palavras de Thomas Kuhn, “a aquisição cumulativa de novidades não antecipadas demonstra ser uma exceção quase inexistente à regra do desenvolvimento científico”.¹⁸⁸

Considerar, com o autor, que os saltos científicos não se dão de forma cumulativa (a não ser no caso da denominada “ciência normal”),¹⁸⁹ mas como revoluções que fundam uma determinada especialização (como a mecânica quântica que, ao invés de acrescentar elementos à mecânica clássica, desqualifica-a para a

São Paulo : Pinoneira, 1989.

¹⁸⁶ PRICE, Derek de Solla. **A ciência desde a Babilônia**. Belo Horizonte : Itatiaia, 1976. p. 144

¹⁸⁷ A um fator 10 para cada 50 anos. (Cf. PRICE, Derek de Solla. op. cit., p. 145-7)

¹⁸⁸ KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 2. ed. São Paulo : Perspectiva, 1987., p. 130

¹⁸⁹ A afirmação de Solla Price de que “(...) há, no campo da ciência, um acréscimo cumulativo de contribuições que fazem lembrar uma pilha de tijolos” só parece incompatível com a de Thomas Kuhn no que concerne às revoluções científicas. No tocante à “ciência normal”, já baseada em um paradigma, ela é bastante similar.

análise do universo do infinitesimal), implica considerar a ciência a partir do conceito de paradigma:

“(...) o termo ‘paradigma’ é usado em dois sentidos diferentes. De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc. (...), partilhada pelos membros de uma comunidade determinada. De outro, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”¹⁹⁰

O conceito encerra algumas noções importantes para este trabalho. A primeira, sobre o período *“pré-paradigmático”*, diz respeito à própria construção de uma nova disciplina científica. Trata-se de um período em que ainda não estão estabelecidas as variáveis que, mais tarde, ajudarão a compor uma determinada ciência, incluindo-se seus instrumentais, metodologias etc. Ao surgimento de um paradigma, ou um conjunto de paradigmas, corresponderão uma determinada visão de mundo e um conjunto de valores compartilhados por um grupo de especialistas. Só com a especialização ocorre o progresso e um viés educacional dos novos membros, caracterizando-se a *“ciência normal”*. As pesquisas normais se dão a partir daí.

É interessante notar que, segundo o autor, a presença de anomalias (ou seja, a natureza não condizendo com as teorias) não compromete um determinado paradigma. Só quando ocorre uma crise, quando um novo evento surge e o paradigma (ou paradigmas) reincide em não conseguir lhe fazer frente teoricamente, é que aparecem diversos modelos, os quais, competindo entre si, tentarão se impor como um novo paradigma (estamos falando de um novo período pré-paradigmático, já em relação a uma nova disciplina – ou campo – por nascer). Quando um vence, temos então uma revolução científica, cuja estrutura é bastante similar às revoluções

¹⁹⁰ KUHN, Thomas S. op. cit., p. 218

políticas. É quando começam, novamente, as práticas – sobre esta nova disciplina, com seu paradigma ou paradigmas, da ciência normal.¹⁹¹

No entanto, as duas concepções são excludentes apenas na aparência. Quando Derek de Solla Price sustenta, com dados, o crescimento cumulativo da ciência, na verdade ele está se referindo à “*ciência normal*”, tal como foi conceituada por Thomas Kuhn, para quem “*a pesquisa normal, que é cumulativa, deve seu sucesso à habilidade dos cientistas para selecionar regularmente fenômenos que podem ser solucionados através de técnicas conceituais e instrumentais semelhantes às já existentes*”.¹⁹²

A conciliação entre as duas concepções torna-se, destarte, bastante simples. De um lado temos os grandes cortes paradigmáticos, a partir dos quais nascem novas especializações: as revoluções científicas. De outro lado temos, no interior de uma dada disciplina, o desenvolvimento cumulativo, a partir das contribuições dos seus membros.

É preciso lembrar que ambos os autores estão preocupados principalmente com as ciências naturais. Para Thomas Kuhn, o “*termo ciência está reservado, em grande medida, para aquelas áreas que progridem de uma maneira óbvia*”.¹⁹³

Com relação às ciências humanas, não é tanto a quantidade das pesquisas que determina a sua condição de “ciência”,¹⁹⁴ estando envolvidas outras variáveis, como o rigor metodológico no interior de um campo estruturado, por exemplo. No entanto, a exemplo das “ciências naturais”, as “ciências humanas” desenvolvem-se a partir de paradigmas compartilhados, os quais se sucedem e muitas vezes se excluem

¹⁹¹ Aos exemplos da mecânica quântica e da teoria da relatividade, já constituídas como paradigmas, podemos acrescentar a crise atual relativa à unificação da física numa só teoria. Se ela vai se dar ou não (e de que maneira) não podemos prever. Levando-se em consideração os conceitos do autor, podemos dizer que este é um momento pré-paradigmático. Se uma das teorias em competição vencer, teremos então a criação de um novo paradigma.

¹⁹² KUHN, Thomas S. op. cit., p. 130.

¹⁹³ Ibid., p. 202.

¹⁹⁴ Mesmo porque, no caso das “Ciências Naturais”, a alta produtividade está, muitas vezes, relacionada com a produção tecnológica, sendo os investimentos em pesquisas muito altos. Além do quê, no caso das “Ciências Humanas”, todo o repertório anterior nunca é tido como obsoleto, sendo considerado como parte da herança cultural da humanidade a ser revisitada.

reciprocamente. É neste ponto que a concepção de desenvolvimento científico e de paradigma se tornam aplicáveis às “ciências humanas”.

No entanto, a fim de conceituar com mais precisão o objeto de estudo deste trabalho, será preciso concebê-lo no interior da denominada “*produção erudita*”.

A produção científica, desta ou daquela especialização, pode ser considerada como integrante de uma produção intelectual mais abrangente: a produção erudita. A utilização desta categoria não tem por objetivo dissolver a produção científica no interior de uma homogeneidade que ocultaria suas especificidades. Antes, o que é específico à produção científica revela-se com mais clareza quando enfocado a partir do conceito de “*produção erudita*”.

A primeira questão relativa ao campo intelectual refere-se à presumida autonomia e independência de seus membros em relação à sociedade ou, mais ainda, em relação ao “*grupo social dominante*”. Para Antonio Gramsci,¹⁹⁵ “*esta autocolocação não deixa de ter conseqüências de grande importância no campo ideológico e político: toda a filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo complexo social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser ‘independentes’, autônomos, revestidos de características próprias etc.*”¹⁹⁶ Na verdade trata-se de uma autonomia relativa, condizente com o trabalho específico dos “*funcionários*” que, muito embora atendam aos interesses e ideais de classe, não podem ser considerados em termos de uma classe restrita.

Para Gramsci, o que distingue entre intelectuais e não-intelectuais é, tão-somente, “*a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso*”¹⁹⁷. Não

¹⁹⁵ GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 6. ed. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1988. p 6

¹⁹⁶ Para Pierre Bourdieu, a autonomia do campo da produção, circulação e consumo de bens simbólicos é relativa e implica dependência. (BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5.ed. São Paulo : Perspectiva, 1988. p. 99).

¹⁹⁷ GRAMSCI, Antonio. op. cit., p. 7.

existe, segundo o autor, atividade humana alguma que possa prescindir de toda intervenção intelectual. Com efeito, não se pode separar o “*homo faber*” do “*homo sapiens*”.

Existem, contudo, diversos graus de intervenção intelectual. Criou-se, a partir deles, “*uma verdadeira e real diferença qualitativa: no mais alto grau, devem ser colocados os criadores das várias ciências, da filosofia, da arte etc.; no mais baixo, os ‘administradores e divulgadores mais modestos da riqueza intelectual já existente, tradicional, acumulada’*”¹⁹⁸.

Os primeiros serão designados como “produtores do campo erudito”.

É interessante notar que, devido à formação em massa dos intelectuais, eles estão sujeitos aos mesmos fenômenos que presidem às relações sociais das “*demais massas estandardizadas*”, como a concorrência, desemprego, superprodução escolar etc. Ou seja, a autonomia e independência dos grupos intelectuais é tão relativa quanto à dos demais grupos sociais.

Muito embora sujeita às condições sociais e políticas que governam as relações de classe mais amplas, a atividade intelectual também é governada por relações no interior de seu campo: o campo da produção erudita. De acordo com Pierre Bourdieu, “*(...) o campo da produção erudita tende a produzir ele mesmo suas normas de produção e os critérios de avaliação de seus produtos, e obedece à lei fundamental da concorrência pelo reconhecimento propriamente cultural concedido pelo grupo de pares que são, ao mesmo tempo, clientes privilegiados e concorrentes*”¹⁹⁹.

O autor distingue duas categorias de produtores culturais:

“*O campo de produção propriamente dito deriva sua estrutura específica da oposição – mais ou menos marcada conforme as esferas da vida intelectual e artística - que se estabelece entre, de um lado, o campo de produção erudita enquanto sistema que produz bens culturais (e os instrumentos de apropriação*

¹⁹⁸ Ibid., p. 11-12

¹⁹⁹ Bourdieu, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. op. cit., p. 105

destes bens) objetivamente destinado (ao menos a curto prazo) a um público de produtores de bens culturais que também produzem para produtores de bens culturais e, de outro, o campo da indústria cultural especificamente organizado com vistas à produção de bens culturais destinados a não-produtores de bens culturais ('o grande público') que podem ser recrutados tanto nas frações não-intelectuais das classes dominantes ('o público cultivado') como nas demais classes sociais."²⁰⁰.

A análise de Bourdieu remete a duas questões: a da legitimidade e a da hierarquia no interior do campo. A questão da legitimidade e da ilegitimidade, para o autor, recobre a oposição entre dois modos de produção distintos: o primeiro, voltado para os "pares", e que depende de um sistema de ensino ou de instituições culturais que funcionam como instâncias de legitimação; e o segundo, voltado para a demanda externa, social e culturalmente inferior.

O primeiro campo, da *"produção erudita"*, define-se pelo esoterismo das obras, as quais são acessíveis apenas *"aos detentores do manejo prático ou teórico de um código refinado"*.²⁰¹ Tratam-se dos "pares", os especialistas que conferirão ou não legitimidade à produção de cada um de seus membros. Congregados em torno de instituições *"que possuem a atribuição específica de cumprir uma função de consagração, asseguram a conservação e a transmissão seletiva dos bens culturais, caracterizando-se uma estrutura de relações de força simbólica"*. Para Bourdieu, *"(...) esta estrutura das relações de força simbólica exprimem-se, em um dado momento do tempo, por intermédio de uma determinada hierarquia das áreas, das obras e das competências legítimas"*.²⁰²

A questão relativa à hierarquia é dupla: de um lado ela reflete a posição que uma dada disciplina ocupa no interior das ciências e, de outro lado, a posição dos produtores individualmente no interior de cada uma das disciplinas.²⁰³ A produtividade e a notoriedade individual, para Bourdieu, estão intimamente ligadas à

²⁰⁰ Ibid., p. 105

²⁰¹ Ibid., p. 116

²⁰² Ibid., p. 118

²⁰³ Ibid., p. 167

questão das hierarquias, das disciplinas e dos próprios produtores. É preciso salientar que a posição das disciplinas, no interior das quais a consagração individual será ou não possível, reflete o reconhecimento das práticas e dos objetos legitimados num determinado tempo. Ou seja, a questão da legitimidade e a da hierarquia estão intimamente ligadas entre si.

A principal instância de legitimação cultural é, para Bourdieu, o sistema de ensino:

*“(...) o sistema de ensino cumpre inevitavelmente uma função de legitimação cultural ao converter em cultura legítima, exclusivamente através do efeito de dissimulação, o arbítrio cultural que uma formação social apresenta pelo mero fato de existir e, de modo mais preciso, ao reproduzir, pela delimitação do que merece ser transmitido e adquirido e do que não merece, a distinção entre as obras legítimas e as ilegítimas e, ao mesmo tempo, entre a maneira legítima e ilegítima de abordar as obras legítimas”.*²⁰⁴ Ou seja, uma das funções do sistema de ensino é assegurar, pelo arbítrio, o consenso a respeito do que merece ser discutido, do que é preciso saber, dos métodos.

Enquanto instância privilegiada, não só em relação à legitimação científica, como também de todo o campo erudito, que inclui as artes plásticas, a literatura, a crítica etc., o sistema de ensino exerce um papel fundamental na legitimação cultural.

Referindo-se à produção historiográfica, Michel De Certeau conduz às mesmas conclusões. Segundo ele, *“toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Implica um meio de elaboração circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade”.*²⁰⁵ Para o autor, é impossível analisar o discurso historiográfico independentemente de seu

²⁰⁴ Ibid., p. 120

²⁰⁵ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982., p. 66-7.

“lugar” de produção, a instituição criada em torno da disciplina. Segundo Certeau, “a instituição não dá apenas uma estabilidade social a uma ‘doutrina’. Ela a torna possível e, sub-repticiamente, a determina”.²⁰⁶

Ao se referir à instituição, Certeau está refletindo sobre a mediação exercida pelos “*pares*” na legitimação da produção historiográfica. Além da “*alternativa que atribuiria ou a um indivíduo (o autor, sua filosofia pessoal etc.) ou a um sujeito global (o tempo, a sociedade etc.)*” encontra-se a “*positividade de um lugar onde o discurso se articula sem, entretanto, reduzir-se a ele*”.²⁰⁷

O “*lugar*”, neste caso, é a instituição no interior da qual os “*pares*” exercem o poder simbólico de permitir ou recusar, de legitimar ou tornar ilegítima uma dada produção.²⁰⁸ Uma obra, segundo o autor, “*é menos cotada por seus compradores do que por seus ‘pares’ e seus ‘colegas’*”. E “*cada resultado individual se inscreve numa rede cujos elementos dependem estritamente uns dos outros. E cuja combinação dinâmica forma a história num momento dado*”.²⁰⁹

O “*reconhecimento dos pares*”, enquanto condição de legitimidade na produção erudita, é de fundamental importância para se compreender as frentes de pesquisa que se formam a partir de um paradigma. Na análise de Thomas Kuhn, por exemplo, um novo paradigma só se torna possível na medida em que os “*pares*” passam a investir nele. Ora, o surgimento de um novo paradigma é a condição do surgimento de uma nova disciplina, a qual se tornará legítima pela conversão de um número suficiente de novos membros.

²⁰⁶ Ibid., p. 70.

²⁰⁷ Ibid., p. 71.

²⁰⁸ A “*instituição se inscreve num complexo que lhe permite apenas um tipo de produção e lhe proíbe outros. Tal é a dupla função do lugar. Ele torna possíveis certas pesquisas em função de conjunturas e problemáticas comuns. Mas torna outras impossíveis; exclui do discurso aquilo que é sua condição num momento dado; representa o papel de uma censura com relação aos postulados presentes (sociais, econômicos, políticos) na análise. Sem dúvida, esta combinação entre permissão e interdição é o ponto cego da pesquisa histórica e a razão pela qual ela não é compatível com qualquer outra.*” (Ibid., p. 76-7)

3. A Produção Erudita sobre religiões

No interior do “*campo da produção erudita*”, as disciplinas se estruturam a partir dos enfoques que, ao se tornarem paradigmas, assumem o papel de “portavozes” legítimos das interpretações sobre os objetos de estudo. Não foi e não é diferente no caso do estudo das religiões e, no tocante ao que se reporta este trabalho, do estudo das religiões não Católicas.

A abordagem “de fora” dos fenômenos religiosos é tão antiga quanto a filosofia ocidental. As interpretações vão desde a exclusão do fato em si, considerado como uma ilusão coletiva, até a sua abordagem a partir dos prismas da Antropologia e da Sociologia modernas.

A produção intelectual sobre a temática é extensa e variada. Mas foi no século XIX que a produção tomou ares de cientificidade. Em meados desse século surge o interesse pela busca da origem e do porquê das crenças religiosas já despojado de pressupostos Cristãos.²¹⁰ Ou seja, os intelectuais que se envolveram nessa empreitada pretendiam desmistificar as explicações das próprias religiões, buscando em fenômenos naturais a causa do surgimento das religiões.

Pensadores como Augusto Comte²¹¹, Max Müller²¹², Edward B. Tylor, Herbert Spencer, James Frazer²¹³, entre outros, procuravam se afastar da interpretação

²⁰⁹ “Cada vez mais o trabalho se articula com base em equipes, líderes, meios financeiros e, portanto, também pela mediação de créditos, fundamentados nos privilégios que proximidades sociais ou políticas proporcionam a tal ou qual estudo”. (Ibid., p. 72-3)

²¹⁰ Tais preocupações surgem, segundo Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, junto com o nascimento da Antropologia. Vide SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.

²¹¹ Para Comte a evolução da humanidade se dá através de três estágios: o Teológico, o Metafísico e o Positivo. No interior do primeiro estágio, o Teológico, a fase inicial é a fetichista (culto a animais e objetos inanimados), seguida da politeísta e, por fim, da monoteísta. A fase fetichista seria a mais rudimentar das fases do estágio menos adiantado (Teológico). Nesse estágio predominaria a imaginação sobre a observação. No estágio seguinte, o Metafísico, predominaria a argumentação (filosofia). E, por fim, no estágio mais desenvolvido, o Positivo, predominaria a observação sobre a imaginação e argumentação (ciência).

²¹² A “Escola do Mito Natural”, à qual se filiavam lingüistas e historiadores das línguas indo-européias, entre os quais Max Müller, interpretava os deuses da Antigüidade enquanto personificações de fenômenos naturais (sol, lua, trovão). Segundo essa escola, os povos arcaicos, diante do sentimento do infinito da natureza (extensões que se abrem, rios que correm eternamente, estações do ano que se sucedem etc.), em contraposição com a finitude humana, teriam derivado um sentimento em relação a algo além, transcendente, não passível de ser dominado. Certos fenômenos naturais, então, seriam usados como símbolos do sagrado

subjetiva do fenômeno para enquadrá-lo no interior de uma metodologia científica que o configurasse enquanto objeto passível de ser cabalmente descrito e analisado.

Os desdobramentos desse percurso intelectual, nascido no interior do cientificismo do século XIX, tiveram vários encaminhamentos, que fazem parte da própria história da Antropologia e da Sociologia desse século e do seguinte.²¹⁴

Sobretudo com Émile Durkheim, no final do século XIX e início do XX, surgem interpretações que, ao invés de buscarem na psicologia ou na linguagem as origens da religiosidade, buscam-na na própria sociedade. Para Durkheim a religião é a expressão da vida social, ou seja, é “*algo produzido por homens em sociedade e que se volta sobre estes mesmos homens, como uma força coercitiva, externa, que a todos atinge, independentemente das vontades individuais*”.²¹⁵

O objetivo de Durkheim, como o de seus antecessores, era entender a essência das religiões, algo que fosse intrínseco a todas. No século XIX abundavam os relatos sobre religiões primitivas, decorrentes do neocolonialismo, ou seja, dos contatos estabelecidos por europeus com povos e culturas subjugados. Em “*As formas elementares da vida religiosa*”²¹⁶ ele teceu, a partir das observações de uma “*cultura primitiva*”, totêmica, sua análise, da qual deriva sua interpretação a respeito da origem das religiões.

No seu entender, a religião é o fundamento, nas sociedades primitivas, da coesão social e, por conseguinte, da moralidade, da ordem e da solidariedade grupais. Tanto as teorias Naturistas quanto as Animistas buscavam a origem da

(ex.: o sol como símbolo do infinito). Com o passar do tempo, teria ocorrido uma confusão do símbolo com o simbolizado (doença da linguagem) e o sol, p.e., deixaria de ser símbolo e se tornaria, ele próprio, objeto da adoração, processo chamado *nomina/numina* (nomes/deuses).

²¹³ A “escola” à qual esses autores se filiam, a Animista, postula que a religião nasceu da crença em almas sobrenaturais. Tal crença seria derivada do fenômeno do duplo: por exemplo, o eu onírico (que pode estar em lugares diferentes do corpo que repousa), a sombra, o reflexo das águas etc. A tal fenômeno se associaria o culto aos antepassados, do qual, posteriormente, formar-se-ia o panteão dos deuses. No que se refere à magia, ela decorreria de observações genuínas e deduções lógicas. Segundo tal concepção, associativista, o homem primitivo substituiria os elos naturais entre os fenômenos por elos ideais, imaginativos, seja pela semelhança (semelhante atrai semelhante: vodus, danças da chuva etc.), seja por contato ou contágio (coisas que estiveram juntas mantêm a qualidade da outra: roupa usada por alguém pode ser usada num feitiço p.e.).

²¹⁴ A plêiade de intelectuais que se debruçaram sobre o tema é muito grande. Um resumo das contribuições a respeito encontra-se em SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. op. cit.

²¹⁵ DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo : Martins Fontes, 1996. p. 35

religião em ilusões. No entanto, a religião não poderia ter sua origem na ilusão, pois a religião é um fato social e um fato social só pode ter como causa outro fenômeno social.

A religião, enquanto um sentimento de transcendência em relação ao homem, algo que lhe é superior e que ele não pode controlar, é um sentimento verdadeiro.

A sociedade, enquanto síntese dos indivíduos, tem sua contrapartida na religião, categoria que, tal como a sociedade, transcende os indivíduos. O indivíduo, ao reconhecer as forças religiosas que atuam sobre ele, na verdade está reconhecendo, em última instância, as forças da própria sociedade. Enquanto fonte da moral, a religião cria a síntese necessária entre os interesses individuais, produzindo a coesão social. Os seres espirituais, nesse sentido, são representações das forças da sociedade.

Ao contrário do marxismo, que interpreta o fenômeno religioso enquanto um simples desdobramento ideológico da infra-estrutura social, Durkheim entende a religião enquanto um substrato da vida social, pois é o sagrado que funda, a partir da coesão instituída, o fato social. O sagrado funda a sociedade, a qual exerce seu poder coercitivo sobre cada um de seus integrantes, os indivíduos. Neste sentido, o plano individual se articula com o profano da mesma maneira que o plano coletivo com o sagrado.

Contemporâneo de Durkheim, Max Weber vai se distinguir dele e de seus antecessores por não buscar, na análise das religiões, a essência comum a todas.

Para Weber, a realidade social é composta por esferas: religiosa, política, econômica, erótica etc. Cada esfera tem a sua dinâmica própria, que se relaciona com as demais, porém não as determina mecanicamente, em oposição ao modelo marxista. A comunicação entre as esferas dá-se por intermédio dos indivíduos, os quais compartilham das várias esferas.

Ele nega, por um lado, a busca de uma essência comum às religiões e, por outro, o determinismo de uma esfera social sobre outra. Sua análise se debruça sobre

²¹⁶ Editado, pela primeira vez, em 1912.

as especificidades de cada religião. A religião e as demais esferas de atuação social são analisadas sem se recorrer a modelos de interpretação pré-estabelecidos. Apesar disso, ele entende que, para a análise das religiões, é preciso considerá-las a partir de alguns elementos mínimos, entendidos como universais, o Carisma e a crença no Espírito. São esses elementos que, ao serem concebidos socialmente, garantem a presença do mago, do profeta ou do sacerdote, considerados como profissionais da religião, manipuladores da esfera sagrada.

Para ele, as diferenciações entre os vários profissionais religiosos refletem uma relação de poder, de dominantes e dominados. Enquanto a magia nada mais é que uma religião dominada, a religião sacerdotal é a dominante, constituindo-se enquanto legítima detentora da salvação. É ela que, para afirmar sua legitimidade, desqualifica sua antecessora, a magia. O profetismo, neste esquema, é o ponto de contestação à religião dominante. Os três profissionais da religião aludidos, contudo, só podem se articular em relação a uma quarta categoria, a dos leigos, ou seja, os clientes. Em linhas gerais, esta é a configuração do campo religioso para Max Weber.²¹⁷

Além dos teóricos descritos, diversos outros contribuíram para a formação da “frente de pesquisa”²¹⁸ orientada para o estudo das religiões. Entre os que se tornaram, mais ou menos, referenciais teóricos para os estudos contemporâneos, destacam-se, além dos supracitados, P. Berger,²¹⁹ G. Gurvitch,²²⁰ Evans-Pritchard,²²¹

²¹⁷ Entre as várias obras de Max Weber, destaca-se, por suas considerações teóricas, *“Economia e Sociedade”*. No capítulo *“Sociologia da Religião”*, discute diversas problemáticas inerentes ao campo religioso, tais como a questão do profetismo, da teodicéia, do mercado religioso etc. Na obra *“A ética protestante e o espírito do capitalismo”*, discute, no interior da Reforma, a racionalização do campo religioso em correlação com o desenvolvimento do capitalismo no Ocidente.

²¹⁸ Frente de pesquisa, aqui, corresponde a uma parcela da “comunidade científica” especializada em um determinado campo. Para Thomas Kuhn, entretanto, *“uma comunidade científica é formada pelos praticantes de uma especialidade científica. Estes foram submetidos a uma iniciação profissional e a uma educação similares, numa extensão sem paralelos na maioria das outras disciplinas”*. Vide: KUHN, Thomas S. op. cit., p. 220

²¹⁹ BERGER, P. **O dossel sagrado : elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo : Paulinas, 1984.

²²⁰ GURVITCH, G. **La vocation actuelle de la sociologie II**. Paris : PUF, 1963.

²²¹ EVANS-PRITCHARD, E. **Antropologia social da religião**. Rio de Janeiro : Campus, 1978.

M. Eliade,²²² E. Troeltsch,²²³ R. Otto,²²⁴ G. Vanderleeuw,²²⁵ P. Bourdieu,²²⁶ entre outros.

No Brasil, entre o final do século XIX e o começo do XX, começaram a aparecer os estudos religiosos de cunho científico.

Se Nina Rodrigues, médico, foi o primeiro a abordar a problemática relativa às Religiões Afro-brasileiras a partir de perspectivas científicas, depois dele e até hoje centenas de pesquisadores se devotaram e se devotam ao estudo de inúmeras religiões presentes no país.²²⁷

Nas primeiras décadas do século XX destacam-se os estudos sobre as “Religiões Afro-brasileiras”, nos quais está envolvida a busca de um caráter sobre a formação do “povo” e da “cultura” brasileiros ou, mais precisamente, a busca de uma identidade nacional.

No caso de Nina Rodrigues, a questão racial e a questão cultural aparecem intimamente imbricadas.²²⁸ Na análise de Mariza Correa sobre a “escola Nina Rodrigues”, *“a raça é assim o elemento crucial de seu julgamento a respeito da debilidade, física e mental, da população brasileira e, finalmente, de sua debilidade*

²²² ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo : Martins Fontes, 1996., e outras.

²²³ TROELTSCH, E. Igrejas e seitas. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 14/3 – ISER/CER, 1987.

²²⁴ OTTO, R. **O sagrado**. São Bernardo do Campo : Imprensa Metodista, 1974.

²²⁵ VANDERLEEUEW, G. **La religion dans son essence et ses manifestations, phénoménologie de la religion**. 2.ed. Paris : S.N., 1970.

²²⁶ BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. op. cit.

²²⁷ No item “Fontes” estão arrolados os livros e teses que compõem o espectro dos trabalhos voltados para a análise da temática no Brasil.

²²⁸ O conceito de animismo utilizado por Nina Rodrigues é retirado, sobretudo, de Edward B. Tylor, autor bastante citado pelo pesquisador brasileiro. Em *“O animismo fetichista dos negros baianos”*, estuda, na Bahia, as manifestações religiosas de origem africana, em fins do século XIX. Seu trabalho é baseado em observações, estudos de casos e acompanhamento de praticantes enquanto médico. Partindo de uma concepção evolucionista, reconhece, tal como Augusto Comte, o monoteísmo como fase superior da religião, sendo o politeísmo uma fase de transição do fetichismo primitivo para o monoteísmo. Trata-se de uma concepção psicológica. A capacidade ou incapacidade mental congênita e pautada na raça são os fatores decisivos da prática religiosa (a religião do indivíduo, neste sentido, torna-se um meio de diagnosticar o seu estágio mental). Uma das características mais marcantes das religiões estudadas por ele, Afro-brasileiras, é o transe, ou “estado de santo”. Considerado, com base em Pierre Janet, como sonambulismo histórico, o transe foi concebido como evidência da insuficiência intelectual dos negros e mestiços, praticantes majoritários, nessa época, das Religiões Afro-brasileiras.

cultural”.²²⁹ Com efeito, os trabalhos do autor citado refletem as preocupações dos autores europeus que abraçaram as concepções “*racialistas*”.²³⁰

Suas análises procuravam, basicamente, estabelecer a diferença entre as raças e a condenação da mestiçagem, física ou cultural. Para Lilia Moritz Schwarcz, em “*Os africanos no Brasil*”, ele pretendia “*fazer nesse livro um grande inventário das populações negras residentes no país, para que se pudessem perceber diferenças e hierarquias entre os próprios grupos negros africanos. Os grupos negros, por sua vez, eram considerados em seu conjunto – e em nome da ‘imparcialidade da ciência’ – um impedimento à civilização branca, ou melhor, ‘um dos fatores de nossa inferioridade como povo’*”.²³¹ Impedimento decorrente da mestiçagem que, para ele, era fator de degenerescência, quando não física, cultural. Ou seja “*a questão centrava-se na ‘inexistência de uniformidade étnica’ e no extremado processo de cruzamento no país*”.²³²

O determinismo das concepções “*social-darwinistas*”, de caráter eminentemente “*racialista*”, ao ser utilizado no enfoque realizado sobre a mestiçagem, assim como sobre o sincretismo, levaram-no a conceber o futuro do “povo” e da “cultura” brasileiros com um extremado pessimismo. Não havia espaço para o imponderável: a história estava traçada e a liberdade, no tocante à “*evolução*” da sociedade brasileira, não passava de uma ilusão.²³³

Foi com base em tais concepções que se iniciaram os estudos sobre as Religiões Afro-brasileiras. Estava sendo elaborado, em solo nacional, um paradigma e, tão logo ele se estabeleceu, sendo evidentemente re-elaborado sob outros moldes por seus “*discípulos*”,²³⁴ formou-se o campo dos estudos sobre a temática.

²²⁹ CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade : a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil**. Bragança Paulista : EDUSF, 1998., p. 190.

²³⁰ Sobre os conceitos de “*racismo*” e “*racialismo*”, vide TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros : a reflexão francesa sobre a diversidade humana**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1993.

²³¹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo : Companhia das Letras, 1993. p. 208.

²³² *Ibid.*, p. 209.

²³³ Cf. CORRÊA, Mariza. *op. cit.*

²³⁴ Sobre a “*Escola Nina Rodrigues*”, vide CORRÊA, Mariza. *op. cit.* Ao mencionarmos a elaboração de um paradigma, não estamos nos referindo à criação, por cientistas brasileiros, de modelos explicativos do

As concepções que se seguiram, não só sobre as Religiões Afro-brasileiras, como também sobre outras manifestações religiosas, representam um percurso marcado por continuidades e rupturas nas estruturas de análise, nas concepções envolvidas, nas preocupações e enfoques empreendidos, cada qual formando um núcleo de pesquisadores.²³⁵

No decorrer da formação das “frentes de pesquisa” sobre a temática tornou-se notória a exclusão, em definitivo, de posturas “racialistas”, surgindo em seu lugar outras, consoante as necessidades e os postulados teóricos abraçados pelos pesquisadores envolvidos.

4. A Bibliografia : balanço da produção científica

Como o objetivo deste capítulo foi elaborar um balanço sobre a produção científica sobre o tema, algumas questões foram levantadas. Sem se prender à análise interna das obras constituintes das Fontes,²³⁶ procurou-se estabelecer, de uma forma confiável, o volume da produção, destacando, ao longo da periodização proposta,²³⁷ quais religiões mereceram maior atenção da comunidade científica, em

fenômeno religioso, mas da re-elaboração, em solo nacional, de perspectivas em voga no exterior. Dito de outro modo, o termo paradigma aqui se refere à fundação, em solo nacional, de uma frente de pesquisa no interior, sobretudo, das ciências humanas. A frente de pesquisa, ao ser formada, passa a gozar do reconhecimento dos pares que a compõem (em geral de cientistas de disciplinas que passaram a se dedicar à problemática). O reconhecimento dos pares, portanto, garante o estatuto de ciência às abordagens feitas sobre o novo objeto de estudo (religiões). Um dos corolários desse processo é a criação de novas disciplinas. Neste caso, o exemplo mais conhecido é a existência, em algumas universidades, da especialização “Ciência da Religião”, que forma pesquisadores em seus cursos de graduação e pós-graduação.

²³⁵ Roger Bastide, na introdução da obra “**As religiões africanas no Brasil : contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. São Paulo : Pioneira, 1971. V.1”, faz um comentário crítico aos referenciais teóricos que balizaram os primeiros estudos sobre a religião no Brasil. Destacam-se, no tocante às contribuições brasileiras aos estudos sobre Religiões Afro-brasileiras, sobretudo pela posição de vanguarda que ocupam, o próprio Nina Rodrigues, Arthur Ramos, René Ribeiro, Manuel Querino, Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes e Vicente C. A. Lima. Nas Fontes desta dissertação, pode-se acompanhar, ano a ano, as contribuições dos diversos autores, do início ao final do século XX.

²³⁶ A análise interna das Fontes, em extensão e profundidade, merece um ou mais projetos especificamente voltados para esse fim. Neste sentido, a presente organização histórica da produção científica, na forma de um balanço geral sobre as religiões estudadas no período, pode facilitar futuros interessados por uma análise interna das obras.

²³⁷ A periodização estabelecida inicia-se em 1900 (data da publicação, na forma de livro, da obra “O animismo fetichista dos negros baianos”, de Nina Rodrigues) e termina em 2000. A obra de Nina Rodrigues saiu antes, entre 1896 e 1897, na forma de artigos publicados na “*Revista Brasileira*”.

quais períodos e por quais razões. Em segundo lugar, no que se refere à produção científica no interior das instituições de pesquisa – as universidades, procurou-se determinar quais se sobressaíram em termos quantitativos, bem como se houve predileção, em seu interior, por algum grupo religioso em especial.

As Fontes foram levantadas a partir de catálogos físicos e eletrônicos de universidades públicas e particulares, sendo organizada sob os princípios da Bibliometria.²³⁸ O termo “Bibliometria” foi cunhado pela primeira por Paul Otlet, em 1934. Segundo o autor, “*A Bibliometria será a parte definida da Bibliografia que se ocupa da medida ou da quantidade aplicada ao livro.*”²³⁹ No entanto, o termo acabou sendo consagrado por Alan Pritchard, em 1969, designando “*o tratamento quantitativo das propriedades e comportamento dos textos registrados*”.²⁴⁰

Num universo composto por 574 obras produzidas com rigor científico, o seu estudo estatístico foi capaz de revelar as “frentes de pesquisa”²⁴¹ formadas em torno do campo das religiões não Católicas. Tais frentes de pesquisa são reveladoras dos “lugares” da produção erudita voltada para a temática, sobretudo a partir dos anos setenta, quando se constituíram os primeiros programas de pós-graduação nas universidades.

Detectou-se, dessa forma, quais os grupos religiosos mereceram maior atenção dos pesquisadores, quais as instituições se envolveram com a temática, bem como as lacunas existentes no interior da produção geral.

²³⁸ Em “*Ciência da informação*”, periódico editado pelo IBICT, existem vários artigos sobre o conceito de Bibliometria, assim como sobre suas aplicações. Os artigos consultados e utilizados neste projeto encontram-se arrolados na “Bibliografia”.

²³⁹ Citado em FONSECA, Edson Nery (org.). **Bibliometria : teoria e prática**. São Paulo : Cultrix, 1986., p. 20.

²⁴⁰ Cf. RODRIGUES, Maria da Paz Lins. **Citações nas dissertações de mestrado em ciência da informação**. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 35-45, 1982., p 36.

²⁴¹ As frentes de pesquisa em questão foram divididas em quatro, a saber, “Religiões Evangélicas”, “Espiritismo Kardecista”, “Religiões Afro-brasileiras” e “Outras Religiões”. Trata-se de uma divisão arbitrária, cujo único propósito foi o de se desenhar o grau de envolvimento dos pesquisadores por cada grupo de religiões. Não é raro que pesquisadores se interessem por mais de um grupo religioso, como pode ser constatado analisando-se as Fontes.

A documentação constituinte das Fontes foi constituída de livros publicados e teses defendidas por estudiosos sobre a temática entre 1900 e 2000. Foram relacionadas 574 obras. Dessas, 288 são livros e 286 são teses (dissertações de mestrado, teses de doutorado e de livre docência).²⁴²

O levantamento bibliográfico inicial teve por objetivo determinar a documentação, ou o conjunto de obras a ser computada. Este procedimento resultou da necessidade de se delimitar o número de obras que compreenderiam a documentação básica a ser processada estatisticamente.

No caso de livros, foram incluídas no banco de dados as 1as. edições de cada obra.²⁴³ Não foram computadas as vezes em que ela teve novas edições. Desta forma facilitou-se o procedimento estatístico, uma vez que cada trabalho (livros e teses) recebeu um único número de registro.

A “moda” estatística teve três variáveis: 1) grupo religioso estudado; 2) data; e 3) instituição (no caso das teses). De acordo com as flutuações em que o “grupo religioso” se apresentou no interior da linha cronológica cobrindo toda a periodização, detectou-se quais grupos religiosos mereceram maior atenção e em quais épocas. No tocante às teses, o mesmo procedimento foi efetuado. No entanto, além dos fatores “data” e “grupo religioso”, determinou-se quais universidades mais se envolveram com tais estudos.

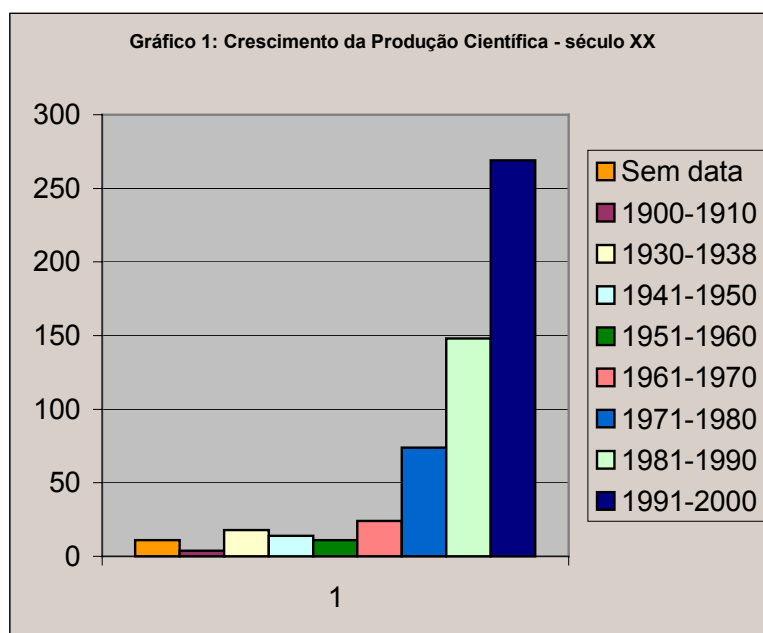
²⁴² Não foram incluídos artigos de periódicos e “papers” de congressos pelas seguintes razões. Em primeiro lugar devido à “dispersão” que ocorre na produção científica em títulos de periódicos de disciplinas distintas. Além disso, o surgimento de periódicos especializados na temática é muito recente, assim como o de congressos, o que comprometeria metodologicamente as pesquisas. Por fim, considerou-se que os livros e as teses correspondem a uma base mais “sólida”, cujo rigor teórico e extensão das análises se ajustam mais aos objetivos deste trabalho.

²⁴³ Ou, quando não encontrada em catálogos, a edição mais antiga.

Evolução da Produção Científica

Os números relativos à proporcionalidade entre cada religião estudada, entre os períodos e, por fim, entre as instituições científicas que se dedicaram a tais estudos revelaram algumas tendências:

Se considerarmos a produção no seu conjunto (livros e teses), notaremos que é a partir dos anos trinta que se acentua a preocupação relativa à temática, a qual permanece estável daí até o início dos anos setenta. Nessa década a produção é três vezes superior à década anterior. Na seguinte ela é quase duas vezes a dos anos setenta. Já nos anos noventa nota-se igualmente um crescimento significativo da produção, representando quase o dobro da década dos oitenta:



Das dezoito obras editadas nos anos trinta, doze são sobre Religiões Afro-brasileiras, sendo que no período que vai de 1900 a 1940 a produção concentra-se no Nordeste, com destaque para Salvador e Recife, em estudos efetuados sobre o Candomblé e o Xangô. Os trabalhos de Nina Rodrigues e de sua “escola” ocupam lugar de destaque pela precedência e pelas contribuições originais de seus “discípulos”, sobretudo os de Arthur Ramos.

Nos anos cinquenta, entretanto, o Sudeste passa a contribuir, em pé de igualdade, com a produção antes eminentemente nordestina. Na década anterior Roger Bastide já havia publicado suas primeiras obras sobre a temática.

A partir dos anos sessenta o Sudeste passa a liderar a produção científica, sobretudo no eixo Rio-São Paulo. No entanto, é nos anos setenta que a produção aumenta significativamente de volume, sendo que as Religiões Evangélicas começam a se destacar em meio à produção geral, tendo sido objeto de oito estudos, o dobro de tudo o que fora produzido sobre elas até então.

Nos anos oitenta o crescimento da produção foi geral, crescimento não interrompido na última década do século. Nestas duas últimas décadas todos os quatro “grupos religiosos” referidos foram contemplados pelo incremento da produção científica:

Quadro 1: Distribuição da produção em livros e teses por datas em cada grupo religioso

Religiões Evangélicas	Espiritismo Kardecista	Religiões Afro-brasileiras	Outras Religiões	Diversas
1906: 1	Sem data: 1	Sem data: 10	1967: 1	1904: 1
1930: 1	1910: 1	1900: 1	1974-1978: 4	1932-1938: 4
1967-1970: 3	1931: 1	1932-1938: 12	1981-1990: 9	1949-1950: 2
1972-1979: 8	1961: 1	1941-1950: 12	1991-2000: 35	1961-1970: 2
1981-1990: 37	1982-1990: 6	1952-1960: 11		1973-1980: 2
1991-2000: 88	1991-2000: 17	1961-1970: 18		1982-1990: 7
		1971-1980: 60		1991-2000: 23
		1981-1990: 89		
		1991-2000: 106		
Total: 138	Total: 27	Total: 319	Total: 49	Total: 41

O aumento significativo da produção científica a partir dos anos setenta coincide com a criação dos programas de pós-graduação nas universidades.²⁴⁴ A produção científica, fundamento da titulação em níveis de mestrado e doutorado, foi dinamizada desde então. Se nos anos sessenta as teses se limitam a 3, nos anos setenta, com a criação dos programas referidos, elas sobem a 29. Nessa década, das universidades que mais se dedicaram a pesquisas sobre religiosidade, a UMESP e a PUC-SP ainda não tinham contribuído com nenhuma tese. Nos anos oitenta, quando essas duas universidades passaram a contribuir com trabalhos a respeito, a produção geral de teses passou a 67, chegando a 184 nos anos noventa.

Dessa produção, correspondente ao conjunto das universidades brasileiras e estrangeiras, cinco delas se destacam. São elas, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, a Universidade Federal do Rio de Janeiro UFRJ, a Universidade Metodista de São Paulo UMESP, a Universidade de Campinas UNICAMP e a Universidade de São Paulo USP, todas elas pertencentes ao eixo Rio-São Paulo. No quadro a seguir tem-se uma visão de conjunto da produção científica sobre a temática no interior das universidades.

Quadro 2: Distribuição da produção em teses por datas em cada grupo religioso

Religiões Evangélicas	Espiritismo Kardecista	Religiões Afro-brasileiras	Outras Religiões	Diversas
1967: 1 1972-1979: 7 1981-1990: 28 1991-2000: 80	1982: 1 1988: 1 1991-2000: 11	Sem Data: 3 1970: 1 1971-1980: 19 1981-1990: 29 1991-2000: 52	1967: 1 1974-1978: 3 1983-1990: 6 1991-2000: 25	1988: 1 1990: 1 1991-2000: 16
Total: 116	Total: 13	Total: 104	Total: 35	Total: 18

²⁴⁴ Cf. FICO, Carlos, POLITO, Ronald. **A historiografia brasileira nos últimos 20 anos – tentativa de avaliação crítica.** In: MALERBA, Jurandir (org.). **A velha história: teoria, método e historiografia.** [S.l.]: Papyrus, [s.d.]; e **Dissertações e teses em sociologia na USP : 1945-1996.** *Revista Plural*, São Paulo, n. especial, 1^o semestre de 1997.

Por exemplo, percebe-se com clareza que o aumento da produção relativa às Religiões Evangélicas ocorreu basicamente a partir da esfera universitária, em particular da Universidade Metodista, com 90% de sua produção voltada para esse grupo religioso:

Quadro 3: Produção nas universidades por grupos religiosos

PUC/SP	UFRJ	UMESP	UNICAMP	USP	Outras	Total
P: 17	P: 11	P: 53	P: 9	P: 12	P: 14	P: 116
E: 5	E: 3	E: 1	E: 0	E: 4	E: 0	E: 13
A: 20	A: 23	A: 1	A: 7	A: 26	A: 27	A: 104
O: 6	O: 9	O: 2	O: 2	O: 6	O: 10	O: 35
D: 3	D: 4	D: 2	D: 4	D: 5	D: 0	D: 18
Total: 51	Total: 50	Total: 59	Total: 22	Total: 53	Total: 51	Total: 286

[Sendo P: Religiões Evangélicas; E: Espiritismo Kardecista; A: Religiões Afro-brasileiras; O: Outras Religiões; D: Diversas (mais de um grupo religioso estudado)]

Se, contudo, excetuarmos a Universidade Metodista, a produção universitária sobre Religiões Evangélicas cai de 116 para 62 obras, representando pouco mais da metade da produção universitária sobre Religiões Afro-brasileiras. Nestas condições, no cômputo geral elas representariam cerca de 28% da produção, ao passo que as Religiões Afro-brasileiras representariam cerca de 45%.

Como a produção universitária deu-se, sobretudo, nas 3 últimas décadas do século XX, explica-se o enorme crescimento geral da produção científica sobre o tema nessas décadas. Ou seja, acompanhando a crescente produção de teses, a produção científica em livros também cresceu significativamente:

Quadro 4: Distribuição da produção em livros por datas em cada grupo religioso

Religiões Evangélicas	Espiritismo Kardecista	Religiões Afro-brasileiras	Outras Religiões	Diversas
1906: 1 1930: 1 1967-1970: 2 1973: 1 1981-1990: 9 1994-2000: 8	Sem data: 1 1910: 1 1931: 1 1961: 1 1982-1985: 4 1991-1997: 6	Sem data: 7 1900: 1 1932-1938: 12 1941-1950: 12 1952-1960: 11 1961-1970: 17 1971-1980: 41 1981-1990: 60 1991-2000: 54	1977: 1 1981: 1 1984: 1 1990: 1 1992-2000: 10	1904: 1 1932-1938: 4 1949-1950: 2 1961-1970: 2 1973-1980: 2 1982-1987: 5 1991-1997: 7
Total: 22	Total: 14	Total: 215	Total: 14	Total: 23

A relativa estabilidade da produção geral de livros até os anos sessenta altera-se a partir dos anos setenta e, sobretudo nos anos oitenta e noventa, ocorre um crescimento significativo. De um total de 288 livros computados, cerca de 74% deles foram editados nas três últimas décadas. Os fatores responsáveis por esse incremento podem ser buscados no crescimento do mercado editorial e no interesse do público pela temática. No entanto, acima desses fatores, há que se considerar este aumento enquanto reflexo da enorme produção intelectual nos meios universitários. Muitos livros publicados o foram por pesquisadores pertencentes às instituições universitárias referidas e a outras (vide Fontes).

Na verdade, o grande aumento geral é devido, sobretudo, à crescente produção no interior das universidades, quando da criação dos programas de pós-graduação no início da década dos setenta e, mais tarde, de sua consolidação, nos anos oitenta. Por outro lado, a distribuição dessa produção por instituições (cf. Quadro 3) se explica pela organização mais ou menos antiga dos programas em cada universidade, bem como pela sua continuidade ou não desde a sua criação.

O crescimento da produção científica no interior das universidades pode ser analisado com base em três fatores que se complementam. O primeiro relaciona-se com a questão da tradição. As condições para novas pesquisas originam-se, neste

sentido, pela presença de um corpo docente composto por estudiosos do tema. Essa tradição, no Brasil, teve como precursores os cientistas interessados pelas Religiões Afro-brasileiras.

Por outro lado, o segundo fator relativo ao crescimento das pesquisas relaciona-se com a criação dos programas de pós-graduação nas universidades. Neste momento, a partir dos anos setenta, o crescimento da produção científica tornou-se expressivo, pois novos pesquisadores surgiram das bancas de mestrado e doutorado.

Quanto ao terceiro fator, coincidente com a formação dos programas de pós-graduação, ele se refere à disseminação de novas crenças religiosas, bem como ao crescimento do número de seus adeptos (destacando-se as Evangélicas), em detrimento do Catolicismo romano.²⁴⁵

Por essa última razão, o interesse pelo tema cresceu dentro e fora do âmbito acadêmico, fomentando, inclusive, a produção de livros sobre a temática, que passou a crescer paralelamente ao crescimento da produção universitária, como pode ser observado no quadro a seguir:

Quadro 5: Produção Comparada

LIVROS	TESES
Sem data: 8	Sem data: 3
1900-1910: 4
1930-1938: 18
1941-1950: 14
1951-1960: 11
1961-1970: 22	1967-1970: 3
1971-1980: 45	1971-1980: 29
1981-1990: 81	1981-1990: 67
1991-2000: 85	1991-2000: 184
Total: 288	Total: 286

²⁴⁵ O êxodo rural e a conseqüente urbanização, principalmente do Sudeste que se industrializava, trouxe consigo mudanças sócio-culturais significativas. Dentre elas destaca-se a expansão de novas seitas religiosas Pentecostais, bem como de cultos Afro-brasileiros. Aliado a este fator, a disseminação de novos valores filosóficos e religiosos pela Contracultura tornaria ainda mais complexa a configuração religiosa brasileira a

Ou seja, a cada ano os programas de pós-graduação formam novos pesquisadores interessados pela temática. Além disso, as condições sociais, culturais e políticas ensejam a proliferação de novas religiões e filosofias religiosas, com a conseqüente migração de adeptos de religiões mais antigas para outras, mais novas.

Em função, pois, de tais condições, é de se supor que a produção acadêmica, de livros científicos e de obras de divulgação está longe de ser interrompida. Pelo contrário, como se percebe pela evolução dessa produção nas três últimas décadas, a tendência geral é de crescimento.

No entanto, num universo composto por 574 obras²⁴⁶ ao longo de todo o período, a produção científica não se distribuiu uniformemente entre todos os grupos religiosos. Desse total, foram escritas 138 obras sobre Religiões Evangélicas, 27 obras sobre Espiritismo Kardecista, 319 obras sobre Religiões Afro-brasileiras, 49 obras sobre Outras Religiões e 41 obras sobre mais de um grupo religioso ao mesmo tempo.

Nota-se a expressiva preponderância para os estudos relacionados às Religiões Afro-brasileiras, cujo total corresponde a mais da metade da produção total sobre a temática, seguida pelos estudos sobre as Religiões Evangélicas (cf Quadro 1).

A seguir serão aventadas algumas hipóteses para se explicar a predominância de estudos de alguns grupos em detrimento de outros.

Religiões Afro-brasileiras

partir dos anos setenta. O crescimento dos estudos sobre tais religiões, portanto, está diretamente relacionado com os estudos sobre as transformações operadas na sociedade como um todo.

²⁴⁶ 11 das quais, entretanto, não tiveram suas datas de publicação encontradas, ficando fora da estatística.

A predominância dos estudos sobre as Religiões Afro-brasileiras não se explica pelo número de seus adeptos,²⁴⁷ cujo montante foi sempre muito pequeno, de acordo com o Anuário Estatístico do IBGE. É claro que, por se tratar de religiões com fundo mágico, uma grande quantidade de adeptos de outros credos, principalmente o Católico, eventualmente passa pelas mãos dos seus sacerdotes, nos quais busca conselhos oraculares ou a solução de problemas através de passes, na Umbanda, ou do ebó, no Candomblé. No entanto, outras razões podem ser aventadas para se explicar a predominância de tais estudos.

A primeira delas refere-se à tradição de estudos iniciada no início do século XX, no interior da qual formaram-se e formam-se pesquisadores interessados pelo tema. Ou seja, devido à sua precedência, a frente de pesquisa orientada para o estudo das Religiões Afro-brasileiras ocupa uma posição privilegiada no interior das instituições de pesquisa, corroborando as perspectivas aventadas por Pierre Bourdieu e De Certeau²⁴⁸ sobre a questão do “lugar” enquanto determinante fundamental na consecução de projetos.

Por outro lado, a precedência dos estudos sobre as Religiões Afro-brasileiras, bem como a tradição de estudos decorrente, devem-se às peculiaridades de tais religiões. São religiões que, mais que quaisquer outras existentes no Brasil, surgiram do entrecruzamento racial e cultural de povos distintos, espelhando em seu interior questões relativas à identidade nacional brasileira.

A questão racial, a princípio sob a perspectiva “social-darwinista” de um Nina Rodrigues, p.e., e mais tarde sob a perspectiva da afirmação do negro na sociedade brasileira, balizou boa parte da produção científica. Por outro lado, tendo sido, pelo menos nas primeiras décadas do século XX, estigmatizadas pelo seu conteúdo mágico, atraíram pesquisadores interessados em debelar os preconceitos a seu respeito. Neste sentido ainda, por serem religiões que contam com uma grande parcela de seus adeptos constituída por pessoas de baixa renda, as questões sociais

²⁴⁷ 1,3% da população brasileira nos anos noventa. Cf. PIERUCCI, Antônio Flavio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. op. cit., p. 216.

refletidas no interior de suas práticas tornaram-nas, mais uma vez, portadoras de um conteúdo singular para estudos sob as mais diversas perspectivas sociológicas.

Além de todas essas razões, contudo, há uma que as precede e determina. Trata-se do conteúdo simbólico e pragmático de tais religiões, cuja riqueza inspira os cientistas a empreenderem pesquisas sob os mais diversos enfoques. Pesquisas que se avolumam ano a ano sem, todavia, esgotarem o manancial de “problemas” que surgem à medida que os terreiros se multiplicam, muitos dos quais incorporando novas modalidades de acesso ao sagrado. À Umbanda que, desde os anos 30, integra concepções Afro-brasileiras e Kardecistas, sucedem-se movimentos no sentido inverso, de africanização dos rituais.

Tratam-se, pois, de religiões cuja vitalidade e dinamismo ainda não foram controlados no interior de dogmas que se instalam, geralmente, pela codificação escrita de seus credos e práticas, bem como pela sua institucionalização e hierarquização. A transmissão do conhecimento sagrado, no interior das Religiões Afro-brasileiras, está longe de perder seu caráter oral, sendo religiões eminentemente iniciáticas.

Eis por que, a cada ano, surgem diversos estudos sobre a mitologia dos orixás, o sacerdócio, o transe, a organização dos terreiros etc., tudo enriquecido por novíssimas pesquisas etnográficas, antropológicas, psicológicas, históricas e sociais.

Em suma, as Religiões Afro-brasileiras, por suas características distintivas, possibilitaram e ainda possibilitam estudos sob os mais variados enfoques, sejam eles culturais, étnico-raciais, sociais, da identidade nacional ou outros. A partir dessas possibilidades, nasceu e se consolidou uma frente de pesquisa que se estabeleceu, a princípio, no Nordeste, espalhando-se em seguida pelo resto do país.

Atualmente tal frente, concentrada em universidades que contam com uma forte tradição de pesquisa, principalmente no Sudeste, se encontra em congressos e seminários, compartilhando trabalhos e condicionando, através das orientações acadêmicas, a realização de novos projetos de pesquisa sobre a temática.

²⁴⁸ Em “BOURDIEU, Pierre. op. cit.” e “CERTEAU, Michel de. op. cit.”

Por essas razões, as Religiões Afro-brasileiras ocupam o primeiro lugar entre os grupos religiosos estudados.

Religiões Evangélicas

No que se refere às Religiões Evangélicas, o súbito crescimento da produção científica, a partir dos anos setenta, sustenta-se em outras hipóteses explicativas. Ao contrário das Religiões Afro-brasileiras, que já contavam com uma tradição de pesquisa consolidada, as Religiões Evangélicas foram, até então, objeto de pouquíssimos estudos.

Este quadro altera-se justamente no período em que proliferam as Igrejas Pentecostais de Cura Divina e em que surgem, pelo final da década, as Igrejas denominadas Neopentecostais. Destacando-se das Igrejas Protestantes Históricas, até então mais expressivas, as Igrejas Pentecostais, a começar pelas predecessoras “Assembléia de Deus” e “Congregação Cristã no Brasil”, partilham de um conteúdo mágico e místico que as tornaram e as tornam altamente atrativas para uma enorme parcela de novos conversos oriundos das camadas sociais menos favorecidas da população brasileira.

No tocante a esse aspecto, as Igrejas Pentecostais de Cura Divina (Brasil para Cristo, Deus é Amor etc.) e, principalmente, as Neopentecostais (IURD, IIGD, Renascer em Cristo etc.), reformularam noções intrínsecas às doutrinas dos carismas (Dons do Espírito Santo), privilegiando seus aspectos mágico-curativos (Dom da Cura). Concomitantemente, introduziram a denominada “Teologia da Prosperidade” e, em alguns casos, restabeleceram ou reforçaram o maniqueísmo, a partir de referências bíblicas sobre a luta entre o bem e o mal, ou entre Deus e o Diabo, cuja arena privilegiada são as almas dos homens e mulheres deste mundo.

Contraopondo-se à simbologia discreta do Protestantismo Histórico, as Igrejas Pentecostais ofereceram e oferecem um rico repertório de elementos místicos e

mágicos, tornando-se opção privilegiada para um número crescente de novos conversos.

No que se refere à sua presença na sociedade brasileira, da sua condição original, muito modesta, os Evangélicos tornaram-se por demais visíveis devido ao crescimento do número de seus adeptos, sobressaindo-se os do Pentecostalismo.²⁴⁹

Não é sem razão que, a partir dos anos setenta, as pesquisas científicas sobre as Religiões Evangélicas começaram a crescer em volume. Nessa década foram tornados públicos 8 trabalhos. Já nos anos oitenta, quando o crescimento do número de adeptos do Neopentecostalismo atinge um *boom*, o mesmo ocorreu com a produção científica, que passou a contar com 37 trabalhos, atingindo 88 trabalhos nos anos noventa. O fenômeno era por demais visível e a comunidade científica não poderia se furtar a estudá-lo.

No entanto, o crescimento em si do número de conversos não explica, sozinho, o crescente volume da produção científica sobre o tema. A relação entre o crescimento do número de adeptos e o repertório simbólico de tais religiões vai chamar a atenção da comunidade científica justamente nos anos setenta, ou seja, quando se estruturam, nas universidades, os programas de pós-graduação. Destarte, a segunda razão encontra-se no grande crescimento da produção de teses no interior das universidades, também a partir dos anos setenta. De 138 trabalhos existentes sobre estas religiões, 116 são teses (cf. Quadros 1 e 2).

No interior da maioria das universidades, é claro, a preocupação relativa ao crescimento do número de adeptos no interior do Pentecostalismo e, mais ainda, do Neopentecostalismo foi, sem dúvida, o fator responsável por esse crescimento. No entanto, será uma Universidade em particular, a Metodista, por seu caráter

²⁴⁹ Os Evangélicos, em seu conjunto, representavam respectivamente, cerca de 1% da população em 1890, 2,6% em 1940, 3% em 1950, 4% em 1960, 5,1% em 1970, 7% em 1980. Cf. FUNDAÇÃO INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Anuário estatístico do Brasil*. V. 53. Rio de Janeiro : IBGE, 1993. p. 2-6. No entanto, nos anos noventa eles já correspondiam a 13,3% da população. Cf. PIERUCCI, Antônio Flavio ; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. op. cit. p. 216.

confessional,²⁵⁰ que contribuirá com a maior parte do volume de trabalhos sobre as Religiões Evangélicas, isso a partir dos anos oitenta, quando paulatinamente toma a dianteira em relação às demais. De um total de 59 teses produzidas pela UMESP (cf. Quadro 3), 53 são sobre Religiões Evangélicas, sendo que a maioria se refere ao Protestantismo Histórico: 30 teses contra 13 sobre o Pentecostalismo, 1 sobre as Paralelas à Reforma e 9 sobre o Protestantismo de uma forma geral.

Já em relação à produção global (livros e teses), de 138 obras sobre Religiões Evangélicas 55 são sobre as Históricas, 50 sobre as Pentecostais, 6 sobre as Paralelas à Reforma e 27 sobre o Protestantismo de uma forma geral.

Ou seja, fora da Universidade Metodista foram produzidos 25 trabalhos sobre Protestantismo Histórico. Por outro lado, externamente à mesma Universidade, foram produzidos 37 trabalhos sobre Pentecostalismo e Neopentecostalismo, tornando-se óbvia a preferência, pelos círculos acadêmicos não confessionais, por essa modalidade de Religião Evangélica, explicável pelas considerações feitas anteriormente sobre o caráter de suas práticas, de seus credos e pelo crescimento expressivo do número de seus adeptos, bem como pela questão da origem social dos conversos.

Espiritismo Kardecista

Quanto ao volume de trabalhos elaborados sobre o Espiritismo, ele só passou a crescer nos anos oitenta, acompanhando o crescimento geral das pesquisas sobre religiões. Das 27 obras existentes, 13 são teses, 11 das quais defendidas nos anos noventa (cf. Quadro 2). Nessa década o Espiritismo, enquanto opção de estudos por parte da comunidade científica, foi objeto de 17 trabalhos, quase o dobro de tudo o que foi produzido até então (cf. Quadro 1).

²⁵⁰ Ainda que incorporando conceitos intrínsecos às chamadas ciências sociais (sociologia e antropologia, p.e.), a maior parte das pesquisas da UMESP foi produzida a partir da especialização em “Ciência da Religião”.

Em se tratando de uma religião que, segundo estimativas, possui mais adeptos que os praticantes das Religiões Afro-brasileiras,²⁵¹ seria de estranhar o reduzido número de trabalhos científicos realizados a seu respeito. Uma hipótese explicativa para a carência de trabalhos científicos, entretanto, talvez se encontre tanto no caráter de seu credo quanto na origem de seus adeptos.

Tendo em comum com as Religiões Afro-brasileiras o fato de ser uma religião de transe, delas se afasta em dois sentidos: em primeiro lugar porque a oralidade ocupa um lugar discreto na transmissão dos seus conhecimentos, sendo privilegiada a transmissão escrita, através de um grande volume de obras teóricas e mediúnicas que devem ser lidas por seus adeptos; em segundo lugar porque, dada a primeira condição, e tendo-se em vista que o Espiritismo postula, além do seu caráter religioso, outros dois, científico e filosófico, boa parte de seus adeptos é composta por indivíduos da classe média, com acesso à educação formal, inclusive universitária.

Ou seja, o Espiritismo se distingue das Religiões Afro-brasileiras em dois aspectos entendidos aqui como fundamentais para se explicar a atração exercida por estas últimas sobre a comunidade científica: a oralidade da transmissão do saber religioso e a origem dos adeptos nas camadas sociais menos favorecidas.

É preciso frisar que a oralidade, característica das Religiões Afro-brasileiras, associada a outros fatores, preserva o dinamismo de suas doutrinas e de suas práticas, evitando a codificação de seu conteúdo sacramental, condição *sine qua non* da renovação de seus repertórios simbólicos e, portanto, de novas possibilidades de pesquisa. No caso do Espiritismo, a doutrina foi codificada, desde o seu nascimento, no século XIX, por Allan Kardec, em cujos trabalhos encontram-se os fundamentos teóricos e de prática Espírita básicos. Além disso, a estrutura federativa de sua organização no Brasil, se não determina a institucionalização de dogmas, ao menos em parte cerceia a criação de “novidades”, tornando homogêneas, em seus princípios fundamentais, as doutrinas praticadas nos centros federados.

²⁵¹ 3,5% contra 1,3% nos anos noventa. Ibid., p. 216

Por outro lado, a origem desfavorecida dos adeptos, no caso das Religiões Afro-brasileiras, por si só permite levantar diversas questões de fundo sociológico, no entrecruzamento dos aspectos étnicos-raciais, culturais, econômicos e, englobando todos, sociais. O próprio repertório simbólico dessas religiões reflete, muitas vezes, a condição social de seus adeptos, sendo o exemplo mais evidente a Umbanda, cujo panteão inclui elementos espirituais oriundos dos mais baixos segmentos sociais: preto velho (escravo), caboclo (índio), pombagira (prostituta) exu (delinqüente), entre outros. Em contraposição a tais religiões, o Espiritismo privilegia elementos simbólicos que expressam a origem de seus praticantes, geralmente das camadas sociais mais abastadas: espíritos de médicos, advogados, cientistas, escritores etc.

Por todas as razões aventadas, o Espiritismo, no que se refere às suas práticas, e ao contrário das Religiões Afro-brasileiras, é ritualmente pobre. Trata-se de uma religião que preserva, ou pelo menos tenta preservar, seu caráter “científico”, tal como preconizado por Allan Kardec. Mesmo o transe mediúnico, durante o qual se dá o contato entre vivos e mortos (entre o mundo material e o espiritual), é concebido no interior de critérios racionais, afastando-se do misticismo. Analogamente à prática científica, a prática Espírita procura seguir rigorosamente a metodologia expressa em seus manuais consagrados, sobretudo os escritos por seu fundador, Allan Kardec, evitando ao máximo o imponderável. Por essa razão, o transe, no Espiritismo, é predominantemente consciente, ao contrário do ideal de transe no Candomblé, totalmente inconsciente. Em suma, ao privilegiar os aspectos “racionais” em detrimento dos aspectos místicos, o Espiritismo se torna uma religião previsível no que se refere às suas práticas, exercendo, destarte, pouca atração sobre os pesquisadores.

Além desses fatores, um outro pode ser aventado, se compararmos o Espiritismo, desta vez, com as Religiões Evangélicas. Como já foi demonstrado, o grosso da produção acadêmica sobre tais religiões, excetuando-se os trabalhos produzidos na Universidade Metodista, refere-se ao Pentecostalismo. Quanto ao

Protestantismo Histórico, a maioria das pesquisas foi realizada justamente nessa Universidade, devido ao seu caráter confessional. Fora dessa Universidade, o Protestantismo Histórico foi objeto de apenas 25 pesquisas (livros e teses), número equivalente ao do próprio Espiritismo (27 obras).

O Espiritismo e as religiões que se incluem no Protestantismo Histórico são muito semelhantes em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar são religiões “racionalizadas”, que evitam ao máximo o misticismo e, portanto, o imponderável, obedecendo com rigor aos seus códigos norteadores. Em segundo lugar, são religiões cuja maioria dos adeptos é oriunda das camadas médias da população. Ou seja, são religiões de classe média.

Se, ao contrário do Espiritismo, as religiões do Protestantismo Histórico contam, em seu conjunto, com um número bem superior de pesquisas (55), isto se deve à grande quantidade de teses produzidas na UMESP. No caso do Espiritismo, ele não é declarado como religião confessional de nenhuma universidade com tradição em pesquisa religiosa do Brasil, não podendo, portanto, contar com um apoio institucional dessa natureza. A carência, pois, de um “lugar” (institucional) preferencial para o Espiritismo não gerou as condições, até o presente, para a consolidação de uma tradição de pesquisas em grandes proporções.

Todas essas condições podem explicar, em grande medida, o relativo desinteresse da comunidade científica por essa religião. Razão pela qual só a partir dos anos oitenta e, sobretudo, dos noventa, iniciaram-se, de fato, pesquisas em grande número sobre o tema, décadas em que estudos sobre todos os demais “grupos religiosos” também cresceram em número.

Outras Religiões

O último grupo estudado pela comunidade científica constitui-se do conjunto das demais religiões e expressões religiosas não Católicas presentes no Brasil. Sendo

religiões com reduzido número de adeptos,²⁵² não foram, senão a partir dos anos setenta, objeto de pesquisas por parte da comunidade científica.²⁵³ Nessa década foram produzidos 4 trabalhos, sendo 3 deles teses. Tanto nessa década como nas seguintes a predominância de trabalhos produzidos sobre este grupo ocorre no interior das universidades, sendo que, das 49 obras existentes, 35 são teses (cf. Quadros 1 e 2). Ou seja, o crescimento da produção científica sobre este grupo religioso ocorreu pelas mesmas razões que influíram no crescimento sobre os demais grupos: devido às transformações sociais e devido à criação, nos anos setenta, dos programas de pós-graduação, no interior dos quais se estabeleceram frentes de pesquisas orientadas para o estudo de religiões.

No entanto, a distribuição das pesquisas em relação às religiões inclusas nesse grupo não foi uniforme. A predominância coube, respectivamente, às “religiões da ayahuasca”,²⁵⁴ com 14 obras, às “religiões orientais”, com 12 e à Nova Era, com 8 trabalhos. Diversas práticas esotéricas foram objeto de 8 trabalhos no conjunto. Quanto às religiões tradicionais, como o Judaísmo e o Islamismo, elas praticamente não foram estudadas. O Judaísmo contou com 2 obras e o Islamismo com 3. Além delas, a Antroposofia e a Legião da Boa Vontade tiveram 1 trabalho escrito sobre cada uma.²⁵⁵

No cômputo geral, o pequeno número de trabalhos sobre este grupo é devido à pequena penetração de tais religiões na sociedade brasileira. São religiões com características muito heterogêneas. Tais características, talvez, expliquem o maior interesse exercido sobre a comunidade científica por umas em detrimento de outras.

No caso, por exemplo, das religiões da ayahuasca, o grande interesse suscitado sobre os pesquisadores talvez se deva ao uso, no interior de seu repertório ritual, de

²⁵² 2% nos anos noventa. Não existem estimativas seguras sobre todas as religiões pertencentes a este grupo. Ibid., p. 216

²⁵³ Com exceção de uma tese defendida na FESP sobre religiões orientais em 1967.

²⁵⁴ Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha.

²⁵⁵ É preciso salientar que foram computadas as obras que falam sobre a prática religiosa no Brasil especificamente. Neste sentido, autores que falaram, por exemplo, apenas sobre o Islamismo fora do Brasil ou que se referiram ao povo judeu e não às práticas religiosas Judaicas, não foram relacionados. A mesma regra se aplicou às obras que estudaram os Cristãos-novos.

um chá alucinógeno, a ayahuasca. Além disso, tais religiões nasceram na Amazônia, pelo contato entre indígenas e migrantes nordestinos, a partir do qual se elaborou um novo sincretismo, com base no Catolicismo popular, nas Religiões Afro-brasileiras, no esoterismo e no Espiritismo. Tais condições deram às religiões da ayahuasca um caráter singular, que as aproxima e ao mesmo tempo as afasta das demais religiões existentes no Brasil. Elas conservam, em seu repertório simbólico, elementos oriundos de outras religiões; no entanto, acima deles, a importância reservada ao uso de um alucinógeno as afasta em definitivo das demais.

A simbologia criada em torno da ayahuasca vai além dos seus efeitos alucinógenos, uma vez que a planta em si é concebida enquanto esfera do sagrado. Sua colheita, seu preparo (feitio) e sua ingestão se dão, sempre, a partir da noção de que ela se trata, não de uma simples planta com propriedades psicoativas, mas sim de uma “entidade” com poderes numinosos, daí serem concebidas como “plantas de poder”.

De “religiões da floresta”, cujos praticantes, em sua maioria, eram oriundos das camadas sociais menos favorecidas, foram, aos poucos, e em reduzidíssimo número, se estabelecendo no Sudeste, devido às adesões ocorridas por elementos portadores, desde os anos sessenta e setenta, de um repertório simbólico disseminado pela contracultura. No interior desse repertório assomam-se os conteúdos religiosos da Nova Era e o uso de alucinógenos como opção de acesso ao sagrado, cujos maiores divulgadores foram, nos EUA, Timothy Leary e Carlos Castaneda. Ou seja, de religiões de pobres, elas passaram a incluir elementos oriundos da classe média, que introduziram novas noções e novos valores aos já existentes em sua simbologia.

Em suma, pelas características aduzidas, as religiões da ayahuasca são portadoras de um repertório simbólico riquíssimo. Além disso, as condições de seu nascimento e de sua disseminação, bem como, no mesmo sentido, a diferença social existente entre seus praticantes originais e os posteriores, deram contornos

singulares a tais religiões, as quais passaram a exercer atração sobre vários pesquisadores das ciências humanas, entre os quais se destacam os antropólogos.

A despeito, pois, de seu reduzidíssimo número de praticantes, as religiões da ayahuasca atraíram a atenção dos pesquisadores devido ao seu rico repertório simbólico, ao caráter heterogêneo de seus rituais (por exemplo, a predominância de elementos oriundos das Religiões Afro-brasileiras ou do Espiritismo, no Santo Daime ou na União do Vegetal) e à diversidade de origem social de seus praticantes.

As religiões orientais ocupam a segunda posição entre as religiões desse grupo. No entanto, por “religiões orientais”, aqui, são denominadas várias crenças e filosofias religiosas, tais como o movimento Hare Krishna, o Budismo, o Zen-Budismo, o Yoga e várias religiões com origem no Japão.²⁵⁶ Excetuando-se o Budismo e o Zen-Budismo, são todas religiões novas; herdeiras, contudo, de religiões mais antigas. É o caso, por exemplo, do movimento Hare Krishna, bem como de algumas correntes de Yoga, cuja religião da qual se originaram é o Hinduísmo; é, igualmente, o caso da maioria das religiões japonesas, originadas do sincretismo, ainda no Japão, entre religiões as mais diversas, tais como Xintoísmo, Cristianismo, Budismo ou outras.

Foram duas as formas pelas quais tais religiões se introduziram no Brasil. A primeira forma, anterior no tempo, foi pela imigração, a partir das primeiras décadas do século XX, que trouxe consigo o Budismo praticado no Japão, inclusive o Zen-Budismo, bem como várias religiões criadas em solo japonês. A segunda forma, bem mais recente, a partir dos anos cinquenta e, sobretudo, dos anos sessenta e setenta, refere-se principalmente às religiões da Índia e, em menor escala, da China, e que se introduziram em meio à contracultura.

Se, no primeiro caso, as religiões em questão chegaram junto com seus praticantes, no segundo caso elas foram disseminadas, de fora para dentro, através de vários meios de divulgação e direcionadas para o público em geral e não apenas para imigrantes e seus descendentes. Seja através da edição de centenas de livros

sobre o assunto e da tradução de obras religiosas clássicas, seja pela presença de missionários, em sua maioria *swamis* e *gurus* indianos e monges budistas, tais doutrinas tornaram-se receptivas principalmente por elementos oriundos das camadas médias da população, com maior grau de instrução escolar.

Dos trabalhos efetuados sobre tais religiões, 2 teses referem-se ao Hare Krishna e 2 ao Yoga. Quando ao Budismo, existem 2 trabalhos, um deles sobre o Zen. No entanto, foram 6 os trabalhos relativos às religiões com origem no Japão.

A razão encontra-se no fato de que, por sua anterioridade, tais religiões já ocupavam um espaço menos discreto na sociedade brasileira, sendo que muitas delas, como a Perfect Liberty, a Seicho-no-ie, a Sokagakkai, entre outras, extravasaram os limites étnicos nipônicos, passando a merecer a atenção dos pesquisadores.

O movimento Hare Krishna, assim como algumas escolas de Yoga, passaram a ser estudados tendo como pano de fundo as condições de sua propagação, a contracultura. A despeito de muitas dessas religiões possuírem locais de culto, na forma de templos, centros de meditação ou outros, a sua penetração deu-se, muito mais, fora dos limites da sua institucionalização, pelo autodidatismo de praticantes com acesso a sua literatura. Tornaram-se, destarte, alvo de pesquisadores interessados em estudá-las enquanto filosofias religiosas praticadas de um modo *sui generis*.

O mesmo ocorreu com estudos efetuados sobre práticas religiosas “esotéricas” (Vale do Amanhecer, Fraternidade Eclética Espiritualista Universal e outras). Seus estudos, igualmente, levaram em consideração problemáticas intrínsecas à disseminação de uma nova forma de abordagem espiritual, que vem se estabelecendo principalmente entre as camadas médias da população, e que tem sido designada como movimento Nova Era.

²⁵⁶ Vide capítulo IV

O número crescente de trabalhos sobre o movimento Nova Era deve-se, entre outras razões, aos próprios contornos dessa religião, que passaram a desafiar os conceitos até então utilizados para o estudo de religiões.

Enquanto tendência geral, tão logo são criados os elementos básicos de uma nova religião, ela procura se institucionalizar em torno de um grupo de praticantes assíduos, os quais passam a se reunir periodicamente para seus cultos, estabelecendo-se uma coletividade de adeptos e um corpo doutrinal/ritual delimitado.

No caso da Nova Era, contudo, ocorre exatamente o inverso. Em primeiro lugar, ela não é caracterizada por um corpo doutrinal/ritual delimitado; em segundo lugar, como decorrência, não existe, na Nova Era, um local de culto ou de prática religiosa específico; por último, e como consequência geral, não se formou um grupo de praticantes irmanados pela mesma crença.

Em suma, a Nova Era, ao contrário das demais religiões, é um movimento religioso cujas doutrinas e práticas caracterizam-se pela pluralidade de opções, as quais são “abraçadas” pelos adeptos de uma forma individual e sem ligações institucionalizadas. A religião passa a ser, neste movimento, uma questão de opção individual, tanto no que concerne às escolhas quanto no que se refere às práticas. A busca espiritual, interiorizada, revela-se num discurso que é composto, as mais das vezes, por elementos simbólicos oriundos de diversas religiões e filosofias religiosas. Em relação a elas o praticante não estabelece nenhum vínculo mais profundo de “lealdade”.

Entre essas religiões e filosofias religiosas, sobressaem as que têm sua origem no Oriente, tais como o Budismo, o Zen, o Hinduísmo, o Taoísmo e as que estabelecem algum vínculo com a ecologia, tais como os xamanismos indígenas ou práticas religiosas sob o influxo de princípios psicoativos, como ocorre nas religiões da ayahuasca. Somando-se a esses elementos, diversas práticas esotéricas, mágicas, oraculares, fetichistas e outras compõem uma miríade de opções, em meio às quais os praticantes retiram alguns elementos para compor a sua própria espiritualidade.

Ou seja, o movimento Nova Era, heterogêneo por excelência, é riquíssimo de elementos simbólicos de diversas origens; além disso, ao ser “manipulado” de forma individual, não corresponde a um padrão passível de ser estudado de um modo genérico, estabelecendo-se enquanto um desafio para os pesquisadores interessados. Não se pode, por exemplo, precisar com exatidão quantos são os seus praticantes, nem quais são os contornos precisos das crenças, pois tudo se dá no nível da individualidade.

Todos os trabalhos efetuados especificamente sobre o movimento Nova Era o foram nos anos 90. Trata-se de uma década cujas discussões políticas, econômicas e sociais foram balizadas principalmente pelos conceitos de neoliberalismo, globalização, sociedade de consumo e individualismo. Pelas correlações existentes entre esses temas e o movimento Nova Era, as pesquisas até agora transformadas em livros e teses correspondem à etapa inicial de uma frente de pesquisa em formação no interior da comunidade científica. E que, provavelmente, deve realizar trabalhos em número crescente, pelas razões aventadas.

Entre as religiões incluídas neste último grupo, duas chamam a atenção pelo reduzidíssimo número de pesquisas efetuadas a seu respeito. Trata-se do Judaísmo e do Islamismo.

Dos dois trabalhos incluídos sobre o Judaísmo, um se refere a ele de uma forma geral, em livro de divulgação, com poucas informações sobre esta religião no Brasil. Apenas uma tese, de 1998, trata do assunto de forma mais específica.²⁵⁷

No caso do Islamismo, além de uma tese, de 1991, sobre o Sufismo, apenas duas obras (livros) foram incluídas nas Fontes, ambas de divulgação.²⁵⁸

Além de trabalhos efetuados sobre estas religiões de uma forma geral, ou seja, fora de seu contexto brasileiro, quase nada foi produzido até agora sobre elas. Qual seria a razão para tal carência?

²⁵⁷ Não foram incluídas obras sobre os Cristãos Novos no Brasil, as quais existem em quantidade, por não se enquadrarem nos propósitos deste trabalho. Do mesmo modo não foram incluídas as obras que tratam simplesmente do povo judeu. Vide “Introdução”.

Considerar o pequeno número de adeptos, relativos a ambas as religiões, não resolve o problema, uma vez que, por exemplo, as religiões da ayahuasca contam com um número de seguidores ainda menor e já foram objeto de 14 trabalhos científicos.

As razões, portanto, devem ser de outra ordem. A primeira hipótese refere-se às condições da penetração de tais religiões na sociedade brasileira. No caso do Judaísmo, trata-se de uma religião identificada com a noção de povo judeu; ou seja, privilegia-se, em estudos realizados, os aspectos culturais deste povo, no interior dos quais, evidentemente, as questões religiosas acabam sendo abordadas, às vezes obliquamente.

A penetração do Judaísmo (de suas doutrinas e de suas práticas) fora dos círculos étnicos judaicos é muito pequena. Estudá-lo sem se estudar, a um só tempo, o povo judeu, torna-se impraticável, assim como seria impraticável estudar as Religiões Afro-brasileiras sem se levar em conta os aspectos étnico-culturais envolvidos.

Tudo depende do enfoque escolhido. Caso seja o povo e, como um de seus aspectos, a religiosidade desse povo que é abordada, o enfoque concentra-se sobre as questões étnico-culturais. Caso seja a religião e, como é óbvio, o povo que a pratica, o enfoque é exatamente o oposto. Estuda-se, então, como no caso das Religiões Afro-brasileiras, a religião e as condições étnico-culturais de seu surgimento e disseminação. Isto praticamente não foi feito em relação ao Judaísmo.

Nem tampouco em relação ao Islamismo, cujos praticantes são, em sua maioria, imigrantes sírio-libaneses e seus descendentes no Brasil. Com relação a esta religião, as estimativas a respeito do número de seus adeptos no Brasil são muito mais generosas, em torno de um milhão e meio de praticantes.

No caso do Judaísmo, enquanto religião, costuma-se estudá-lo a partir de suas matrizes originais, no Oriente Médio, ou de seu desenvolvimento na Diáspora. Em

²⁵⁸ Existem trabalhos sobre os Malês, sobre a imigração sírio-libanesa, sobre a cultura árabe e sobre a religião Islâmica em geral, mas que não se enquadram, igualmente, nos propósitos deste trabalho.

se tratando de uma tradição religiosa cuja origem está no Velho Testamento, muitas das questões relativas à doutrina se encontram presentes no próprio Cristianismo, bem como no Islamismo. É uma religião que não oferece grandes novidades sob este aspecto. Do ponto de vista teológico, a idéia de um Deus único (monoteísmo), inaugurada pelos judeus, tornou-se doutrina comum ao Cristianismo e ao Islamismo, assim como a concepção de natureza humana e do seu destino.

A despeito disso, inúmeros aspectos a respeito das doutrinas e, sobretudo, das práticas Judaicas e Islâmicas no Brasil merecem estudos. Por mais ortodoxas que fossem suas doutrinas e práticas, e ainda que se identificassem literalmente a todas as práticas de religiosidade Judaicas ou Islâmicas ao redor do mundo,²⁵⁹ ainda assim seria conveniente estudá-las sob as cores em que se estabeleceram no Brasil.

Mesmo que fosse para identificar suas similitudes. Veja-se, neste sentido, os estudos realizados sobre as Religiões Evangélicas no Brasil. Se comungam de inúmeras semelhanças em relação às suas matrizes no exterior, nem por isso deixaram de ser identificadas as diferenças de sua práticas no Brasil. No entanto, muito pouco tem sido feito a esse respeito sobre o Judaísmo e o Islamismo.

É preciso, ainda, frisar que, assim como o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo são religiões que possuem em seu interior doutrinas divergentes, inspiradas por leituras díspares de seus textos sagrados. Portanto, seria adequado avaliar quais escolas do Judaísmo e do Islamismo estão presentes no Brasil, bem como situá-las a partir de sua introdução, considerando suas doutrinas e práticas.

Além disso, o próprio contexto político internacional, no qual Judeus, Cristãos e Muçulmanos, sobretudo no Oriente Médio, vêm se digladiando, em contraposição ao que ocorre no Brasil, onde há ainda uma certa tolerância recíproca, poderia inspirar pesquisas a respeito.

²⁵⁹ Hipótese absurda, uma vez que, tanto o Judaísmo quanto o Islamismo possuem, em seu interior, diversas “escolas”, formadas no decorrer de sua longa história.

Fica, então, a pergunta: por que existem tão poucos estudos sobre tais religiões no Brasil contemporâneo? E também a constatação: trata-se, certamente, de uma lacuna importante a ser preenchida.

Considerando-se, entretanto, o número crescente de pesquisadores interessados pela temática, é de se supor que essa lacuna não tardará a ser preenchida.

Considerações Finais.

A realização desta dissertação deu-se a partir de dois objetivos. O primeiro deles foi descrever, de forma sintética, as várias manifestações religiosas não Católicas presentes no Brasil. Com relação ao segundo, tencionou-se proceder a um balanço crítico da produção científica existente sobre tais manifestações religiosas.

As mesmas Fontes, neste sentido, serviram aos dois propósitos. Constituindo-se de livros e teses, elas a um só tempo revelaram e revelaram-se. Ou seja, revelaram, a respeito da pluralidade religiosa brasileira, suas matrizes históricas, seus condicionantes culturais e sociais, suas doutrinas e suas práticas. Além disso, em se tratando de discursos científicos, as Fontes revelaram-se, em seu conjunto, enquanto objeto de análise. Mostraram-se, neste sentido, como desdobramentos de outros condicionantes, também históricos, culturais e sociais, em meio aos quais se desenvolveram suas doutrinas e suas práticas.

No que se refere às religiões, as Fontes, em seu conjunto, constituem-se enquanto referencial para o entendimento de seu nascimento, de sua introdução no Brasil, de seu desenvolvimento, de suas doutrinas, de suas práticas e, como é óbvio, das condições culturais e sociais de seu estabelecimento e propagação.

Diversas questões, formuladas explicitamente ou não, foram respondidas pelas 574 obras até então escritas sobre a temática. Por exemplo:

Como e onde nasceram as religiões existentes no Brasil? Como se estabeleceram em solo brasileiro? Por que umas atraíram mais adeptos do que outras? Quais são suas doutrinas? Como se dão suas práticas? Tais religiões foram perseguidas pela religião dominante ou pelo Estado? Quando? Por quê? Por que esta religião possui mais adeptos oriundos das camadas médias da população? E por que esta outra, ao contrário, atrai predominantemente pessoas oriundas das camadas menos favorecidas?

Estas e outras questões, ao serem respondidas pela produção científica em pauta, permitiram-nos entender um pouco do enorme universo representado pelas religiões não Católicas presentes no Brasil.

Rompendo a unidade institucional representada pelo Catolicismo romano, inúmeras religiões, relacionadas ou não ao Cristianismo, estabeleceram-se em solo brasileiro, constituindo a atual pluralidade religiosa. De acordo com o censo demográfico,²⁵⁸ até finais do século XIX a quase totalidade da população brasileira se dizia católica. Sabe-se, contudo, que mesmo nesse século outras crenças religiosas, tais como as Afro-brasileiras, as Evangélicas e o Espiritismo tinham seus adeptos. Um século depois, contudo, o quadro se alterou significativamente. A perda, pelo Catolicismo romano, de cerca de 25% de seus fiéis, correspondeu ao nascimento e/ou ao crescimento de diversas religiões no Brasil. Os Evangélicos, em meados dos anos noventa do século XX, já eram 13,3% da população; os Espíritas, 3,5%; os praticantes das Religiões Afro-brasileiras, 1,3%; os praticantes de Outras Religiões, 2,0%; os “sem religião” correspondiam a 4,9%. Ou seja, o Catolicismo romano, no Brasil, passou a corresponder a 74,9% da população.²⁵⁹

Levando-se em consideração que as Religiões Evangélicas e as Religiões Afro-brasileiras designam, respectivamente, diversas crenças aparentadas, porém distintas, e que as Outras Religiões representam um universo gigantesco de opções religiosas, pode-se caracterizar o campo religioso brasileiro, na atualidade, como eminentemente plural.

A unidade institucional do Catolicismo, preservada durante todo o período colonial e imperial, foi aos poucos pulverizada no período republicano. Inúmeros fatores colaboraram para isso. Institucionalmente, o Brasil se definiu enquanto Estado laico a partir da República, permitindo, não sem pressões contrárias por parte da Igreja Católica Apostólica Romana, a liberdade de escolha religiosa. Religiões até então toleradas sob o regime da discricção, tornaram-se mais visíveis.

Com a imigração de homens, mulheres e idéias, novas crenças se somaram às já presentes no Brasil, sobretudo a partir do início do século XX. Com a migração

²⁵⁸ ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. v. 53. Rio de Janeiro : IBGE, 1993. p. 2-6.

²⁵⁹ Cf. PIERUCCI, Antônio Flavio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil.** op. cit., p. 216.

interna, religiões antes confinadas a regiões remotas sincretizaram-se com outras, dando ensejo a novas criações. Por fim, com a urbanização crescente e o advento da contracultura, novas modalidades religiosas acabaram por se estabelecer; ou, no caso de religiões já existentes, por se expandir, numa rapidez sem precedentes.

Refletindo essa pluralidade, em seu artigo 5^o, a Constituição de 1988 determinou:

“É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.²⁶⁰

Da mesma forma que o campo religioso brasileiro, que passou da unidade institucional para a diversidade crescente, a ciência, ao se debruçar sobre o fenômeno, também se transformou e se diversificou.

A produção científica, até os anos trinta eminentemente voltada para as Religiões Afro-brasileiras, aos poucos foi incorporando outras religiões enquanto objeto de análise. A partir dos anos setenta e, sobretudo, dos anos oitenta, diversas religiões pertencentes aos quatro grandes grupos religiosos foram contempladas pelos cientistas sob os mais diversos enfoques.

À preocupação inicial de um Nina Rodrigues a respeito da degenerescência física e cultural das raças miscigenadas, sucederam-se outras, condicionadas pela consolidação das Ciências Humanas enquanto esfera privilegiada de análise da sociedade. A fundação da Universidade de São Paulo nos anos trinta e de outras universidades posteriormente, bem como a criação, nos anos setenta, dos programas de pós-graduação, ofereceram condições para que as pesquisas se desenvolvessem dentro dos parâmetros auto-delimitados enquanto científicos.

²⁶⁰ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição : República Federativa do Brasil**. Brasília : Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

No período de um século, a partir de Nina Rodrigues aos dias atuais, consolidou-se pois uma frente de pesquisa, no interior da comunidade científica, cujo objeto de análise preferencial são as religiões.

Trata-se de uma frente de pesquisa representada por pesquisadores de diversas universidades. No entanto, ainda que todos os grupos religiosos referidos tenham sido contemplados pelas pesquisas efetuadas, houve preferências em termos quantitativos, assim como omissões.

Por exemplo, as Religiões Afro-brasileiras contam, até o presente, com cerca de 55% de tudo o que foi produzido (livros e teses) sobre as religiões em pauta. No entanto, de acordo com a pesquisa supracitada, tais religiões correspondem, no seu conjunto, a apenas 1,3% da população brasileira. Na extremidade oposta encontram-se religiões que, a despeito de sua importância histórica e social, não foram objeto de pesquisas em número relevante, como o Judaísmo e o Islamismo.

Tais discrepâncias explicam-se pelos condicionantes referidos, os quais atuam na esfera da produtividade erudita, tal como explicitado por Pierre Bourdieu.²⁶¹ A tradição e, por consequência, o “lugar” institucional interferem decisivamente na consolidação de projetos científicos.

Sob este aspecto, a frente de pesquisa em pauta não se situa enquanto uma exceção. Quando ocorrem mudanças, elas se dão devido à eclosão de um fato novo, do qual a comunidade científica não pode se furtar, sob pena de omissão. Se, por exemplo, as Religiões Evangélicas passaram a ser objeto de um número crescente de pesquisas universitárias a partir dos anos setenta, isto se deveu basicamente ao fenômeno do Neopentecostalismo.

Nos anos oitenta ocorreu um *boom* nessa produção. A responsabilidade coube, sobretudo, à Universidade Metodista UMESP, pelo seu caráter confessional. É de se notar que, no interior desta Universidade, cerca de 90% da produção científica refere-se às Religiões Evangélicas. Nela, tais religiões têm seu “lugar” garantido enquanto objeto de estudo. A tradição, pois, está garantida.

Percebe-se, pelos exemplos expostos, que a produtividade científica relativa à temática é condicionada tanto por fatores internos quanto por fatores externos. No primeiro caso, o “lugar” institucional opera no sentido da manutenção da tradição; no segundo caso, a eclosão de “fatos novos” determinam a inauguração ou a consolidação de novos interesses. Trata-se de um processo similar àquele analisado por Thomas Kuhn ao se referir à formação de novos paradigmas, os quais inauguram as “frentes de pesquisa”.

A crescente diversificação religiosa no Brasil, portanto, teve e tem seu reflexo na comunidade científica, na medida em que, sobretudo a partir dos anos oitenta, um número cada vez maior de religiões vem se tornando objeto de pesquisa.

Mesmo assim, é preciso frisar, algumas tem sido privilegiadas em detrimento de outras. Nos anos noventa, por exemplo, as “religiões vegetalistas” e a Nova Era foram objeto de cerca de duas dúzias de trabalhos, ao passo que o Judaísmo contou com dois trabalhos e o Islamismo com três.

Se o “fato novo” é, como explicitou Thomas Kuhn, propiciatório de uma quebra no interior da tradição científica, inaugurando novas tradições de pesquisa, talvez o crescente interesse da opinião pública em relação ao Islamismo, suscitado pelo atentado ao *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001, pode ter algum reflexo neste sentido.

De qualquer modo, a produção científica sobre as religiões não Católicas, em seu conjunto, vem crescendo significativamente. Se o primeiro fator não for o responsável por uma atenção maior às religiões Judaica e Islâmica, entre outras menos conhecidas, o próprio crescimento geral da produção científica acabará ajudando a preencher tais lacunas.

²⁶¹ Bourdieu, Pierre. op. cit.

Fontes e Bibliografia.

Fontes

Grupos Religiosos Estudados:

P: Protestantismo (Religiões Evangélicas)

E: Espiritismo Kardecista

A: Religiões Afro-brasileiras

O: Outras Religiões

D: Diversas (Obras sobre mais de um grupo religioso)

Data: 1ª edição ou a mais antiga.

Inst.: Universidade (no caso de livro, quando foi, anteriormente, tese)

Relação de Livros por ordem alfabética de autor

Obra	Data	Grupo	Inst.
1) Acioli, Moab Duarte. A Fala do médium e do doutor: a construção histórica do discurso médico e umbandista. Recife : [s.n.], 1990.	1990	A	
2) Aflalo, Fred. Candomblé : uma visão do mundo. São Paulo : Mandarim, 1996.	1996	A	
3) Aguiar, Roberto O. O ideal mediúnico na cidade do Recife. Pernambuco : [S.N.], 1977	1977	A	
4) Alakija, George. The Trance State in the "Candomblé". [S.L.] : [S.N.], 1977	1977	A	
5) Albino B., Marcus L. "Ide por todo mundo" : a província de São Paulo como campo de missão presbiteriana, 1869-1892. Campinas : UNICAMP, 1996.	1996	P	
6) Alcântara, Alfredo d'. Umbanda em julgamento. [S.l. : s.n.], 1949	1949	A	
7) Alves, Henrique L. Bibliografia afro-brasileira. [S.l. : s.n.], 1979	1979	A	
8) Alves, Rubem. Dogmatismo e tolerância. São Paulo : Edições Paulinas, 1982.	1982	D	
9) Alves, Rubem. Protestantismo e repressão. São Paulo : Ática, 1982.	1982	P	
10) Alzugaray, Domingo & Alzugaray, Catia. Os orixás. [S.l. : s.n.], 1985	1985	A	
11) Amorim, Deolindo. Africanismo e espiritismo. Rio de Janeiro : Mundo Espírita, 1949.	1949	D	

12) Antoniazzi, Alberto. Nem anjos nem demônios : interpretações sociológicas do Pentecostalismo. Petrópolis : Vozes, 1994.	1994	P	
13) Araia, Eduardo. Espiritismo : doutrina de fé e ciência. São Paulo : Ática, 1996.	1996	E	
14) Araujo, Vicente Ferrera de Barros Wanderley. Seitas protestantes em Pernambuco : subsídios históricos. 2.ed. Pernambuco : Typ. Do "Journal do Recife", 1906.	1906	P	
15) Arcella, Luciano. Rio Macumba. Roma : Bulzone Editore, 1980.	1980	A	
16) Arnaud, Expedito. Os índios Palikur do rio Urucaua : tradição tribal e protestantismo. Belém. Belém : Museu Paraense Emílio Goeldi, 1984.	1984	P	
17) Augras, Monique. Duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô. [S.l. : s.n.], 1983	1983	A	
18) Barretto, Maria Amália Pereira. Os voduns do Maranhão. São Luís : Fund. Cult. do Maranhão, 1977 (originalmente Tese defendida na FESP)	1977	A	
19) Barros, José Flávio Pessoa de. O segredo das folhas : sistema de classificação de vegetais no candomblé jêje-nagô do Brasil. Rio de Janeiro : Pallas/UERJ, 1993.	1993	A	
20) Barros, José Flávio Pessoa de. O banquete do rei... Olubajé : uma introdução à música sacra afro-brasileira. Rio de Janeiro : UERJ/Intercon, 1999.	1999	A	
21) Bastide, Roger. A poesia afro-brasileira. [S.l. : s.n.], 1943.	1943	A	
22) Bastide, Roger. Imagens do nordeste místico em branco e preto. [S.l. : s.n.], 1945	1945	A	
23) Bastide, Roger. Medicina e magia nos candomblés. São Paulo : Dep. de Cultura, 1950.	1950	A	
24) Bastide, Roger. Estudos afro-brasileiros. [S.l. : s.n.], 1953	1953	A	
25) Bastide, Roger. Les religions africaines au Brésil. Paris : Presses Universitaires de France, 1960. [Editado no Brasil como: Religiões africanas no Brasil : contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. [S.l. : s.n.], 1971]	1960	A	
26) Bastide, Roger. Candomblé da Bahia. [S.l. : s.n.], 1961	1961	A	
27) Bastide, Roger. Religions a-catholiques au Brésil et developpement économique et social. [S.L.] : Sonderdruck aus Band, 1970.	1970	D	
28) Bastide, Roger. Le rêve, la transe et la folie. Paris : Flammarion, 1972.	1972	A	
29) Bastide, Roger. Américas Negras: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo : DIFEL, 1974.	1974	A	
30) Bastide, Roger. Le sacré sauvage. Paris : Payot, 1975.	1975	A	

31) Bastos, Abgvar. Os cultos mágico-religiosos no Brasil : xangô, candomblé, para, macumba, cambinda, umbanda, Quimbanda, catimbó, linha de mesa, babacuê, tambor-de-mina, pajelança, tore, cabula : os aparatos, os cerimoniais, as alfaias, os feitiços. São Paulo : HUCITEC, 1979.	1979	A	
32) Beniste, José. Órun Àiyé, o encontro de dois mundos. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1997.	1997	A	
33) Beniste, José. Jogo de búzios. S.L. : S.N., 2000.	2000	A	
34) Birman, Patricia. O que é umbanda. São Paulo : Abril Cultural ; Brasiliense, 1983	1983	A	
35) Birman, Patricia. Fazer estilo criando gêneros : estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em Terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro : Dumara/UERJ, 1995.	1995	A	UERJ
36) Bolsanello, Debora Pereira. Busca do graal brasileiro : a doutrina do Santo Daime. Rio de Janeiro : Bertrand, 1995.	1995	O	
37) Botas, Paulo. Carne do sagrado edun ara. Petrópolis : Vozes/Koinoinia, 1996.	1996	A	
38) Braga, Julio Santana. Ancestralité et vie quotidienne. Strasbourg : [S.N.], 1986. (No Brasil editado como: Ancestralidade afro-brasileira. Salvador : CEAO/Ianamá, 1992.)	1986	A	
39) Braga, Julio Santana. O jogo de búzios : um estudo da adivinhação no candomblé. São Paulo : Brasiliense, 1988.	1988	A	EXT
40) Braga, Julio Santana. Na gamela do feitiço : repressão e resistência nos candomblés da Bahia. Salvador : EDUFBA, 1995.	1995	A	
41) Braga, Júlio Santana. Fuxico de candomblé. Feira de Santana : Editora UEFS, 1998.	1998	A	
42) Braga, Lourenço. Umbanda e Quimbanda : (magia branca) : (magia negra). 7. ed. Rio de Janeiro : [s.n.] , 1950.	1950	A	
43) Braga, Lourenço. Umbanda e quimbanda : unificação e purificação. Rio de Janeiro : Spiker, 1961.	1961	A	
44) Braga, Reginaldo Gil. Batuque Jêje-ijexá em Porto Alegre : a música no culto dos orixás. Porto Alegre : FUMPROARTZ, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.	1998	A	
45) Bramly, Serge. Macumba : forces noires du Bresil. Paris : Edition Seghers, 1975.	1975	A	
46) Brandão, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular. 2.ed. São Paulo : Brasiliense, 1986.	1986	D	
47) Brumana, Fernando Giobellina. Marginália sagrada. Campinas : UNICAMP, 1991.	1991	A	
48) Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. Aspectos sociológicos del espiritismo em São Paulo. [S.l. : s.n.], 1961	1961	E	
49) Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. Kardecismo e umbanda : um interpretação sociológica. Sao Paulo : Pioneira, 1961.	1961	D	

50) Camargo, Cândido Procópio Ferreira de. Católicos, protestantes, espíritas. [S.l. : s.n.], 1973	1973	D	
51) Camargo, Maria Thereza Lemos de Arruda. Plantas medicinais e de rituais afro-brasileiros II : estudo etnofarmacobotânico. São Paulo : Ícone, 1998.	1998	A	
52) Camargo, Maria Thereza Lemos de Arruda. Herbário etnobotânico : banco de dados – as plantas do catimbó em Meleagro de Luís da Câmara Cascudo. São Paulo : Humanitas/FFLCH-USP, 1999.	1999	A	
53) Campos Junior, Luis de Castro. Pentecostalismo : sentidos da palavra divina. São Paulo : Ática, 1995.	1995	P	
54) Campos, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado. Petrópolis : Vozes, 1997.	1997	P	UMESP
55) Carmo, Joao Clodomiro do. O que é candomblé. São Paulo : Brasiliense, 1987.	1987	A	
56) Carneiro, Antonio Joaquim de Sousa. Os mitos africanos no Brasil. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1937.	1937	A	
57) Carneiro, Edison. Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore. [S.l. : s.n.], 1937	1937	A	
58) Carneiro, Edison. Candomblés da Bahia. Salvador : Sec. Educação e Saúde, 1948	1948	A	
59) Carneiro, Edison Os cultos de origem africana no Brasil. [S.l. : s.n.], 1959.	1959	A	
60) Carneiro, Edison. Religiões negras: notas de etnografia religiosa. [S.l. : s.n.], 1981	1981	A	
61) Caroso, Carlos; Bacelar, Jeferson, orgs. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro; Salvador : Pallas; CEAQ, 1999.	1999	A	
62) Carozzi, Maria Júlia (org.) A Nova Era no Mercosul. Petrópolis : Vozes, 1999.	1999	O	
63) Carvalho, José Jorge de; Segato, Rita Laura. El culto shangê en Recife, Brasil. Caracas : Centro para las Culturas Populares y Tradicionales, 1987.	1987	A	
64) Carvalho, José Jorge de. Cantos sagrados do Xangô do Recife. Brasília : Fundação Cultural Palmares, 1993.	1993	A	
65) Castro, Maria Laura Viveiros de. O que é espiritismo – 2ª visão : antropológica. São Paulo : Brasiliense, 1985.	1985	E	
66) Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. O mundo invisível : cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1983.	1983	E	
67) Chaib, Lidia; Rodrigues, Elizabeth. Ogum : o rei de muitas faces e outras histórias dos orixás. São paulo : Cia das Letras, 2000.	2000	A	
68) Cintra, Raimundo. Candomblé e umbanda : o desafio brasileiro. São Paulo : Edições Paulinas, 1985.	1985	A	
69) Correa, Manoel Luiz Goncalves. As vozes prementes. Campinas : UNICAMP, 1989.	1989	P	UNICAMP

70) Correa, Norton F. O batuque do Rio Grande do Sul. Porto Alegre : UFRGS, 1992.	1992	A	
71) Costa, Fernando L.C. Mac Dowell da. A prática do candomblé no Brasil. Rio de Janeiro : Ed. Renes, 1974.	1974	A	
72) Costa, Ivan H. Ifá: o orixá do destino. São Paulo : Ícone, 1995.	1995	A	
73) Damazio, Sylvia F. Da elite ao povo : advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1994.	1994	E	
74) Dantas, Beatriz Gois. Vovó Nagô e Papai Branco : usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro : Graal, 1988.	1982	A	UNICAMP
75) Dias, Eurípedes da Cunha. Fraternidade eclética espiritualista universal: tentativa de interpretação de um movimento messiânico. Brasília : [s.n.], 1977	1977	O	
76) Eduardo, Octavio da Costa. The negro in Northern Brazil. Seattle : University of Washington Press, 1948.	1948	A	
77) Fernandes, Anibal Gonçalves. Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife. Rio de Janeiro : Civ. Brasileira, 1937.	1937	A	
78) Fernandes, Anibal Gonçalves. O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1938.	1938	D	
79) Fernandes, Anibal Goncalves. O sincretismo religioso no Brasil : seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras. Curitiba : Guaira, 1941.	1941	A	
80) Fernandes, Rubem César et al. Novo nascimento : os evangélicos em casa, na Igreja e na política. Rio de Janeiro : Mauad, 1998	1998	P	
81) Ferreira, Paulo Tadeu Barbosa. Os fundamentos religiosos da nação dos orixás : nação de Cabinda. Porto Alegre : Ed. Toqui, 1983.	1983	A	
82) Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. Baia caboclo! São Luís : Funarte, 1985.	1985	A	
83) Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. De segunda a domingo, etnografia de mercado coberto; mina: uma religião de origem africana. São Luís : SIOGE, 1985	1985	A	
84) Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. Desceu na guma. São Luís : SIOGE, 1993.	1993	A	USP
85) Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. Terra de caboclo. Sao Luis : SECMA, 1994.	1994	A	
86) Ferretti, Sergio Figueiredo. Querebentan de Zomadonu : etnografia da casa das minas. São Luís : Un. Fed. do Maranhão, 1985.	1985	A	
87) Ferretti, Sergio Figueiredo. Repensando o sincretismo. São Paulo : EDUSP, 1995	1995	A	USP

88) Feuser, Willfried F; Cunha, Mariano Carneiro da. Dílogún. Lagos : Centre for Black and African Arts and Civilization, 1982.	1982	A	
89) Fichte, Hubert. Xango. Frankfurt : S. Fischer Verlag, 1976.	1976	A	
90) Fichte, Hubert. Lazarus un die Washmaschine Frankfurt : [S.N.], 1985.	1985	A	
91) Fichte, Hubert. Etnopoesia. São Paulo : Brasiliense, 1987.	1987	A	
92) Fichte, Hubert. Das Haus der Mina in São Luiz de Maranhão. Frankfurt, S. Fischer, 1989.	1989	A	
93) Figueiredo, Napoleão. Festas de santos e encantados. Belém : Academia Paraense de Letras, 1972.	1972	A	
94) Flasche, R. Gersichte und typologie afrikanischer religiostität in Brasilien. Marburg A. L. : [S.N.], 1973.	1973	A	
95) França, Leonel Edgard da Silveira. Catholicismo e protestantismo: “Roma, a igreja e o anticristo...”. Rio de Janeiro : Schmidt, 1933	1933	D	
96) Franco, J. Jose. Espiritismo. Rio de Janeiro : Of do Jornal do Brasil, 1991.	1991	E	
97) Freitas, João. Umbanda : rituais, reportagens, entrevistas, comentarios, etc. 5. ed. Rio de Janeiro : Aurora, 1949.	1949	A	
98) Freyre, Gilberto. Novos Estudos afro-brasileiros. [S.l. : s.n.], 1937	1937	A	
99) Fry, Peter. Para inglês ver : identidade e politica na cultura brasileira. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1982.	1982	A	
100) Gabriel, Chester E. Comunicações dos espíritos : umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúcnico. São Paulo : Loyola, 1985.	1985	A	
101) Gerbert, Martin. Religionen in Brasilien. Berlin : Verlag, 1970.	1970	A	
102) Giumbeli, Emerson. O cuidado dos mortos. Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1997.	1997	E	
103) Goldman, Márcio. Candomblé: a possessão no candomblé. São Paulo : EMW Editores, 1987.	1987	A	
104) Guimarães, Reginaldo. Omolu, padroeiro dos médicos. Recife : Universidade de Pernambuco, [s.d.]		A	
105) Haddad, Jamil Almansur. O que é islamismo. São Paulo : Brasiliense, 1981	1981	O	
106) Hedrick, B. C. Afro-brazilian fetish cults in Brazil. Montevallo : Alabama State College, 1962.	1962	A	
107) Hertzberg, Jan Stevan. The african religious heritage in Bahia Brazil. Dekalb (Illinois) : [S.N.], 1977.	1977	A	
108) Hunsche, Carlos Henrique Trein. Pastor Heinrich Wilhelm Hunsche e os começos da Igreja Evangélica no sul do Brasil. São Leopoldo : Rotermund, 1981.	1981	P	
109) Hunsche, Carlos Henrique. Protestantismo no sul do Brasil. Porto Alegre : Estado, 1983,	1983	P	

110) Irajá, Hernani de. Feitiços e credences . Rio de Janeiro : Freitas Barros, 1932.	1932	D	
111) Jacintho, Roque. O que é espiritismo . São Paulo : Brasiliense, 1982.	1982	E	
112) Jesus, Wilson Ferreira de. Antropologia do candomblé . Rio de Janeiro : Printel, [s.d.]	S.D.	A	
113) Kannenberg, Hilmar. Presença luterana, 1970; uma coletânea de informações sobre a vivência dos evangélicos luteranos no Brasil . São Leopoldo, Ed. Sinodal, 1970.	1970	P	
114) Krebs, Carlos Galvão. Estudos de batuque . Porto Alegre : IGTF, 1988.	1988	A	
115) Landes, Ruth. A cidade das mulheres . Rio de Janeiro : Civ. Brasileira, 1967.	1967	A	
116) Lapassade, Georges. O segredo da macumba . Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1972.	1972	A	
117) Laytano, Dante de. Igreja e os orixás: informes de história religiosa sobre o laicato e o Rio Grande do sul e implicações respectivas . Porto Alegre : Ed. da Comissão Gaúcha de Folclore, 19-?.	19-?	A	
118) Leacock, Seth; Leacock, Ruth. Spirits of the deep . New York : Doubleday Natural History Press, 1972.	1972	A	
119) Leite Filho, Tacito da Gama. Seitas neopentecostais . Rio de Janeiro : JUERP, 1990.	1990	P	
120) Leite Filho, Tacito da Gama. Seitas mágico-religiosas . 2. ed. Rio de Janeiro : JUERP, 1994.	1994	D	
121) Leite, Lysanias de Cerqueira. Protestantismo e romanismo; resposta ao pé da letra; a obra de Leonel França S. J. "A igreja, a reforma e a civilização" . Rio de Janeiro : Bedeschi, 1936.	1936	D	
122) Lima, Delcyr de Souza. Analisando crenças espíritas e umbandistas . 3. ed. Rio de Janeiro : JUERP, 1986.	1986	D	
123) Lima, Dilson Bento de Faria Ferreira. Malungo, decodificação da Umbanda : contribuição à história das religiões . Rio de Janeiro : Civ. Brasileira, 1979.	1979	A	
124) Lima, Estácio de. O mundo místico do negro na Bahia . Salvador : Prefeitura de Salvador, [s.d.]	S.D.	A	
125) Lima, Olavo Correia. A casa nagô : tradição religiosa iorubá no Maranhão . São Luís : UFMA, 1981.	1981	A	
126) Lima, Vicente do Carmo de Abreu. Xangô . Recife : Emp. Jornal do Comércio, 1937.	1937	A	
127) Lima, Vivaldo da Costa. A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais . Salvador: [s.n.], 1977	1977	A	
128) Lody, Raul Giovanni da Mota. O dendê e a comida afro-brasileira . Recife : Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, [s.d.].	?	A	

129)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Símbolos mágicos na arte do metal. [S.L.], Arts-Gráfica Editora, 1974.	1974	A	
130)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Ao som do adja. Salvador : Dep. Cult. Da Smec, 1975.	1975	A	
131)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Samba de caboclo. Rio de Janeiro : MEC/DAC/CDFB, 1976.	1976	A	
132)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Pano da costa. Rio de Janeiro : MEC/DAC/CDFB, 1977.	1977	A	
133)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Santo também come. Recife : Inst. Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.	1979	A	
134)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Artesanato religioso afro-brasileiro. Rio de Janeiro : Gráfica IBAM, 1980.	1980	A	
135)	Lody, Raul Giovanni da Mota. 7 temas da mítica afro-brasileira. Rio de Janeiro : Altiva, 1982.	1982	A	
136)	Lody, Raul Giovanni da Mota. O traje cerimonial afro-brasileiro. Rio de Janeiro : Museu Nacional de Belas Artes, 1986.	1986	A	
137)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Candomblé : religião e resistência cultural. Sao Paulo : Atica, 1987.	1987	A	
138)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Cultura material dos xangôs e candomblés. Rio de Janeiro : FUNARTE/Inst. Nacional do Folclore, 1987.	1987	A	
139)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Espaço-orixá-sociedade. 2.ed. ver. Salvador : Ianamá, 1988.	1988	A	
140)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Pencas de balangandãs da Bahia. Rio de Janeiro : FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1988.	1988	A	
141)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Fon – os ideogramas-enigmas dos reposteiros do Benin. Rio de Janeiro : Museu Nacional de Belas Artes, 1990.	1990	A	
142)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Tem dendê tem axé. Rio de Janeiro : Pallas, 1992.	1992	A	
143)	Lody, Raul Giovanni da Mota. A arte, o sagrado e o candomblé. [S.l. : s.n.], 1994	1994	A	
144)	Lody, Raul Giovanni da Mota. Xangô, umbanda e mestria da jurema na cidade de Natal (RN): coleção afro-brasileira do Museu “Câmara Cascudo” (UFRN). Natal : Museu “Câmara Cascudo”/UFRN, 1994.	1994	A	
145)	Macaneiro, Marcial. Esoterismo & fé cristã: encontros e desencontros. Petrópolis : Vozes, 1997.	1997	O	
146)	Machado, Maria das Dores Campos. Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas : ANPOCS/Autores Associados, 1996 (originalmente tese de doutorado, pelo Inst. Univ. de Pesq. do Rio de Janeiro, 1994)	1994	D	IUPERJ

147) Machado, Ubiratan. Os intelectuais e o espiritismo : de Castro Alves a Machado de Assis. Rio de Janeiro : Antares ; Brasilia : INL, 1983.	1983	E	
148) Maciel, Cleber da Silva. Candomblé e umbanda no Espírito Santo : práticas culturais, religiosas, afro-capixabas. Vitória : Departamento Estadual de Cultura, 1992.	1992	A	
149) MacRae, Edward. Guiado pela lua : xamanismo e uso ritual da ayhauasca no culto do Santo Daime. Sao Paulo : Brasiliense, 1992.	1992	O	
150) Magalhães, Eliete Guimarães de. Orixás da Bahia. Salvador : A. Gráficas, 1977.	1977	A	
151) Magnani, José Guilherme Cantor. Umbanda. São Paulo : Ática, 1986.	1986	A	
152) Magnani, José Guilherme Cantor. Mystica urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole. São Paulo : Studio Nobel, 1999.	1999	O	
153) Magnani, José Guilherme Cantor. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.	2000	O	
154) Magno, Oliveira. A umbanda e seus complexos. Rio de Janeiro : Aurora, 1950.	1950	A	
155) Mariano, Ricardo. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo : Loyola, 1999.	1999	P	USP
156) Medeiros, José. Candomblé. Rio de Janeiro : Ed. O Cruzeiro, 1957.	1957	A	
157) Meireles, Cecília. Batuque, samba e macumba : estudos de gesto e de ritmo 1926-1934. Rio de Janeiro : FUNARTE, 1983.	1983	A	
158) Mello, Antonio da Silva. Mistérios e realidades deste e do outro mundo. 2. ed. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1950.	1950	D	
159) Mendonça, Antonio Gouvea ; VELASQUES FILHO, Prócoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. São Paulo : Loyola, 1990.	1990	P	
160) Mesquita, A. N. História dos Baptistas em Pernambuco. Recife : C.A.B., 1930	1930	P	
161) Meyer, Marlyse. Maria Padilha e toda a sua quadrilha :de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda. São Paulo : Duas Cidades, 1993.	1993	A	
162) Monteiro, Vera; Rocha, Darci Pereira da. A mesa dos orixás e mais 100 pratos do candomblé. [S.l.] : Tecnoprint, 1985.	1985	A	
163) Montero, Paula. Da doença à desordem : a magia na umbanda. Rio de Janeiro : Edições Graal, 1985.	1985	A	
164) Montero, Paula. Magia e pensamento mágico. São Paulo : Ática, 1986.	1986	A	
165) Moreira, Alberto e Zicman, Renee, orgs. Misticismo e novas religiões. 2. ed. Petropolis : Vozes ; Braganca Paulista : IFAN, 1994.	1994	O	

166) Motta, Roberto. Cidade e devoção . Recife : Edições Pirata, 1980.	1980	A	
167) Moura, Carlos Eugenio Marcondes de et al. Oloorisa : escritos sobre a religião dos orixás . São Paulo : Agora, 1981.	1981	A	
168) Moura, Carlos Eugênio Marcondes de et al. Bandeira de Alairá : outros escritos sobre a religião dos orixás . São Paulo : Nobel, 1982	1982	A	
169) Moura, Carlos Eugenio Marcondes de et al. Candomblé desvendando identidades : (novos escritos sobre a religião dos orixás) . Sao Paulo : EMW, 1987.	1987	A	
170) Moura, Carlos Eugênio Marcondes de et al. Meu sinal está no teu corpo : escritos sobre a religião dos orixás . [S.l. : s.n.], 1989.	1989	A	
171) Moura, Carlos Eugenio Marcondes de et al. As Senhoras do pássaro da noite : escritos sobre a religião dos orixás V . São Paulo : Axis Mundi ; EDUSP, 1994.	1994	A	
172) Moura, Carlos Eugênio Marcondes de et al. Leopardo de olhos de fogo: escritos sobre as religiões dos orixás – VI . [S.l. : s.n.], 1998	1998	A	
173) Moura, Carlos Eugênio Marcondes de et al. Candomblé : tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras . Rio de Janeiro : Pallas, 2000.	2000	A	
174) Nabhan, Neuza Neif. Islamismo : de Maomé a nossos dias . São Paulo : Ática, 1996.	1996	O	
175) Negrão, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada : formação do campo umbandista em São Paulo . Sao Paulo : EDUSP, 1996.	1996	A	
176) Nina Rodrigues, Raymundo. O animismo fetichista dos negros bahianos . [S.l. : s.n.], 1935 (originalmente em francês: L'animisme fétichiste des nègres de Bahia . Salvador : Reis & Campos, 1900)	1900	A	
177) Nina Rodrigues, Raymundo. Os africanos no Brasil . [S.l. : s.n.], 1932	1932	A	
178) Oliva, Margarida M. C. O diabo no "Reino de Deus" : por que proliferam as seitas? Sao Paulo : Musa, 1997.	1997	D	
179) Oliveira, Agamenon Guimarães de. Candomblé sergipano . Aracaju : Secretaria da Educação e Cultura do Sergipe/CDFB, 1978.	1978	A	
180) Oro, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul . Porto Alegre : Ed. Universidade/UFRGS, 1994.	1994	A	
181) Oro, Ari Pedro. Avanço pentecostal e reação católica . Petrópolis, Vozes, 1996.	1996	P	
182) Oro, Ari Pedro. Mercosul : as religiões afro-brasileiras nos países do Prata . Petrópolis : Vozes, 1999.	1999	A	

183) Ortiz, Renato. A morte branca do feiticeiro negro : Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis : Vozes, 1978.	1978	A	
184) Ortiz, Renato. Consciência fragmentada. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1980.	1980	A	
185) Ozaki, Andre Masao. As religiões japonesas no Brasil. [S.L.], Missão Japonesa no Brasil, 1990.	1990	O	
186) Paryati, Staal. The language of an afro-brazilian religion. [S.L.] : Crossroads, 1991.	1991	A	
187) Pereira, Manuel Nunes. A Casa das Minas. Rio de Janeiro : [s.n.], 1947 (Vozes, 1979)	1947	A	
188) Pereira, Ronan Alves. Possessão por espírito e inovação cultural :a experiência religiosa das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi. São Paulo : Aliança Cultural Brasil-Japão, 1992	1992	O	
189) Pierson, Donald. Candomblé da Bahia. Curitiba : Guaíra, 1942.	1942	A	
190) Pinto, Altair. Dicionário de umbanda: contendo o maior número de palavras usadas na umbanda, no candomblé e nos cultos afro-brasileiros. 4.ed. Rio de Janeiro : Eco, [19—].	19?	A	
191) Pinto, Tiago de Oliveira. Capoeira, samba, candomblé. Berlim : Reimer, 1991.	1991	A	
192) Pollak-Eltz, Angelina. Afro-amerikanse godsdiesten en culten. Uitgevers : Roman, 1961.	1961	A	
193) Pordeus Jr., Ismael. A magia do trabalho : macumba cearense e festas de possessão. Fortaleza : Sec. Cult. Desporto do Estado do Ceará, 1993.	1993	A	
194) Porter, Dorothy. Afro-braziliana. [S.L.] : G. K. Hall, 1978.	1978	A	
195) Povoas, Ruy do Carmo. A linguagem do candomblé : níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa. Rio de Janeiro : J. Olympio, 1989.	1989	A	
196) Prandi, Reginaldo. Terapias religiosas em São Paulo: a cura no espiritismo, pentecostalismo, umbanda e candomblé. São Paulo : CEBRAP, 1987.	1987	D	
197) Prandi, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova. São Paulo : Hucitec, 1991 [Tese L.D. 1989]	1991	A	USP
198) Prandi, Reginaldo. Citá in transe. Roma : Edizioni Acta S.a.S., 1993.	1993	A	
199) Prandi, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política. São Paulo : Hucitec, 1996.	1996	D	
200) Prandi, Reginaldo. Herdeiras do axé : sociologia das religiões afro-brasileiras. Sao Paulo : Hucitec/USP, 1996.	1996	A	
201) Querino, Manuel. Costumes africanos no Brasil. [S.l. : s.n.], 1938	1938	A	

202) Ramos, Arthur. A possessão fetichista na Bahia. Salvador : Científica, 1932.	1932	A	
203) Ramos, Arthur. O negro brasileiro. São Paulo : Nacional, 1934.	1934	A	
204) Ramos, Arthur. Folk-lore negro no brasil. [S.l. : s.n.], 1935	1935	A	
205) Ramos, Arthur. Culturas negras no novo mundo. [S.l. : s.n.], 1937	1937	A	
206) Rego, Waldeloir. Sete lendas africanas da Bahia. Salvador : Odebrecht/Ed. Onile, 1978.	1978	A	
207) Reis, Waldemiro E. dos. Espiritismo e mediunismo no Maranhão. São Luís : [S.N.], [s.d.].		E	
208) Ribeiro Junior, João. Que é Magia. São Paulo : Brasiliense, 1982.	1982	D	
209) Ribeiro, Boanerges. Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888 : aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil. Sao Paulo : Pioneira, 1973.	1973	P	
210) Ribeiro, Leonidio. O espiritismo no Brasil : contribuição ao seu estudo clínico e médico-legal. São Paulo : Nacional, 1931.	1931	E	
211) Ribeiro, René. Cultos afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social. [S.l. : s.n.], 1952	1952	A	
212) Ribeiro, René. Religião e relações raciais. [S.l. : s.n.], 1956	1956	A	
213) Ribeiro, René. Xangô. Recife : Secretaria de Recreação e Turismo, 1965.	1965	A	
214) Ribeiro, René. Negros no Brasil: religião, medicina e magia. [S.l. : s.n.], 1971	1971	A	
215) Ribeiro, René. Antropologia da religião, e outros estudos. Recife : Ed. Massangana ; Fundacao Joaquim Nabuco, 1982.	1982	A	
216) Rio, João do (João Paulo Emilio Cristóvão dos Santos Barreto). As religiões no Rio. Rio de Janeiro : Nova Aguila, 1976.	1976	A	
217) Rocha, Agenor Miranda. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro : Topbooks, 1994.	1994	A	
218) Rocha, Agenor Miranda. Caminho de Odu. Rio de Janeiro : Pallas, 1999.	1999	A	
219) Rocha, Antonio Carlos. O que é budismo. São Paulo : Brasiliense, 1984.	1984	O	
220) Rodrigues, José Carlos. Religiões acatholicas no Brasil: 1500-1900. 2.ed. [S.l : s.n.], 1904	1904	D	
221) Rolim, Francisco Cartaxo. Pentecostais no Brasil : uma interpretação sócio-religiosa. Petropolis : Vozes, 1985.	1985	P	
222) Rolim, Francisco Cartaxo. O que é pentecostalismo. São Paulo : Brasiliense, 1987.	1987	P	
223) Rolim, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo : Brasil e America Latina. Petropolis : Vozes, 1994.	1994	P	

224)	Rosenfeld, Anatol. Negro, macumba e futebol. Campinas : Unicamp ; São Paulo : EDUSP, 1993.	1993	A	
225)	Rossi, Sidnéia Aparecida. Caminhos de pedra e luz : homossexualismo e espiritismo. São Paulo : Scortecci, 1997.	1997	E	
226)	Sangirardi Jr. Deuses da África e do Brasil. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1988	1988	A	
227)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Contos negros da Bahia. Rio de Janeiro : Edições GRD, 1961.	1961	A	
228)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Axé Opó Afonjá. Rio de Janeiro : Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.	1962	A	
229)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Contos de Nagô. Rio de Janeiro : Edições GRD, 1963.	1963	A	
230)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Por que Oxalá usa ekodidé. Salvador : Edições Cavaleiro da Lua, 1966.	1966	A	
231)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Contos crioulos da Bahia. Petrópolis : Vozes, 1976.	1976	A	
232)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. Contos de Mestre Didi. Rio de Janeiro : Codecri, 1981.	1981	A	
233)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos. História de um Terreiro nagô. 2.ed. [S.l.] : Max Limonad, 1988	1988	A	
234)	Santos, Deoscoredes Maximiliano dos; Santos, Juana Elbein dos; Sena, Orlando. Ajaká. Salvador : Edições SENEb, 1990.	1990	A	
235)	Santos, Jose Luiz dos. Espiritismo : uma religião brasileira. 2. ed. Sao Paulo : Moderna, 1997.	1997	E	
236)	Santos, Juana Elbein dos; Santos, Deoscoredes M. dos. West Africa sacred art and rituals in Brazil. Ibadan : Institute of African Studies, University of Ibadan, 1967.	1967	A	
237)	Santos, Juana Elbein dos. Os nàgó e a morte. 2.ed. Petrópolis : Vozes, 1977.	1977	A	
238)	Santos, Juana Elbein dos. Ancestralidade africana no Brasil. Salvador : SECNEB, 1997.	1997	A	
239)	Santos, Maria do Rosário Carvalho. Guma de Quilé. São Luís : Universidade Federal do Maranhão, 1978.	1978	A	
240)	Santos, Maria do Rosário Carvalho; Santos Neto, Manoel dos. Boboromina. São Luís : SECMA/SIOGE, 1989.	1989	A	
241)	Santos, Maria Stella de Azevedo. Meu tempo é agora. São Paulo : Oduduwa, 1993.	1993	A	
242)	Santos, Micênio Lopes dos. Caboclo. Recife : Centro de Estudos Folclóricos, Fundação Joaquim Nabuco, 1984.	1984	A	
243)	Scliar, Moacyr. Judaísmo : dispersão e unidade. São Paulo : Ática, 1994.	1994	O	
244)	Seabra, Alberto. O problema do além e do destino. Sao Paulo : Typ. Espindola, 1910.	1910	E	
245)	Segato, Rita Laura. A folk theory of personality types. Belfast : [S.N.], 1984.	1984	A	

246)	Segato, Rita Laura. Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília : UnB, 1995.	1995	A	
247)	Seljam, Zora. Iemanjá e suas lendas. [S.l. : s.n.], 1967	1967	A	
248)	Seljan, Zora A. O. Iemanjá mãe dos orixás. São Paulo : Editora Afro-brasileira, 1973.	1973	A	
249)	Senna, Nelson Coelho de. Africanos no Brasil. Belo Horizonte : Of. Gráf. Queiroz Breyner, 1938.	1938	A	
250)	Senna, Ronaldo de Salles. Jarê. Feira de Santana : Universidade Estadual de Feira de Santana, 1984.	1984	A	
251)	Serra, Ordep José Trindade. Dois estudos afro-brasileiros. Salvador : Centro Editorial e Didático da UFBA, 1988.	1988	A	
252)	Serra, Ordep José Trindade. Águas do rei. Petrópolis : Vozes, 1995.	1995	A	
253)	Silva, Carlos Alberto Borges da. Vale dos Orixás : estudo sobre acusação de demanda entre terreiros. Campinas : [s.n.], 1994.	1994	A	
254)	Silva, João Geraldo Fragoso da. Religião x seita: ópio ou solução numa sociedade em conflito de classes? Recife : [s.n.], 1992.	1992	D	
255)	Silva, Vagner Gonçalves da. Candomblé e umbanda : caminhos da devoção brasileira. São Paulo : Ática, 1994.	1994	A	
256)	Silva, Vagner Gonçalves da. Orixás da metrópole. Petrópolis : Vozes, 1995.	1995	A	
257)	Siqueira, Paulo. Vida e morte de Joãozinho da Goméia. Rio de Janeiro : Nautilus, 1971.	1971	A	
258)	Sodré, Muniz. Terreiro e a cidade. [S.l. : s.n.], 1988	1988	A	
259)	Sodré, Muniz; Lima, Luis F. Um vento sagrado : história de vida de um adivinho da tradição nagô-kêtu brasileira. Rio de Janeiro : Mauad, 1996.	1996	A	
260)	Sousa, Gerson Ignez de. Os Egbas : negro e branco na cultura religiosa afro-brasileira : umbanda, cabala e magia. Rio de Janeiro : Graf. Ed. Aurora, [1977?]	1977	A	
261)	Sparta, Francisco. A dança dos orixás: as relíquias brasileiras da afro-ásia pré-bíblica. São Paulo : Herder, 1970	1970	A	
262)	Teixeira, Maria Lina Leão. Transas de um povo de santo. Rio de Janeiro : UFRJ, 1986.	1986	A	UFRJ
263)	Teixeira, Maria Lina; Lopes, Micênio Carlos; Barros, José Flávio Pessoa de. O rodar das rodas. Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Folclore/FUNARTE, 1985.	1985	A	
264)	Trindade, Liana Salvia. Exu, poder e perigo. São Paulo : Icone, 1985.	1985	A	USP
265)	Valente, Waldemar. Marcas muçulmanas nos xangôs de Pernambuco. Recife : Tip. Faculdades de Filosofia Federal, 1954.	1954	A	
266)	Valente, Waldemar. Sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo : Cia. Ed. Nacional, 1955.	1955	A	

267)	Valente, Waldemar. A função mágica dos tambores. Recife : Arquivo Público Estadual, 1956.	1956	A	
268)	Valente, Waldemar. Sobrevivências daomeanas nos grupos-de-culto afronordestinos. Recife : Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais/MEC, 1964	1964	A	
269)	Valente, Waldemar. Xangô. Recife : [S.N.], 1964.	1964	A	
270)	Velho, Ivone Maggie Alves. Guerra de Orixá : um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro : Zahar, 1975.	1975	A	UFRJ
271)	Velho, Yvonne Maggie Alves.. Medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro : Arquivo Nacional, 1992.	1992	D	UFRJ
272)	Verardi, Jorge. Axés dos orixás no Rio Grande do Sul. Porto Alegre : Jan Com. e Representações Ltda., 1990.	1990	A	
273)	Verger, Pierre Fatumbi. Dieux d'Afrique. Paris : Hartmann, 1954.	1954	A	
274)	Verger, Pierre Fatumbi. Note sur le culte des orisha et vodouns à Bahia. Dakar : Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1957.	1957	A	
275)	Verger, Pierre Fatumbi. Lendas dos orixás. Salvador : Corrupio, 1981.	1981	A	
276)	Verger, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador : Corrupio, 1981.	1981	A	
277)	Verger, Pierre Fatumbi. Oxóssi: o caçador. Salvador : Corrupio, 1982.	1982	A	
278)	Verger, Pierre Fatumbi. Lendas africanas dos orixás. Salvador : Corrupio, 1985.	1985	A	
279)	Verger, Pierre Fatumbi. Artigos. São Paulo : Corrupio, 1992.	1992	A	
280)	Verger, Pierre Fatumbi. Ewé : o uso das plantas na sociedade iorubá. [S.l. : s.n.], 1995	1995	A	
281)	Verger, Pierre Fatumbi. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo : EDUSP, 1999.	1999	A	
282)	Verger, Pierre Fatumbi; Rego, Waldeloir. Seis deuses nagô em festa na Bahia. São Paulo : Melhoramentos, 1970.	1970	A	
283)	Vianna, Hildegardes. Festas de santo e santos festejados. Salvador : Editora Coleção Paralelo, [s.d.].	?	A	
284)	Vieira, Davi Gueiros. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Brasília : Ed. UnB, 1980.	1980	D	
285)	Vogel, Arno. A galinha-d'angola : iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro : Pallas, 1993.	1993	A	
286)	Willems, Emílio. The followers of new faith : culture change and the rise of protestantism in Brazil and Chile. Nashville : Vanderbilt Un Press, 1967.	1967	P	
287)	Wulfhorst, Ingo. Discernindo os espíritos: o desafio do espiritismo e da religiosidade afro-brasileira. 2.ed. São Leopoldo : Sinodal ; Petrópolis : Vozes, 1991.	1991	D	

288) Zacharias, José Jorge de Moraes. Ori axé : a dimensão arquetípica dos orixás. São Paulo : Vetor, 1998.	1998	A	
--	------	---	--

Relação de Teses por ordem alfabética de autor

Instituições:

EXT – Universidades de outros países
 FESP – Fundação Escola de Sociologia e Política
 INT – Universidade Interamericana de São Bernardo
 IUPERJ – Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro
 PUC/SP – Pontifícia Universidade de São Paulo
 PUC/CAM – Pontifícia Universidade Católica de Campinas
 PUC/RJ – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
 UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro
 UFBA – Universidade Federal da Bahia
 UFC – Universidade Federal do Ceará
 UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora
 UFPE – Universidade Federal de Pernambuco
 UFRJ – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro
 UFRS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul
 UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina
 UGF/R – Universidade Gama e Filho do Rio de Janeiro
 UNESP – Universidade Metodista de São Paulo (São Bernardo do Campo)
 UNB – Universidade de Brasília
 UNESP – Universidade Estadual de São Paulo
 UNICAMP – Universidade de Campinas
 USP – Universidade de São Paulo

Obra

Data Grupo Inst.

1. Adekoya, Olumuyiwa Anthony. Yoruba : tradição oral e história. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.S, 1998.	1998	A	?
2. Machado Filho, Paulo Toledo. Gestos de cura e seu simbolismo. Dissertação (Mestrado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.	1994	O	USP
3. Abrantes, Samuel. “Atoto Obalyaye Ajuberu” : um olhar semiológico sobre a indumentária de obaluaye. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1996.	1996	A	UFRJ
4. Afonso, Maria Ligorio Soares. Religioni afrobrasiliane e inculturazione della fede : presupposti per un nuovo approccio teologico-pastorale. Dissertação (Mestrado) – Roma, Pontifícia Università Gregoriana, 1990.	1990	A	EXT

5. Alexandre, Paulo Pinto. Cultura da dissensão protestante: negação ou responsabilidade frente ao mundo? Dissertação (Mestrado) – IMS, 1997	1997	P	UMESP
6. Almeida, Gloria Maria Vanderlei de. Grupo espírita familiar : a religião da intimidade. Dissertação (Mestrado) – PUC-SP, 1993.	1993	E	PUC/SP
7. Almeida, Ronaldo Romulo Machado de. A Universalização do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1996.	1996	P	UNICAMP
8. Alves, Rubem Azevedo. O espírito do protestantismo e a ética da repressão. Tese (Livre-docência) – UNICAMP, 1977	1977	P	UNICAMP
9. Amaral, Rita de Cássia de Mello Peixoto. Povo-de-Santo, povo de festa: estudo antropológico do estilo de vida do adepto do candomblé paulista. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1992.	1992	A	USP
10. Andrade, Afranio Patrocínio de. O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla: um estudo centrado na união vegetal. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1995.	1995	O	UMESP
11. Andrade, Ezequiel Luiz de. Metodismo e escravidão no Brasil (1835-1888) : uma abordagem histórico-cultural da Igreja Metodista frente à escravidão. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1995.	1995	P	UMESP
12. Andrei, Eleana Maria. Coisas de santo – iconografia da imaginária afro-brasileira. Dissertação (Mestrado), UFRJ, 1994.	1994	A	UFRJ
13. Antonio, Josely de Moraes. História do desenvolvimento litúrgico na catedral evangélica de São Paulo. Dissertação (Mestrado) – UMEESP, 1997.	1997	P	UMESP
14. Araújo, A. Pessoal de santo. Dissertação (Mestrado) – UERJ, 1984	1984	A	UERJ
15. Araujo, Waldenir Caldeira de Jesus Coelho de. Parentesco religioso afro-brasileiro no Grande Recife. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional da UFRJ, 1977	1977	A	UFRJ
16. Aredes, Helena Maria Vieira Borges. A criança como agente da ação de Deus no culto metodista. Tese (Doutorado) – UMEESP, 1997.	1997	P	UMESP
17. Assunção, Luiz Carvalho de. O reino dos encantados, caminhos : tradição e religiosidade no sertão nordestino. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1999.	1999	A	PUC/SP
18. Baggio, Andre. Ação missionária : uma ideologia expansionista. Dissertação (Mestrado) - IMESP, 1986.	1986	P	UMESP
19. Bahia, Joana D'Arc do Valle. Subir o outeiro pra ser feliz o ano inteiro : uma análise das relações de poder no campo religioso. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1994.	1994	D	UFRJ
20. Baptista, Selma. Glossolalia: o sentido da desordem: a simbologia do som na constituição do discurso pentecostal. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1989.	1989	P	UNICAMP

21. Barbara, Rosamaria Susanna. A dança do vento e da tempestade. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1995.	1995	A	UFBA
22. Barbosa, Sergio Carlos Francisco. Religião e comunicação : a Igreja eletrônica em tempos de globalização gospel. Dissertação (mestrado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1997.	1997	P	INT
23. Barretto, Maria Amalia Pereira. A casa de fanti-ashanti em São Luis do Maranhão. Tese (Doutorado) – UFRJ, 1987.	1987	A	UFRJ
24. Barros Neto, Waldemar Augusto de. O corpo como um paradigma : a crítica social e psico-culturalista da repressão à sexualidade no protestantismo de missão, como condição para uma teologia na situação da pós-modernidade. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1991.	1991	P	UMESP
25. Barros, Jose Flavio Pessoa de. Ewe ê osanyin : sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-Nagô do Brasil. Dissertação (Mestrado), F.F.L.C.H.-U.S.P., 1983.	1983	A	USP
26. Barroso, Maria Macedo. A construção da pessoa “oriental” no ocidente : um estudo de caso sobre o Siddha Yoga. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1999.	1999	O	UFRJ
27. Bastos, Marcus Aurelio Albino. Protestantes em Campinas : a história de um colégio de confissão presbiteriana (1869-1892). Dissertação (mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1993.	1993	P	USP
28. Beda, Ephraim de Figueredo. Editoração evangélica no Brasil: troncos, expoentes e modelos. Tese (Doutorado), E.C.A.-U.S.P., 1993	1993	P	USP
29. Bernardo, Rosa Maria Costa. Objetos do axé: um estudo antropológico que vai da construção do objeto à manutenção da vida nos grupos de candomblé de São Paulo. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.	1994	A	USP
30. Bernardo, Teresinha. A mulher no camdomblé e na umbanda. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1986.	1986	A	PUC/SP
31. Bezerra, Luiz Carlos. Publicidade e programação da mídia religiosa : estudo sobre a rádio evangélica Alpha de Santos. Dissertação (Mestrado) – UMESE, 1999.	1999	P	UMESP
32. Birman, Patricia. Feitiço, carrego e olho grande, os males do Brasil são. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1980.	1980	A	UFRJ
33. Birman, Patrícia. Fazer estilo criando gênero : estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros da baixada fluminense. Tese (Doutorado) – UFRJ, 1988.	1988	A	UFRJ
34. Bittencourt Filho, Jose. Por uma eclesiologia militante : ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1988.	1988	P	UMESP
35. Bitun, Ricardo. O neopentecostalismo e sua inserção no mercado moderno. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1996	1996	P	UMESP

36. Bobsin, Oneida. Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1984	1984	P	PUC/SP
37. Bobsin, Oneida. Trabalhadores protestantes urbanos : religião e ética do trabalho. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1992.	1992	P	PUC/SP
38. Boldrini, Maria Irani. As representações religiosas dos neopentecostais em São Paulo. Tese (Doutorado) - PUC/SP, 1997	1997	P	PUC/SP
39. Bonone, Jose Roberto. O congregacionalismo brasileiro. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1993.	1993	P	UMESP
40. Borzuk, Cristiane Souza. Os movimentos carismáticos e neopentecostais e o capitalismo administrado. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 2000.	2000	D	PUC/SP
41. Boscato, Luiz Alberto de Lima. O sagrado e a contracultura : a arte alternativa de Mozart Hilquias. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 2000.	2000	D	USP
42. Braga, Julio Santana. Le jeu de “búzios” dans le candomblé de Bahia. Tese (Doutorado) – Universidade Nacional do Zaire, s.d.	?	A	EXT
43. Brandão, Maria do Carmo Tinôco. Xangôs tradicionais e xangôs umbandizados do Recife: organização econômica. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1986.	1986	A	USP
44. Brissac, Sérgio Góes Telles. A estrela do Norte iluminando até o Sul : uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1999.	1999	O	UFRJ
45. Calvani, Carlos Eduardo Brandão. O movimento evangelical: considerações históricas e teológicas. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1993	1993	P	UMESP
46. Campelo, Marilu Marcia. Crianças no céu, anjinhos na Terra. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1991.	1991	A	UFRJ
47. Campos Jr., Luiz de Castro. Pentecostalismo e transformações na sociedade : a Igreja Evangélica Avivamento Bíblico. Tese (Doutorado) – UMEESP, 2000.	2000	P	UMESP
48. Campos, Breno Martins. Protestantismo e poder : uma análise da ética puritana e do discurso fundamentalista na Igreja Presbiteriana do Brasil. Dissertação (Mestrado) – UMEESP, 2000.	2000	P	UMESP
49. Campos, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing: eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal – Igreja Universal do Reino de Deus. Tese (Doutorado) – IMS, 1996	1996	P	UMESP
50. Canhadas, Cleide Martins. Cura espiritual : uma visão integradora corpo-mente-espírito. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1999.	1999	E	PUC/SP
51. Capone, Stefania. A dança dos deuses : uma análise da dança de possessão no candomblé angola kassanje. Dissertação (Mestrado) - UFRJ, 1991.	1991	A	UFRJ

52. Capone, Stefania. Seu ma se mio : le pouvoir de la tradition dans le candomble bresilien. Tese (Doutorado) – Universite de Paris X, 1997.	1997	A	EXT
53. Cardoso, Alexandre Antonio. Os alquimistas já chegaram : uma interpretação sociológica das práticas mágicas em Belo Horizonte. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999.	1999	O	USP
54. Carvalho, José Jorge de. Studies of afro-brazilian cults. Dissertação (Mestrado) – The Queen’s University of Belfast, 1978.	1978	A	EXT
55. Carvalho, José Jorge de. Ritual and music of the Sango cults of Recife, Brazil. Tese (Doutorado) – The Queen’s University of Belfast, 1984.	1984	A	EXT
56. Carvalho, Maria Delma. A primeira Igreja Presbiteriana Independente de Assis: suas origens históricas, o movimento divisionista (1962/1972). Dissertação (Mestrado) – UNESP de Assis, 1985.	1985	P	UNESP
57. Castro, Yeda Pessoa de. De l’intégration des apports africains dans les parlers de Bahia ai Brésil. Tese (Doutorado) – Universidade do Zaire, 1976.	1976	A	EXT
58. Castro, Yeda Pessoa de. Terminologia religiosa e falar cotidiano de um grupo afro-brasileiro. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1971.	1971	A	UFBA
59. Cavalcante, Carmen Luisa Chaves. Xamanismo no vale do amanhecer: o caso "tia Neiva". Dissertação (Mestrado) - PUC-SP, 1998.	1998	O	PUC/SP
60. Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de Castro. O mundo invisível : cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1982.	1982	E	UFRJ
61. Cavaleiro, Jussara Rotter. O ministério pastoral feminino na igreja Metodista no Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
62. Cemin, Arneide Bandeira. Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo daime. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1998.	1998	O	USP
63. Chaves, Odilon Massolar. História da evangelização no metodismo brasileiro. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1985.	1985	P	UMESP
64. Coelho, Vania Cardoso. Ritos encantatórios. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1996.	1996	O	PUC/SP
65. Colombo, Cleusa Beraldi. História das idéias sociais espíritas: um século de espiritismo (1857-1957). Dissertação (Mestrado) - PUC/SP, 1991.	1991	E	PUC/SP
66. Concone, Maria Helena Vilas Boas. Umbanda, uma religião brasileira. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1972.	1972	A	USP

67. Conrado, Flávio Cesar dos Santos. Cidadãos do Reino de Deus : representações, práticas e estratégias eleitorais (um estudo da “Folha Universal” nas eleições de 1998). Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 2000.	2000	P	UFRJ
68. Correa, Manoel Luiz Gonçalves. Ritual e representação : o discurso religioso da Congregação Cristã do Brasil. Dissertacao (Mestrado) – UNICAMP, 1986.	1986	P	UNICAMP
69. Correa, Norton Figueiredo. Os vivos, os mortos e os deuses. Dissertação (Mestrado) – UFRS, 1988. (livro: O batuque do Ro Grande do Sul)	1988	A	UFRS
70. Correa, Norton Figueiredo. Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1998	1998	A	PUC/SP
71. Cossard-Binon, Gisèlle. Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Tese (Doutorado) – Un. Sorbonne, 1970.	1970	A	EXT
72. Costa, Hermistein Maia Pereira da. A influência da constituição de 1824 na implantação do protestantismo no Brasil. Dissertação (Mestrado) – UMESP, 1999.	1999	P	UMESP
73. Costa, Walter Alberto Wiegatz. Tela crente apresenta: rede Record: a igreja eletrônica de Edir Macedo. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1997	1997	P	UMESP
74. Costa-Rosa, Abilio da. Práticas de cura nas religiões e tratamento psíquico em saúde coletiva. Tese (Doutorado) – I.P.-U.S.P., 1995.	1995	D	USP
75. Couto, Fernando de la Rocque. Santos e xamãs : estudos do uso ritualizado da ayahuasca por coboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Dissertacao (Mestrado) – UnB, 1989.	1989	O	UNB
76. Cruz, Robson Rogerio. Carrego de egum : contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1995.	1995	A	UFRJ
77. Cunha, Marlene de Oliveira. Em busca de um espaço. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1986.	1986	A	USP
78. D'Andrea, Anthony Albert Fischer. O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. Dissertação (Mestrado) – Instituto Univ. de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1996	1996	O	IUPERJ
79. Damasceno, Caetana Maria. Cantando para subir : orixá no altar, santo no peji. Dissertação (Mestrado)* - UFRJ, 1990.	1990	A	UFRJ
80. Dantas, Beatriz Góes. Vovó Nagô e Papai Branco : usos e abusos da África no Brasil. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1982.	1982	A	UNICAMP
81. Delgado Sobrinho, Antonio Talora. Práticas religiosas nos terreiros de umbanda de Araraquara. Dissertação (Mestrado), FESP, 1974.	1974	A	FESP

82. Delgado Sobrinho, Antonio Talora. O universo simbólico da umbanda. Tese (doutorado) – FESP, 1978.	1978	A	FESP
83. Di Paolo, Pasquale. Umbanda e integração social: uma investigação sociológica em Belém do Pará. Dissertação (Mestrado) – FESP, 1978.	1978	A	FESP
84. Dias Jr., Walter. O império de Juramidam nas batalhas do astral : uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1990.	1990	O	PUC/SP
85. Dias, Dalva Aleixo. Comunicação e política na umbanda em Bauru : os rituais nos terreiros, as festas públicas no sambódromo. Dissertação (Mestrado) – E.C.A.-U.S.P., 1995	1995	A	USP
86. Dias, Eurípedes da Cunha. Fraternidade eclética espiritualista universal. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1974.	1974	O	UFRJ
87. Duarte, Leila Menezes. Em busca da identidade social : a saga dos primeiros protestantes no Rio de Janeiro (1859-1917). Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1996.	1996	P	UFRJ
88. Enne, Ana Lúcia Silva. Umbanda e assistencialismo : um estudo sobre representação e identidade em uma instituição da baixada fluminense. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1995.	1995	A	UFRJ
89. Faccio, Maria da Penha Rocha. Religião na TV : estudo de casos de redes brasileiras. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998.	1998	D	PUC/SP
90. Faillace, Sandra Tosta. Comunidade, etnia e religião : um estudo de caso na barragem de Ita (RS/SC). Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1990.	1990	P	UFRJ
91. Faria, Lucio de. Imprensa espírita: o caso “Correio Fraternal do ABC”. Dissertação (Mestrado) – Inst. Metodista de Ensino Superior, 1992.	1992	E	UMESP
92. Fernandes, Magali Oliveira. Luiz Olímpio Telles de Menezes: os primeiros momentos da edição kardecista no Brasil. Dissertação (Mestrado) – E.C.A.-U.S.P., 1993.	1993	E	USP
93. Fernandes, Tania de Souza. Uma comunidade de salvos : um estudo sobre batistas da baixada fluminense. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1992.	1992	P	UFRJ
94. Ferretti, Mundicarmo Maria Rocha. O caboclo no “tambor de mina” e na dinâmica de um terreiro de São Luiz: a casa de fant-ashanti. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1991.	1991	A	USP
95. Ferretti, Sergio Figueiredo. Repensando o sincretismo. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1991.	1991	A	USP
96. Fialho, Magnus Galeno Felga. Modelos pastorais na IPB: passado, presente e futuro. Dissertação (Mestrado) - IMS, 1994.	1994	P	UMESP
97. Figueiredo, Aldrin Moura de. A cidade dos encantados : pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia ; a constituição de um campo de estudo 1870-1950. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1996.	1996	D	UNICAMP

98. Freddi Jr., Sergio Paulo. Tendências musicais de Igrejas Presbiterianas independentes na cidade de São Paulo. Tese (Doutorado) – UMESP, 2000.	2000	P	UMESP
99. Freitas, Ricardo Oliveira de. Dia do nome : por um conceito de afro-brasilidade. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1995.	1995	A	UFRJ
100. Freston, Paul. Protestantismo e política no Brasil : da constituinte ao impeachment. Tese (Doutorado) – UNICAMP, 1993.	1993	P	UNICAMP
101. Fujikura, Yumi. Alguns aspectos de inculturação no trabalho missionário da PL no Brasil. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1992.	1992	O	PUC/SP
102. Galhano, Maria Ignez Portella Prado. O fundamento religioso na construção da periferia. Dissertacao (Mestrado) – PUC-SP, 1990.	1990	P	PUC/SP
103. Galinkin, Ana Lúcia. A cura no Vale do Amanhecer. Dissertação (Mestrado) – UnB, 1977.	1977	O	UNB
104. Gama, Claudio Murilo Pimentel. O espírito da medicina : médicos e espíritas em conflito. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1992.	1992	E	UFRJ
105. Gama, Lucia Helena. Hare krsna : o sonho acabou – movimento de jovens na década de 60/70 e a emergência de grupos religiosos de filosofias orientais. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1990.	1990	O	USP
106. Gama, Wilton Gayo. Iniciação e individuação no candomblé de São Paulo. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998	1998	A	PUC/SP
107. Garcia, Marcos Antonio. Evangelização : desafios em tempos de mudanças – análise pastoral da evangelização nos anos 80 na Igreja Metodista. Dissertação (Mestado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1995.	1995	P	INT
108. Gavioli, Cilas Fiúza. Apascenta os meus cordeiros : pastoral e criança favelada. Reflexão sobre o cuidado pastoral da Igreja Prebiteriana. Tese (Doutorado) – FEC, 1997.	1997	P	FEC
109. Giroto, Ismael. O candomblé do rei. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1981.	1981	A	USP
110. Giroto, Ismael. O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro : Bantu e Nàgó. Tese (Doutorado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999	1999	A	USP
111. Giumbelli, Emerson Alessandro. O cuidado dos mortos : os discursos e intervenções sobre o “espiritismo” e a trajetória da “Federação Espírita Brasileira” (1890-1950). Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1995.	1995	E	UFRJ
112. Giumbelli, Emerson Alessandro. O fim da religião : controvérsias acerca das “seitas” e da “liberdade religiosa” no Brasil e na França. Tese (Doutorado) – UFRJ, 2000.	2000	P	UFRJ

113. Glina, Debora Miriam Raab. Identidade e espiritismo: um estudo de caso. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1988	1988	E	PUC/SP
114. Goes, Paulo de. Do individualismo ao compromisso social : a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ... Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1989.	1989	P	UMESP
115. Goldman, Márcio. A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé. Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional da UFRJ, 1984.	1984	A	UFRJ
116. Gomes, Antonio Maspoli de Araújo. Espírito protestante, educação e negócios : a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 a 1914. Tese (Doutorado) – UMEESP, 1999.	1999	P	UMESP
117. Gonçalves, Esequiel Laco. Uma visão do pentecostalismo: a partir das comunidades das Assembléias de Deus em Campinas. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1990	1990	P	UMESP
118. Gonçalves, Hiranclair Rosa. Perfect Liberty : o fascínio de uma religião japonesa no Brasil. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998.	1998	O	PUC/SP
119. Gonçalves, Marcia de Vasconcelos Contins. O caso da pomba-gira : reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1983.	1983	A	UFRJ
120. Gonçalves, Marcia de Vasconcelos Contins. Tornando-se pentecostal. Tese (Doutorado) – UFRJ, 1995.	1995	P	UFRJ
121. Gonçalves, Maria Alice Rezende. A brincadeira no Terreiro de Oxóssi: um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio. Dissertação (Mestrado?) – UFRJ, 1990	1990	A	UFRJ
122. Goulart, Sandra Lúcia. As raízes culturais do Santo Daime. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1996.	1996	O	USP
123. Gouveia, Eliane Hojaij. O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo. Dissertação (Mestrado) - PUC/SP, 1986	1986	P	PUC/SP
124. Gouveia, Eliane Hojaij. Imagens femininas : a reengenharia do feminino pentecostal na televisão. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1998.	1998	P	PUC/SP
125. Gouveia, Gualberto Luiz Nunes. Cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1993	1993	P	USP
126. Groisman, Alberto. Eu venho da floresta : ecletismo e práxis xamânica daimista no céu do Mapiá. Dissertação (Mestrado) – UFSC, 1991.	1991	O	UFSC
127. Guerreiro, Silas. O movimento Hare Krsna no Brasil – a comunidade religiosa de Nova Gokula. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1989.	1989	O	PUC/SP

128. Guimarães, Marco Antonio Chagas. É um umbigo, não é? A mãe criadeira: um estudo sobre o processo de construção de identidade em comunidade de terreiro. Dissertação (Mestrado) - PUC-RJ, [s.d.]	?	A	PUC/RJ
129. Guimarães, Maria Beatriz Lisboa. A lua branca de seu tupinambá e de mestre Irineu : estudo de caso de um terreiro de umbanda. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1992.	1992	A	UFRJ
130. Hartfiel, Monica. A igreja evangélica de confissão luterana no Brasil: uma igreja em transformação e os contornos da pastoral popular luterana. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1996	1996	P	PUC/SP
131. Hernandez, Paulo Antonio Outeiro. A linguagem dos terreiros de umbanda de Brasília: estudos de estruturação lexical. Dissertação (Mestrado) – FESP, 1984.	1984	A	FESP
132. Horeis, M. W. The afro-brasilian candomblé cult. Tese (Doutorado) –University Microfilms International Ann Arbor, 1974.	1974	A	EXT
133. Jardimino, Jose Rubens Lima. A chegada do Espírito: uma visão histórico-teológica das religiões do Espírito em São Paulo, na década de 1930. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1993.	1993	P	UMESP
134. Jardimino, José Rubens Lima. Religião e pós-modernidade : as recentes alterações do campo religioso brasileiro. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1997.	1997	P	PUC/SP
135. Joaquim, Maria Salete. A liderança das mães-de-santo: dilemas e paradoxos na construção da identidade negra. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1996	1996	A	PUC/SP
136. Koguruma, Paulo. Conflitos do imaginário : a reelaboração das práticas e crenças afro-brasileiras na metrópole do café, 1890-1920. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1998	1998	A	USP
137. Labate, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 2000.	2000	O	UNICAMP
138. Lacerda, Yara C. M. O. de. Atividade suave : a busca do "eu" e o encontro do "outro". Dissertacao (Mestrado) – Universidade Gama Filho do Rio de Janeiro, 1994.	1994	O	UGF/RJ
139. Lara, Larissa Michelle. As danças do sagrado ao profano : transpondo tempos e espaços em rituais de candomblé. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1999.	1999	A	UNICAMP
140. Leão Neto, Reynaldo Ferreira. Espírito profético e razão institucional da experiência fundante : a proscricção, protesto e criação. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1995	1995	P	UMESP
141. Leão, Marília Alves Schuller Ferreira. Revista Voz Missionária – 1981 a 1985 : uma análise de conteúdos a partir da condição de mulher. Dissertação (Mestado) – IMESP, 1988.	1988	P	UMESP

142. Lepine, Claude. Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Ketu de Salvador. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1978	1978	A	USP
143. Lewgoy, Bernardo. Os espíritas e as letras : um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista. Tese (Doutorado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 2000	2000	E	USP
144. Lody, Raul Giovanni da Mota. O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Tese (Doutorado) – UNICAMP, 1995.	1995	A	UNICAMP
145. Luz, Cristina Rego Monteiro da. A internet na União do Vegetal : reflexos da comunicação globalizada na estrutura de uma religião iniciática com tradição de transmissão oral do conhecimento. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1999.	1999	O	UFRJ
146. Luz, Leila Amaral. Carnaval da alma : comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Tese (Doutorado) – UFRJ, 1998.	1998	O	UFRJ
147. Machado, Marcia Benetti. Deus vence o diabo : o discurso dos testemunhos da Igreja Universal do Reino de Deus. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 2000.	2000	P	PUC/SP
148. Machado, Monica Sampaio. Territorialidade pentecostal : um estudo de caso em Niterói. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1992.	1992	P	UFRJ
149. Machado, Wilson de Luces Fontes. Entre o sonho e a fé: o pentecostal e os conflitos de sua prática religiosa, nos assentamentos Sumaré I e II. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1995.	1995	P	UMESP
150. Machado, Ziel Jorge Oliveira. Sim a Deus, sim à vida : igreja evangélica redescobrando sua cidadania. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1997.	1997	P	PUC/SP
151. Maeyama, Takashi. O imigrante e a religião: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. Dissertação (Mestrado) – FESP, 1967	1967	O	FESP
152. Magalhães Jr., Adriano Augusto de Castro. Fogo sobre a terra brasileira: o impacto do pentecostalismo no protestantismo histórico brasileiro. Dissertação (Mestrado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 2000.	2000	P	USP
153. Mandarino, Ana Cristina de Souza. Estudo das representações raciais em dois terreiros de umbanda : Maria ou Jurema?. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1995.	1995	A	USP
154. Manzochi, Helmy Mansur. Alguns aspectos iconográficos da produção plástica religiosa afro-brasileira. Dissertação (Mestrado) – E.C.A.-U.S.P., 1992	1992	A	USP
155. Mariano, Ricardo. Neopentecostalismo : os pentecostais estão mudando. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1995.	1995	P	USP

156. Marinho, Roberval José. Arte e educação no universo cultural nãgó. Dissertação (Mestrado) – E.C.A.-U.S.P., 1989.	1989	A	USP
157. Martins, Mirian Ferreira. Relações entre o social e religioso : um estudo da inserção das Igrejas Batistas de Ribeirão Preto SP, no processo de secularização. Dissertação (Mestrado) – PUC-SP, 1992.	1992	P	PUC/SP
158. Mattos, Wilson Roberto de. Práticas culturais/religiosas negras em São Paulo (do território destruído ao território reconquistado). Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1994.	1994	A	PUC/SP
159. Mauri, Renato Garibaldi. Morte : o lado côncavo da vida – percepções e imagens da morte em grupos religiosos brasileiros. Dissertação (Mestrado) – UMESP, 2000.	2000	D	UMESP
160. Medeiros, Bartolomeu Tito Figueiroa de. Entre almas, santos e entidades outras no Rio de Janeiro : os mediadores. Tese (Doutorado) – UFRJ, 1995.	1995	D	UFRJ
161. Mendonca, Antonio Gouvea. O celeste porvir : a inserção do protestantismo na sociedade brasileira. Tese (Doutorado em Sociologia) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1982.	1982	P	USP
162. Mendonca, Cleonice Pitangui. Santos, orixás e caboclos : uma introdução ao mundo do candomblé. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1982.	1982	A	UNICAMP
163. Mendoza Aguilera, Jose Miguel. Um povo chamado Batista : um jornal (OJB) a serviço da formação de uma mentalidade religiosa (1960-1985). Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1988.	1988	P	UMESP
164. Meurer, Bellini. Igreja e identidade : a contribuição germânica no sul do Brasil. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 2000.	2000	D	PUC/SP
165. Molacina, João. Análise das práticas pastorais numa igreja de imigrantes : estudo de caso : Igreja Evangélica de Deus Pentecostal Russa do Brasil. Dissertação (Mestrado) – UMESP, 1999.	1999	P	UMESP
166. Monteiro, Clodomir da Silva. O palácio de Juramidam – Santo Daime : um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado) – UFPE, 1983.	1983	O	UFPE
167. Monteiro, Regina Clare. Concepções pedagógicas na visão holística : a educação da nova era? Tese (Doutorado) – UNICAMP, 1995.	1995	O	UNICAMP
168. Monteiro, Simei Ferreira de Barros. Conservação, renovação e libertação : análise de conceitos fundamentais expressos dos cânticos das igrejas evangélicas no Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1990.	1990	P	UMESP
169. Montenegro, Silvia Maria. “Esperando o milênio” : proselitismo, cosmologia e linguagem entre os testemunhas de Jeová. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1996.	1996	P	UFRJ

170. Mota, Francisco Alencar. O sagrado no pentecostalismo : uma análise da experiência religiosa pentecostal e sua expressão social. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceara, 1991.	1991	P	UFC
171. Mott, Yoshiko Tanabe. Caridade e demanda : um estudo de acusação e conflito na umbanda em Marília. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1976.	1976	A	UNICAMP
172. Mott, Yoshiko Tanabe. Segredo do cofre: um estudo de manipulação e comercialização de crenças umbandistas. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1985	1985	A	USP
173. Motta, Roberto. Meat and feast. Tese (Doutorado) – Columbia University, 1988.	1988	A	EXT
174. Nascimento, Amos Silva do. Hermenêutica , racionalidade do discurso : crítica da apropriação da música e da religião pelo movimento neo-conservador. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1991.	1991	D	UMESP
175. Nascimento, Carla Carneiro do. A cultura da inversão e a coincidência do encontro: uma contribuição ao estudo da mitologia afro-brasileira. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1996.	1996	A	PUC/SP
176. Nascimento, Iris S. Salles do. O espaço do terreiro e o espaço da cidade. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1989.	1989	A	UFBA
177. Negrão, Lísias Nogueira. Umbanda e questão moral: formação e atualidade do campo umbandista em São Paulo. Tese (Livre-docência) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1993	1993	A	USP
178. Nery, Maria Eugênia Vianna. Psiquiatria folclórica do candomblé. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1977.	1977	A	UFBA
179. Novaes, Regina Celia Reyes. Os escolhidos : doutrina religiosa e prática social. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1983.	1983	P	UFRJ
180. Okada, Katia Maia. Mulher e solteira : a condição feminina na Igreja Metodista Livre. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
181. Oliva, Margarida Maria Cichelli. Ação diabólica e exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1995	1995	P	PUC/SP
182. Oliveira, Clory Trindade de. História social do metodismo no Brasil: fé e cultura – integração necessária para a formação de uma comunidade consciente. Tese (Doutorado?) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1981.	1981	P	USP
183. Oliveira, Ivo Xavier de. A ação pastoral da Igreja Universal do Reino de Deus : uma evangelização inculturada? Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998.	1998	P	PUC/SP
184. Oliveira, Lair Gomes de. Estudo sociológico de uma igreja protestante do município de Piracicaba diante de movimento de renovação pentecostal. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1994.	1994	P	UMESP

185. Oliveira, Maria Antonieta Albuquerque de. Pentecostalismo e construtivismo: a construção da autonomia do sujeito na prática pedagógica de professores pentecostais. Estudo de caso de uma escola de Ensino Fundamental da Assembléia de Deus. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1997	1997	P	PUC/SP
186. Oliveira, Onofre de. O discurso numa igreja local : I. P. I. do Ipiranga. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1989.	1989	P	UMESP
187. Oliveira, Paulo de Sousa. Negro, protestante, pentecostal. Tese (Doutorado) – PUC-SP, 1994	1994	P	PUC/SP
188. Oliveira, Paulo de Souza. Estratégias de uma missão : Salomão Ginsburg e a construção do ideário batista (1890-1927). Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999.	1999	P	USP
189. Oliveira, Sylvio Candido de. A visão do mundo transformada pela desagregação cultural. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1996.	1996	P	UNICAMP
190. Oliveira, Vitoria Peres de. O caminho do silêncio : um estudo de grupo sufi. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1991.	1991	O	UFRJ
191. Omari, Mikelle. Cultural influence in candomble nago. Tese (Doutorado) – University of California, s.d.	?	A	EXT
192. Paixão Jr., Valdir Gonzales. A era do trovão : poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar (1966-1978). Dissertação (Mestrado) – UMESSP, 2000.	2000	P	UMESP
193. Paleari, Giorgio. Umbanda: aspectos da identidade e do campo religioso, a partir do discurso do produtor especializado e sua vinculação com o catolicismo popular. Dissertação (Mestrado) - PUC/SP, 1984	1984	A	PUC/SP
194. Paredes, Eugenia Coelho. Laroié exu: um estudo sobre a umbanda e a quimbanda em Cuiabá. Tese (Doutorado) - PUC/SP, 1989	1989	A	PUC/SP
195. Passerini, Sueli Pecci. Fio de ariadne : múltiplas formas narrativas e desenvolvimento infantil Segundo a abordagem antropológica de Rudolf Steiner. Dissertação (Mestrado) – I.P.-U.S.P., 1996.	1996	O	USP
196. Passos, Mara de Sá Martins da Costa. Exu pede passagem. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1999.	1999	A	PUC/SP
197. Paula, Marcos Antonio Jose de. O presbiterianismo paulistano : nas pegadas de um protestantismo urbano no Brasil : 1900-1940. Dissertação (Mestrado) – UMESSP, 1999.	1999	P	UMESP
198. Peláez, Maria Cristina. No mundo se cura tudo : interpretações sobre a cura espiritual no Santo Daime. Dissertação (Mestrado) – UFSC, 1994.	1994	O	UFSC

199. Pereira, Edgard Silva. Governo eclesiástico : a burocracia representativa da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1988.	1988	P	UMESP
200. Perfeito, Alba Maria. O vocabulário dos terreiros de umbanda de Londrina. Dissertação (Mestrado) – UNESP de Assis, 1993.	1993	A	UNESP
201. Pinto, Sonia Engel. Efeitos de técnicas do Yoga integral sobre o nível de ansiedade-traço em estudantes da Universidade Federal de Juiz de Fora. Dissertação (Mestrado) – UFJF, 1978.	1978	O	UFJF
202. Pires, Alvaro Roberto. A adolescente, a mulher e Iansã: estudo de caso na passagem da infância para a adolescência no interior do Ache Ile Oba. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1993.	1993	A	PUC/SP
203. Pires, Alvaro Roberto. Ao rufar dos tambores : casa Fanti-Ashanti, intelectuais e a (re)construção do universo religioso afro-maranhense. Tese (Doutorado) – PUC/SP, 1999.	1999	A	PUC/SP
204. Pollato, Silvana. O fascínio do candomblé paulista : seus clientes de um Oluo. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1990.	1990	A	PUC/SP
205. Prandi, José Reginaldo. Candomblés de São Paulo : questões sobre a sociabilidade na metrópole paulista contemporânea , num estudo sociológico do crescimento de uma religião de deuses tribais africanos. Tese (Livre-Docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1989.	1989	A	USP
206. Pressel, E. J. Umbanda em São Paulo : religious innovation in a developing society. Tese (Doutorado) – The Ohio State Un., 1971.	1971	A	EXT
207. Proença, Shirley Maria dos Santos. A construção do projeto educativo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil : análise de material didático: 1964-1979. Dissertação (Mestrado) – UMESp, 1999.	1999	P	UMESP
208. Ramos, Luiz Carlos. Os corinhos : uma abordagem pastoral da hinologia preferida dos protestantes carismáticos brasileiros. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
209. Ramos, Wellington Santos. Significado do sacrificio no candomblé. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1999.	1999	A	PUC/SP
210. Reis, Marcos Lopes dos. Crise social e crise religiosa no Brasil: Rio de Janeiro década de 80. Dissertação (Mestrado) - IMS, 1996	1996	P	UMESP
211. Rezende, Lincoln Von Sohsten. Suma documental de um cisma protestante : subsídios para sua história : a questão doutrinária na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1987.	1987	P	UMESP

212. Ribeiro, Boanerges. Independência nacional e liberdade de culto, 1822-1888: alguns aspectos da introdução do protestantismo no Brasil e do presbiterianismo em São Paulo. Dissertação (Mestrado) – FESP, 1972	1972	P	FESP
213. Ribeiro, Mario Bueno. As relações entre protestantismo e catolicismo no Brasil : do século XVI aos anos 20 do século XX. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
214. Rizzi, Nilse Davanco. Visões do transe religioso. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1996.	1996	D	USP
215. Roberto, Enzo Basilio. Existe uma cultura na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1992.	1992	P	UMESP
216. Rocha, Antonio Carlos Pereira Borba. Zen-budismo e literatura : a poética de Gilberto Gil. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1997.	1997	O	UFRJ
217. Rocha, Wagner Neves. O sábado e o tempo : análise de alguns aspectos simbólicos relativos à guarda do sábado na Igreja Adventista do Sétimo Dia. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1972.	1972	P	UFRJ
218. Rodrigues, Helerson Bastos. Dá-me a tua mão : vivência inter-eclésiástica dos metodistas do Brasil de 1960 a 1971. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1983.	1983	P	UMESP
219. Rodrigues, Marcelo Araujo. Presbiterianismo independente no Rio de Janeiro : memória de conflitos. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
220. Rodrigues, Maria das Graças de Santana. Ori apere o – o ritual das águas de Oxalá : celebração do orixá em um terreiro na Bahia. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 2000.	2000	A	PUC/SP
221. Rodrigues, Valério. Divino maravilhoso : práticas artísticas e tradição cultural nos candomblés do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1999.	1999	A	UFRJ
222. Rolim, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo: gênese, estrutura e funções. Tese (Doutorado?) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1977.	1977	P	USP
223. Rubin, Christina de Rezende. Teologia da opressão. Dissertação ou Tese? – UNICAMP, 1991.	1991	P	UNICAMP
224. Salles, Alexandre de. Esu : da demonização ao resgate da identidade. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1997.	1997	A	PUC/SP
225. Sampaio, Jorge Hamilton. Sobre sonhos e pesadelos da juventude metodista brasileira nos anos sessenta. Tese (Doutorado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1998.	1998	P	INT
226. Santos, Acacio Sidinei Almeida. A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Baba Egum. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1996	1996	A	PUC/SP

227.	Santos, Alberto Pereira dos. Geografia do (in)visível : o espaço do kardecismo em São Paulo. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999	1999	E	USP
228.	Santos, Almir Abreu dos. Os testemunhas de Jeová : uma análise de alguns aspectos simbólicos relativos à ideologia do grupo. Dissertação (Mestrado) - UFRJ, 1977.	1977	P	UFRJ
229.	Santos, Eliad Dias dos. Mulher negra : teologia feminista e teologia afro-americana em diálogo. Dissertação (Mestrado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1998.	1998	A	INT
230.	Santos, Eufrásia Cristina Menezes. Preto velho : as várias faces de um personagem religioso. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1999.	1999	A	UNICAMP
231.	Santos, Jocelio Telles dos. O dono da terra: a presença do caboclo nos candomblés baianos. Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1992.	1992	A	USP
232.	Santos, Leontino Farias dos. A ideologia da educação protestante na experiência da aliança pró-evangelização das crianças. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1988.	1988	P	UMESP
233.	Santos, Lyndon de Araujo. Os mascates da fé : contexto e cotidiano da Igreja Evangélica Fluminense : 1855-1900. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1995.	1995	P	UMESP
234.	Schulz, Almiro. Fundamentos da educação protestante no Brasil : hipóteses explicativas. Dissertacao (Mestrado) – Universidade Católica de Campinas, 1989.	1989	P	PUC/CAM
235.	Schunemann, Haller Elinar Stach. Noção de providência em adventistas do sétimo dia. 1995. Dissertação (Mestrado) – I.P.-U.S.P., 1995.	1995	P	USP
236.	Segato, Rita Laura. A folk theory of personality types : gods and their symbolic representation by members of de Sango cult in Recife, Brazil. Tese (Doutorado) – The Queen's University of Belfast, 1984.	1984	A	EXT
237.	Seibnitz, Zelia Milanez de Lossio e. Dentro de um ponto riscado : estudo de um centro espírita na zona norte do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1979.	1979	A	UFRJ
238.	Serra, Ordep José Trindade. Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola. Dissertação (Mestrado) – UnB, 1978.	1978	A	UNB
239.	Silva, Anaiza Vergolino. O tambor das flores : uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará ; 1965-1975. Dissertacao (Mestrado) – UNICAMP, 1976.	1976	A	UNICAMP
240.	Silva, Celia Maria Godeguez. Tentativa de compreensão da instituição religiosa Congregação Cristã no Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1995.	1995	P	UMESP

241. Silva, Clayton Leal da. As correntes que libertam: a assimilação de elementos da teodicéia dualista comum pela Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado) - IMS, 1995.	1995	P	UMESP
242. Silva, Clodomir Monteiro da. O palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação (Mestrado) – UFPe, 1983.	1983	O	UFPE
243. Silva, Dionísio Oliveira da. O sagrado como mercadoria : aspectos e implicações para uma experiência religiosa. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998.	1998	P	PUC/SP
244. Silva, Eliane Moura. Vida e Morte: o Homem no Labirinto da Eternidade. Tese (Doutorado) - UNICAMP, 1993	1993	D	UNICAMP
245. Silva, Elizete da. A missão batista independente: uma alternativa nacional. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1982.	1982	P	UFBA
246. Silva, Elizete da. Cidadãos de outra pátria : anglicanos e batistas na Bahia. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1998.	1998	P	USP
247. Silva, Helerson da. A era do furacão : história contemporânea da Igreja Presbiteriana do Brasil : 1959-1966. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
248. Silva, José Serafim da. Caçadores de demônios: demonização como método de evangelização no neopentecostalismo. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998	1998	P	PUC/SP
249. Silva, Marco Antonio Nunes de. Relação entre católicos, protestantes e judeus durante o período holandês (1630-1654). Dissertação (Mestrado) F.F.L.C.H.-U.S.P., 1997	1997	D	USP
250. Silva, Nelson Mathias. A música na experiência religiosa : uma visão do movimento metodista. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1989.	1989	P	UMESP
251. Silva, Samir Borges da. O protestantismo no Vale do Paranapanema: a denominação metodista (1920 a 1990). Dissertação (Mestrado)-Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (Campus de Assis), 1990.	1990	P	UNESP
252. Silva, Vagner Gonçalves da. Candomblé na cidade: tradição e renovação. Dissertação (Mestrado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1992	1992	A	USP
253. Silva, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia : trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1998.	1998	A	USP
254. Silvestre, Armando Araujo. Da imprensa evangélica ao Brasil presbiteriano : o papel (in)formativo dos jornais da Igreja Presbiteriana do Brasil. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
255. Simplicio, Inara da Rocha. O processo de conversão do negro : umbanda e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1996.	1996	D	UNICAMP

256. Siqueira, Maria de Lourdes. Ago Ago Lonan: repensando o ser negro em Terreiros de candomblé-Salvador-Bahia. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1985	1985	A	PUC/SP
257. Soares, Jacqueline Nogueira. Se tem mironga tia Chica tem gongar : umbanda e destinos – um estudo de caso. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1993.	1993	A	UFRJ
258. Soares, Mariza de. O medo da vida e o medo da morte : um estudo da religiosidade brasileira. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1990.	1990	D	UFRJ
259. Sogbossi, Hippolyte Brice. Minas-Jêje em São Luis do Maranhão, Brasil : contribuição ao estudo de uma tradição daomeana. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1999.	1999	A	UFRJ
260. Sousa Junior, Vilson Caetano de. Usos e abusos das mulheres de saia e do povo do azeite: notas sobre a comida de orixá no terreiro de candomblé. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1997.	1997	A	PUC/SP
261. Souza, Beatriz Muniz de. Pentecostalismo em São Paulo. Tese (Doutorado) – Unicamp, 1967	1967	P	UNICAMP
262. Souza, Nazarette Vantil. Liberalismo, metodismo e mulher. Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.	1996	P	UMESP
263. Souza, Silas Luiz de. O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil : 1916-1966. Dissertação (Mestrado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1998.	1998	P	INT
264. Souza, Wilson Emerick de. Pastores em crise : o conflito da identidade social do pastor presbiteriano. Dissertação (Mestrado) – S.B. do Campo, Interamericana, 1998.	1998	P	INT
265. Spitalnik, Daniel. Um canto para o infinito. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1998.	1998	O	UFRJ
266. Stoll, Sandra Jacqueline. Púlpito e palanque: religião e política nas eleições de 1992 num município da grande São Paulo. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1996.	1996	D	UNICAMP
267. Stoll, Sandra Jacqueline. Entre dois mundos : o espiritismo da França e no Brasil. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999.	1999	E	USP
268. Tavares Neto, Jose Querino. Igreja Presbiteriana no Brasil : poder, manutenção e continuismo. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP, 1997.	1997	P	UNICAMP
269. Tavares, Ruth de Albuquerque. Comportamento e problemas de aprendizagem em crianças das igrejas pentecostais : pesquisa em escola pública de Vitória – ES. Tese (Doutorado) – IMESP, 1990.	1990	P	UMESP
270. Teixeira, Maria Lina Leão. Transas de um povo-de-santo : um estudo sobre identidades sexuais. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1986.	1986	A	UFRJ

271. Teixeira, Maria Lina Leão. Encruzilhada do ser: representações da (lou)cura em Terreiros de candomblé. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.	1994	A	USP
272. Teixeira, Marli Geralda. Os batistas na Bahia : 1882-1925 – um estudo de história social. Dissertação (Mestrado) – UFBA, 1975.	1975	P	UFBA
273. Tolesano, Ercilia Pereira Zilli. Hereditariedade, destino e fé: um estudo comparativo entre a teoria gênica das pulsões (Leopold Szondi) e a doutrina espírita. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1998	1998	E	PUC/SP
274. Trindade, Liana Maria Salvia. Exu : símbolo e função. Tese (Doutorado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1979.	1979	A	USP
275. Trindade, Liana Maria Salvia. Construções míticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações raciais em São Paulo do séc. XVIII à atualidade. Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1991.	1991	A	USP
276. Valladares, Simone de Carvalho. Cartas do destino e a subjetividade contemporânea. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1995.	1995	O	UFRJ
277. Vallado Neto, Antonio Armando. Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil : mito, rito e representação. Dissertação (Mestrado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1999	1999	A	USP
278. Velho, Yvonne Maggie Alves. Guerra de orixá : um estudo de ritual e conflito. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, 1973.	1973	A	UFRJ
279. Velho, Yvonne Maggie Alves. Medo de feitiço : relações entra magia e poder no Brasil Tese (Doutorado) – UFRJ, 1988.	1988	D	UFRJ
280. Vicentini, Érica de Campos. Sérgio Pimenta : canção e propanganda religiosa (1968-1987). – Dissertação (Mestrado) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 2000	2000	P	USP
281. Victoriano, Benedito Anselmo Domingos. Umbanda: ritual e praxis. Dissertação (Mestrado) – PUC/SP, 1993.	1993	A	PUC/SP
282. Vidal, Mara Regina Aparecida. A atuação da mulher na preservação: resistência da herança cultural africana: o caso do Ile Leuiwyato – Guararema/SP. Dissertação (Mestrado) – IMS, 1994.	1994	A	UMESP
283. Vieira, Edrei Daniel. A legião da Boa Vontade : estrutura, sistematização, ensino e expressão de uma religiosidade brasileira. Dissertação (Mestrado) – UMESSP, 2000.	2000	O	UMESP
284. Vogel, Arno. Muzenza: a metamorfose iniciática na cultura afro-brasileira dos candomblés. Tese (Doutorado) - Rio de Janeiro : Museu Nacional, 1991.	1991	A	UFRJ
285. Walting, Eunice Lourenço. Metodologia da educação religiosa adventista: idealidade e realidade. Dissertação (Mestrado) – FESP, 1979.	1979	P	FESP

286. Wissenbach, Maria Cristina Cortez. Ritos de magia e sobrevivência : sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890-1940) . Tese (Doutorado) - F.F.L.C.H.-U.S.P., 1997.	1997	D	USP
---	------	---	-----

Bibliografia

- ARAIÁ, Eduardo. **Espiritismo : doutrina de fé e ciência**. São Paulo : Ática, 1996.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. 3.ed. São Paulo : Pioneira, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. Ed. São Paulo : Perspectiva, 1998.
- BRAGA, Gilda Maria. Informação, ciência, política científica : o pensamento de Derek de Solla Price. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 155-177, 1974.
- BRAGA, Gilda Maria. Relações bibliométricas entre a frente de pesquisa (research front) e revisões da literatura : estudo aplicado a ciência da informação. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 9-26, 1973.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição : República Federativa do Brasil**. Brasília : Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
- CARVALHO, José Jorge de. Jurema. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 131-8.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982.

CHACON, Vamireh. **História das idéias sociológicas no Brasil.** São Paulo : Grijalbo/EDUSP, 1977.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **O messianismo no Brasil contemporâneo.** São Paulo : C.E.R.-U.S.P., 1984.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade : a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil.** Bragança Paulista : EDUSF, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo : Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Metodologia de la historia de las religiones.** Barcelona : Paidós, 1986.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano : a essência das religiões.** São Paulo : Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Florestan. **A sociologia no Brasil : contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento.** Petrópolis : Vozes, 1976.

FERNANDES, Rubem Cesar et al. **Novo nascimento : os evangélicos em casa, na igreja e na política.** Rio de Janeiro : Mauad, 1998.

FICO, Carlos, POLITO, Ronald. A historiografia brasileira nos últimos 20 anos – tentativa de avaliação crítica. In: MALERBA, Jurandir (org.). A velha história : teoria, método e historiografia. [S.l.] : Papyrus, [s.d].

- FONSECA, Edson Nery (org.) **Bibliometria : teoria e prática**. São Paulo : Cultrix, 1986.
- FONSECA, Edson Nery. Bibliografia estatística e bibliometria : uma reivindicação de prioridades. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 5-7, 1973.
- ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. v. 53. Rio de Janeiro : IBGE, 1993.
- GAARDE, Jostein et al. **O livro das religiões**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- GLEZER, Raquel. **O fazer e o saber na obra de José Honório Rodrigues : um modelo de análise historiográfica**. Tese (Doutorado em História) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1976.
- GONÇALVES, Ricardo M. **Textos budistas e zen-budistas**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo : Cultrix, 1976.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 6.e. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1988.
- HORTAL, Jesús. As igrejas brasileiras. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990.
- JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques ; NORA, Pierre (orgs.). *História : novas abordagens*. 3.ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1988.

- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 2.ed. São Paulo : Perspectiva, 1987.
- LAPA, José Roberto do Amaral. **História e historiografia : Brasil pós-64**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1985.
- MACIAS-CHAPULA, Cesar A. O papel da informetria e da cienciometria e sua perspectiva nacional e internacional. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 1998.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo : os pentecostais estão mudando**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1995.
- MAURI, Renato Garibaldi. **Morte : o lado côncavo da vida – percepções e imagens da morte em grupos religiosos brasileiros**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira**. Tese (Doutorado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1982.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil** São Paulo : Loyola, 1990.

MOTTA, Dilza Fonseca da. Validade da análise de citação como indicador de qualidade da produção científica : uma revisão. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 53-59, 1983.

NABHAN, Neuza Neif. **Islamismo : de Maomé a nossos dias**. São Paulo : Ática, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, mar./mai., 1989.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. 2. ed. São Paulo : Nacional, 1935.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935.

NOVAES, Miriam Morata. **Relação Atman-Brahman : eixo estrutural do Upanisad**. Dissertação (Mestrado) – PUC/CP, 1999.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Resgate histórico: os cristãos-novos no Brasil**. Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1970.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis : Vozes, 1978.

OZAKI, André Mazao. **As religiões japonesas no Brasil**. São Paulo : Loyola, 1990.

PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política**. São Paulo : Hucitec, 1996.

PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro. Lei de Bradford : uma reformulação conceitual. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 57-66, jan./jun., 1983.

PRANDI, Reginaldo. A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no candomblé. *Revista USP*, São Paulo, n. 9, mar./mai., 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova**. São Paulo : Hucitec/EDUSP, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo : EDUSP, 1997.

PRICE, Derek de Solla. **A ciência desde a Babilônia**. Belo Horizonte : Itatiaia, 1976.

PRICE, Derek de Solla. Networks of scientific papers : the pattern of bibliographic references indicates the nature of the scientific research front. *Science*, v. 149, July-August 1965. p. 510-515.

PRICE, Derek de Solla. Studies in scientometrics I : transience and continuance in scientific authorship. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1975. p. 27-40.

PRICE, Derek de Solla. Studies in scientometrics II : the relation between source author and cited author populations. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, 1975. p. 103-108.

PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo : Ática, 1997.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Movimentos messiânicos: tentativa de classificação sociológica.** Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1962.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo.** São Paulo : Dominus, 1965.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social : a guerra sertaneja do contestado: 1912-1916.** Rio de Janeiro : Civil. Brasileira, 1966.
- QUEIROZ, Renato da Silva. **Caminho do paraíso: estudo antropológico sobre o surto messiânico–milenarista do Catule.** Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1993.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro : etnografia religiosa e psicanálise.** Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1934.
- RIBEIRO, Mario Bueno. **As relações entre protestantismo e catolicismo no Brasil : do século XVI aos anos 20 do século XX.** Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.
- RODRIGUES, Maria da Paz Lins. Citações nas dissertações de mestrado em ciência da informação. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 1982.. p. 35-45.
- ROUSSEAU, Ronald. Indicadores bibliométricos e econométricos para a avaliação de instituições científicas. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 1998.

SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo: uma religião brasileira.** São Paulo : Moderna, 1997.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990).** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

SCLIAR, Moacyr. **Judaísmo : dispersão e unidade.** São Paulo : Ática, 1994.

SERRES, Michel. As ciências. In: Le Goff, Jacques (org.). **História : novas abordagens.** Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976. p. 160-179.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 20. ed. rev. e ampl. São Paulo : Cortez, 1996.

SILVA, Eliane Moura. **Vida e morte: o homem no labirinto da eternidade.** Tese (Doutorado em História), Unicamp, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda : caminhos da devoção brasileira.** São Paulo : Ática, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia : trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-**

brasileiras. Tese (Doutorado em Antropologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1998.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos o Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990.

SORJ, Bernardo. Judaísmo. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 157.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz.** São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana.** Tradução Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993. 2v.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história : Foucault revoluciona a história.** 3.ed. Brasília : Ed. UnB, 1995.

Weber, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 12.ed. São Paulo : Pioneira, 1997.

WORMELL, Irene. Informetria : explorando bases de dados como instrumentos de análise. *Ciência da Informação*, v. 27, n. 2, 1998.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo : Palas Athena, 1986.

Bibliografia

- ARAIÁ, Eduardo. **Espiritismo : doutrina de fé e ciência.** São Paulo : Ática, 1996.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações.** 3.ed. São Paulo : Pioneira, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** 5. Ed. São Paulo : Perspectiva, 1998.
- BRAGA, Gilda Maria. Informação, ciência, política científica : o pensamento de Derek de Solla Price. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 155-177, 1974.
- BRAGA, Gilda Maria. Relações bibliométricas entre a frente de pesquisa (research front) e revisões da literatura : estudo aplicado a ciência da informação. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 9-26, 1973.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição : República Federativa do Brasil.** Brasília : Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.
- CARVALHO, José Jorge de. Jurema. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 131-8.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da história.** Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1982.

CHACON, Vamireh. **História das idéias sociológicas no Brasil.** São Paulo : Grijalbo/EDUSP, 1977.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **O messianismo no Brasil contemporâneo.** São Paulo : C.E.R.-U.S.P., 1984.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade : a Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil.** Bragança Paulista : EDUSF, 1998.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo : Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **Metodologia de la historia de las religiones.** Barcelona : Paidós, 1986.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano : a essência das religiões.** São Paulo : Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Florestan. **A sociologia no Brasil : contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento.** Petrópolis : Vozes, 1976.

FERNANDES, Rubem Cesar et al. **Novo nascimento : os evangélicos em casa, na igreja e na política.** Rio de Janeiro : Mauad, 1998.

FICO, Carlos, POLITO, Ronald. A historiografia brasileira nos últimos 20 anos – tentativa de avaliação crítica. In: MALERBA, Jurandir (org.). A velha história : teoria, método e historiografia. [S.l.] : Papyrus, [s.d].

- FONSECA, Edson Nery (org.) **Bibliometria : teoria e prática**. São Paulo : Cultrix, 1986.
- FONSECA, Edson Nery. Bibliografia estatística e bibliometria : uma reivindicação de prioridades. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 5-7, 1973.
- ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL**. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. v. 53. Rio de Janeiro : IBGE, 1993.
- GAARDE, Jostein et al. **O livro das religiões**. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
- GLEZER, Raquel. **O fazer e o saber na obra de José Honório Rodrigues : um modelo de análise historiográfica**. Tese (Doutorado em História) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1976.
- GONÇALVES, Ricardo M. **Textos budistas e zen-budistas**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo : Cultrix, 1976.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 6.e. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1988.
- HORTAL, Jesús. As igrejas brasileiras. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990.
- JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques ; NORA, Pierre (orgs.). *História : novas abordagens*. 3.ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1988.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 2.ed. São Paulo : Perspectiva, 1987.

LAPA, José Roberto do Amaral. **História e historiografia : Brasil pós-64**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1985.

MACIAS-CHAPULA, Cesar A. O papel da informetria e da cienciometria e sua perspectiva nacional e internacional. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 1998.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo : os pentecostais estão mudando**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1995.

MAURI, Renato Garibaldi. **Morte : o lado côncavo da vida – percepções e imagens da morte em grupos religiosos brasileiros**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: um estudo sobre a inserção do protestantismo na sociedade brasileira**. Tese (Doutorado em Sociologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1982.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil** São Paulo : Loyola, 1990.

MOTTA, Dilza Fonseca da. Validade da análise de citação como indicador de qualidade da produção científica : uma revisão. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 53-59, 1983.

NABHAN, Neuza Neif. **Islamismo : de Maomé a nossos dias**. São Paulo : Ática, 1996.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, mar./mai., 1989.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **Os africanos no Brasil**. 2. ed. São Paulo : Nacional, 1935.

NINA RODRIGUES, Raymundo. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1935.

NOVAES, Miriam Morata. **Relação Atman-Brahman : eixo estrutural do Upanisad**. Dissertação (Mestrado) – PUC/CP, 1999.

NOVINSKY, Anita Waingort. **Resgate histórico: os cristãos-novos no Brasil**. Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1970.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis : Vozes, 1978.

OZAKI, André Mazao. **As religiões japonesas no Brasil**. São Paulo : Loyola, 1990.

PIERUCCI, Antônio Flávio ; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil : religião, sociedade e política**. São Paulo : Hucitec, 1996.

PINHEIRO, Lena Vania Ribeiro. Lei de Bradford : uma reformulação conceitual. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 57-66, jan./jun., 1983.

PRANDI, Reginaldo. A religião e a multiplicação do eu: transe, papéis e poder no candomblé. *Revista USP*, São Paulo, n. 9, mar./mai., 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova**. São Paulo : Hucitec/EDUSP, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático**. São Paulo : EDUSP, 1997.

PRICE, Derek de Solla. **A ciência desde a Babilônia**. Belo Horizonte : Itatiaia, 1976.

PRICE, Derek de Solla. Networks of scientific papers : the pattern of bibliographic references indicates the nature of the scientific research front. *Science*, v. 149, July-August 1965. p. 510-515.

PRICE, Derek de Solla. Studies in scientometrics I : transience and continuance in scientific authorship. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, 1975. p. 27-40.

PRICE, Derek de Solla. Studies in scientometrics II : the relation between source author and cited author populations. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 4, 1975. p. 103-108.

PRIORE, Mary Del. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo : Ática, 1997.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Movimentos messiânicos: tentativa de classificação sociológica.** Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1962.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo.** São Paulo : Dominus, 1965.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social : a guerra sertaneja do contestado: 1912-1916.** Rio de Janeiro : Civil. Brasileira, 1966.
- QUEIROZ, Renato da Silva. **Caminho do paraíso: estudo antropológico sobre o surto messiânico–milenarista do Catule.** Tese (Livre-docência) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1993.
- RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro : etnografia religiosa e psicanálise.** Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1934.
- RIBEIRO, Mario Bueno. **As relações entre protestantismo e catolicismo no Brasil : do século XVI aos anos 20 do século XX.** Dissertação (Mestrado) – IMESP, 1996.
- RODRIGUES, Maria da Paz Lins. Citações nas dissertações de mestrado em ciência da informação. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 1982.. p. 35-45.
- ROUSSEAU, Ronald. Indicadores bibliométricos e econométricos para a avaliação de instituições científicas. *Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, 1998.

SANTOS, José Luiz dos. **Espiritismo: uma religião brasileira.** São Paulo : Moderna, 1997.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. **Curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990).** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – F.F.L.C.H.-U.S.P., 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930.** São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

SCLIAR, Moacyr. **Judaísmo : dispersão e unidade.** São Paulo : Ática, 1994.

SERRES, Michel. As ciências. In: Le Goff, Jacques (org.). **História : novas abordagens.** Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1976. p. 160-179.

SEVERINO, Antonio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 20. ed. rev. e ampl. São Paulo : Cortez, 1996.

SILVA, Eliane Moura. **Vida e morte: o homem no labirinto da eternidade.** Tese (Doutorado em História), Unicamp, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda : caminhos da devoção brasileira.** São Paulo : Ática, 1994.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia : trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-**

brasileiras. Tese (Doutorado em Antropologia) – F.F.L.C.H., Universidade de São Paulo, 1998.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos o Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990.

SORJ, Bernardo. Judaísmo. Sinais dos Tempos : diversidade religiosa no Brasil. *Cadernos do Iser*, Rio de Janeiro, n. 23, 1990. p. 157.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz.** São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana.** Tradução Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1993. 2v.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial.** São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história : Foucault revoluciona a história.** 3.ed. Brasília : Ed. UnB, 1995.

Weber, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 12.ed. São Paulo : Pioneira, 1997.

WORMELL, Irene. Informetria : explorando bases de dados como instrumentos de análise. *Ciência da Informação*, v. 27, n. 2, 1998.

ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo : Palas Athena, 1986.