



THALES DE AZEVEDO

O CATOLICISMO NO BRASIL:
UM CAMPO PARA A
PESQUISA SOCIAL



O CATOLICISMO NO BRASIL
UM CAMPO PARA A PESQUISA SOCIAL



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

REITOR

HEONIR ROCHA

VICE-REITOR

OTHON JAMBEIRO

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

DIRETORA

FLÁVIA M. GARCIA ROSA

CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO VIRGÍLIO BITTENCOURT BASTOS

ARIVALDO LEÃO AMORIM

AURINO RIBEIRO FILHO

CID SEIXAS FRAGA FILHO

FERNANDO DA ROCHA PERES

MIRELLA MÁRCIA LONGO VIEIRA LIMA

SUPLENTE

CECÍLIA MARIA BACELAR SANDENBERG

JOÃO AUGUSTO DE LIMA ROCHA

LEDA MARIA MUHANA IANNITELLI

MARIA VIDAL DE NEGREIROS CAMARGO

NAOMAR MONTEIRO DE ALMEIDA FILHO

NELSON FERNANDES DE OLIVEIRA

EDUFBA

Rua Augusto Viana, 37 - Canela

CEP: 40 110-060 - Salvador-BA

Tel/fax: (71) 331-9799

edufba@ufba.br

Atendemos pelo reembolso postal

THALES DE AZEVEDO

O CATOLICISMO NO BRASIL
UM CAMPO PARA A PESQUISA SOCIAL



E D U F B A

Salvador

2002

©2002

DIREITOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA CEDIDOS À

EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA.

FEITO O DEPÓSITO LEGAL.

PROJETO GRÁFICO

GERALDO JESUÍNO

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

JOSIAS ALMEIDA JUNIOR

CAPA - ARTE FINAL

JOSIAS ALMEIDA JUNIOR

ILUSTRAÇÃO DA CAPA

AUTOR DESCONHECIDO

REVISÃO EDITORIAL

TÂNIA DE ARAGÃO BEZERRA

MAGEL CASTILHO DE CARVALHO

FICHA CATALOGRÁFICA

A994 Azevedo, Thales de, 1904-
O catolicismo no Brasil : um campo para a pesquisa social / Thales de Azevedo. –
Salvador : Edufba, 2002.
73 p.

ISBN 85-232-0264-1

1. Catolicismo. 2. Sociologia cristã católica. 3. Sociologia cristã – Brasil.
4. Anticlericalismo – Brasil. I. Título.

CDU – 282

CDD – 282

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

7

PREFÁCIO

SOCIOLOGIA DO CATOLICISMO NO BRASIL

11

FORA DO FIGURINO

12

INSTITUIÇÃO SOBRENATURAL

14

ANTICLERICALISMO À BRASILEIRA

15

INTRODUÇÃO

19

NOTAS

29

O CATOLICISMO NO BRASIL

31

NOTAS

55

PRINCIPAIS TRABALHOS DE THALES DE AZEVEDO NA ÁREA DA SOCIOLOGIA DO CATOLICISMO

69

APRESENTAÇÃO

47 ANOS depois de publicado, na coleção “Os Cadernos de Cultura”, editada pelo Serviço de Documentação do então Ministério da Educação e Cultura, retorna, agora, às mãos e aos olhos dos leitores brasileiros, *O Catolicismo no Brasil*, do saudoso antropólogo baiano Thales de Azevedo.

Dele dizer algo além do muito que a seu respeito e sobre a sua obra foi dito, no Brasil e no estrangeiro, durante os sete anos decorridos desde a sua morte, parece-me extravagante. Ele foi grande demais para caber no âmbito restrito das poucas palavras que deverão ser, nesta “Apresentação”, necessariamente escritas, reconhecendo, portanto, ser difícil falar pouco de quem foi tão grande como Thales de Azevedo, sem dúvida, um dos nomes maiores da antropologia e da sociologia brasileira.

Restrita, no entanto, ao comentário do seu livro ora reeditado, tornar-se-á minha tarefa mais fácil, por achar-me, então, no dever de manter-me deliberadamente afastado das lembranças do mestre e amigo, nascidas de um contato quase diário, com ele vivido por muitos

anos, que poderiam, sendo lembradas, comprometer a objetividade de que desejo dar ao texto desta “Apresentação”.

O Catolicismo no Brasil caracteriza-se, a meu ver, como um estudo pioneiro. Quem, antes de Thales de Azevedo, escreveu a respeito do Catolicismo no Brasil, como fizeram, entre outros, Gilberto Freyre e Fernando de Azevedo, se limitou, quase sempre, a escrever somente poucas páginas sobre o tema, ao analisá-lo do ponto de vista da sociologia ou da antropologia. Havendo o próprio Thales de Azevedo registrado o fato de, mesmo existindo nas ciências sociais, um grande interesse pelos estudos da religião, não compreender-se como até aquela data – o ano de 1954, não haviam sido eles ainda realizados no Brasil, de um modo mais amplo, contando-se apenas com a exceção dos que foram dedicados às religiões dos negros africanos e seus descendentes no país, destacando dentre os que delas trataram, entre os nacionais, Nina Rodrigues, Artur Ramos e Edison Carneiro, e entre os estrangeiros, Ruth Landes, Melville Herskovits e Roger Bastide.

Sobre o catolicismo considerado em si mesmo, talvez haja sido *O catolicismo no Brasil. Memória Histórica*, do padre Júlio Maria, publicado em 1950 (Rio de Janeiro: Agir), o primeiro a dele tratar, de um modo específico, encarando-o, contudo, mais através de uma perspectiva histórica que sociológica, antes e logo após a proclamação da República, quando deixou de ser a religião oficial do País, ainda que não se possa deixar de reconhecer a extraordinária contribuição para a história do Catolicismo no Brasil, da obra monumental de Serafim Leite – *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Rio de Janeiro, 1938-1950, 10 v.), restrita, contudo, quase sempre, aos fatos referentes àquela Ordem religiosa.

A verdade é que entre 1950 e 1973, quando surgiu, pela primeira vez, no encontro realizado em Quito, pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (Cehila), o projeto de escrever-se uma *História Geral da Igreja na América Latina*, idéia reforçada nos sucessivos encontros daquela organização, em Chiapas (1974), São Domingos (1975) e Panamá (1976), e, a seguir, do ano de 1974,

o da edição do livro *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*, de Eduardo Hoornaert (Petrópolis: Vozes), aos de 1977 e 1978, quando foram editados, respectivamente, o primeiro volume da *História da Igreja no Brasil*, como parte do referido projeto, escrito, em conjunto, por Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Klaus Van der Grup e Benno Brod (Petrópolis: Vozes), e *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*, por Riolando Azzi (Petrópolis: Vozes), durante, pois, um longo período de mais de 20 anos, o único livro a tratar, de modo particular, do catolicismo no Brasil, encarando-o de um ponto de vista predominantemente sociológico, foi o de Thales de Azevedo, o que lhe assegura, sem dúvida, o aludido caráter de pioneiro.

O Catolicismo no Brasil foi publicado, pela primeira vez, sob a forma de artigo, nos Estados Unidos, em 1953, na revista *Thought: Fordham University Quarterly* (New York: v.28, n.109, p.253-274), com o título “Catholicism in Brazil: a personal evaluation”.

Para a sua versão brasileira, foi seu texto modificado e ampliado, segundo revelou o autor – “com o acréscimo de notas de esclarecimento e mesmo de retificação de certas afirmativas”; esclarecendo, a seguir, em nota redigida, na Bahia, em fevereiro de 1954, haver julgado que “muito melhor do que escrever um outro artigo, enxertando-lhe informes e dados que não tinha à mão quando o escrevi em New York, me pareceu reproduzir, em português, o original tal como foi publicado para que se veja como apresentei, nos EUA, a nossa situação religiosa, com as cores que a mesma situação, em minha exclusiva opinião, apresenta”; e, de acordo com sua habitual modéstia, após demonstrar a necessidade de organizar-se a respeito do Catolicismo no Brasil, “uma completa bibliografia crítica de quanto existe, em livros e revistas, em anais de congressos, em pastorais, em crônicas de ordens religiosas, em crônicas de viajantes que estiveram no Brasil desde os tempos coloniais, em boletins e folhas de propaganda, em panfletos de combate da Igreja às heresias e aos seus adversários ou de ataque destes àquelas, em romances e novelas, em obras teatrais, em anedotários, em histórias folclóricas, em cancioneros e romanceiros, em artigos e editoriais da

imprensa diária e periódica, leiga ou religiosa, em tratados, monografias e ensaios de história, nos livros e artigos de protestantes, de espíritas, de teosofistas e outros, inclusive comunistas e ateus ou indiferentes, que se ocuparam da vida religiosa nacional e dos costumes, dos modos de pensar dos brasileiros ou de grupos de estrangeiros, residentes no Brasil”, afirmou que, somente depois disso, seria possível realizar-se “um bom trabalho de campo sociológico ou etnográfico” sobre ele no País – “sob a responsabilidade de pessoas competentes e experimentadas para que planos e investigações improvisados não tragam o descrédito de tais estudos”.

Acentuar, portanto, a importância de *O Catolicismo no Brasil*, de Thales de Azevedo será cumprir o dever de não apenas valorizar, ainda mais, sua atuação como sociólogo, mas chamar a atenção para uma publicação que permaneceu, durante vários anos, fora do alcance dos estudiosos da sociologia das religiões, mas continua a ser de leitura indispensável, em razão dos critérios de análise utilizados pelo seu autor, que escreveu, vale lembrar, ainda sobre o assunto, dois outros importantes livros – *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia* (São Paulo: Ática, 1978) e *A guerra aos párocos; episódios anticlericais na Bahia* (Salvador: EGBA, 1991), de alta significação para a melhor compreensão da evolução do Catolicismo no Brasil.

Waldir Freitas Oliveira*

Fevereiro de 2002

*Professor Emérito da Universidade Federal da Bahia e Presidente do Conselho de Cultura do Estado.

PREFÁCIO

SOCIOLOGIA DO CATOLICISMO NO BRASIL*

EM 1967, conheci os trabalhos de Thales de Azevedo quando vivia em Recife e estava empenhado em entender melhor o catolicismo brasileiro que aprendi a vivenciar logo que cheguei ao País, em 1958. Esse catolicismo se me apresentava sumamente contraditório. Senti a falta de um lastro teórico que me ajudasse a compreendê-lo.

Foi quando me caiu nas mãos o capítulo “Problemas Metodológicos da Sociologia do Catolicismo”, no livro *Cultura e Situação Racial no Brasil*, publicado em 1966 pela Civilização Brasileira. Aí estava a abordagem sociológica que tanto procurava. O texto provinha de um horizonte teórico que era totalmente novo para mim, um horizonte de maior distanciamento diante da instituição católica e que, por conseguinte, abria um espaço mais amplo de interpretação do que o estritamente eclesiástico ou “pastoral”.

O livro expunha, a partir de uma análise histórica, que o catolicismo neste país só podia ser plural, diversificado, complexo, não uniforme nem unívoco, por razões históricas ligadas ao modo em que este foi cristianizado. Compreendi que a formação de um catolicismo

*Este artigo foi originalmente publicado na Revista da Bahia, V. 32, n. 20, 19. Dez. 1995, p. 12-18.

“unificado”, que foi durante séculos a principal meta da igreja, era um projeto equivocado, por razões históricas fundamentais: a pluralidade das culturas que aqui convivem, a diversidade das situações locais. Ora, tanto a pluralidade como a diversidade são vitais para a preservação da vida em populações étnica e socialmente tão complexas como são as populações deste imenso País.

Dentro da pluralidade dos catolicismos, Thales se esforçava em construir uma tipologia empírica. Foi o que compreendeu José Comblin, que a partir do capítulo em questão elaborou um artigo bastante comentado na época nos meios eclesiásticos e fundamentalmente inspirado em Thales: “Para uma Tipologia do catolicismo no Brasil” (*Revista Eclesiástica Brasileira, Vozes, 28, 1, 1968*). Mas o impacto dos estudos de Thales de Azevedo não se limitava aí: na década de 70, seus trabalhos exerceram notável influência sobre a reflexão em torno da assim chamada “religiosidade popular” nos meios da Teologia da Libertação.

Na Semana sobre “Catolicismo Popular”, promovida em Petrópolis, em 1976 (veja REB 1976), os trabalhos de Thales constituíram uma referência fundamental. Mas antes disso, a Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA) já tinha solicitado a assessoria do professor Thales. Até hoje essa dinâmica não se esgotou, ganhou inclusive nova atualidade com a atual problemática da assim chamada “invasão das seitas” e abertura do campo religioso às mais variadas correntes religiosas.

FORA DO FIGURINO

A percepção da particularidade e “irregularidade” do catolicismo brasileiro não é nova: já na primeira parte do século passado, visitantes, tanto europeus como norte-americanos, tinham observado, com pesar, que o catolicismo brasileiro não funcionava segundo o figurino, escapava ao programado pela oficialidade da Igreja.

O novo, pela primeira vez realçado por Thales, é o caráter positivo dessa originalidade. Se é verdade que o povo brasileiro, exceto um pequeno círculo de fiéis, não liga muito para as coisas da Igreja e mesmo assim se considera católico no sentido pleno, isso não se deve a alguma negatividade, mas deve ser encarado de forma positiva. Corresponde à vida vivida, é verdadeiro e por conseguinte deve ser respeitado e positivamente avaliado. Na sua imensa maioria, a população brasileira é católica “sem Igreja”, escapa à Igreja. De forma lapidar: muito santo pouco sacramento, muita reza pouca missa, muita devoção pouco pecado, muita capela pouca igreja. Um catolicismo antes epicurista que estóico, antes “dionisíaco” que “apolíneo”. Tudo isso sem quase nenhum sustento institucional especificamente católico, num vasto campo religioso eventualmente aberto às mais diversas institucionalizações provenientes dos horizontes culturais do País.

Um exemplo, nas páginas 185 sqq. do referido capítulo, Thales de Azevedo caracteriza a religião católica das populações rurais, como: “não expiatória, mas propiciatória e impetratória; uma religião de santos, não tanto de sacramentos; uma religião “privatizada” em capelas e oratórios domésticos e menos centralizada em uma igreja matriz; uma religião na qual se “recebe” o batismo e o matrimônio, mas em que esses sacramentos conservam pouco de sua função de integração social; os conceitos de pecado e culpa, salvação e danação, céu e inferno pouco são cultivados, o que lhes confere um débil poder prescritivo; os santos não funcionam tanto como exemplos de vida moral, mas como amos diante de uma forma religiosa que corresponde aos que lutam cotidianamente pela sobrevivência, fazem sua livre escolha entre os temas religiosos que se lhes apresentam sem muita coação por parte de eventuais agentes de pastoral. Esse catolicismo escapa em grande parte ao dogma e à moral da Igreja, é caracterizado segundo as palavras de Thales por “imprecisão doutrinária” (185) e “débil poder proscritivo”.

A partir desse primeiro texto, comecei a seguir a produção científica de Thales de Azevedo e assim cheguei ao seu primeiro trabalho sobre o catolicismo: *O Catolicismo no Brasil, um Campo para a*

Pesquisa Social, que data de 1955. O autor já tinha trabalhado anteriormente, durante nove anos, diversos temas como Gaúchos, *O Povoamento da Cidade do Salvador* *Civilização e mestiçagem*, *As Elites de Cor*:

Em 1952, despertou para a importância do estudo do catolicismo, publicando um trabalho intitulado *Catholicism in Brazil: a Personal Evaluation*, na revista *Thought* da Fordham University, nos Estados Unidos. O trabalho foi ampliado em 1953 e publicado no Brasil, em 1955, sob o título acima.

Esse pequeno livro permanece insuperado, não tanto pelo que revela sobre o catolicismo, pois hoje os temas nele tratados são largamente assimilados, mas pela postura metodológica. Pela primeira vez um católico, e ainda mais um leigo, faz um “cadastro” do catolicismo neste país. Ele procura saber como o catolicismo é, *sicut stat*, realisticamente. O autor constata de início que “os estudos de sociologia da religião, conquanto floresçam noutros países, como que não existem ainda no Brasil” (p.3). “Realmente singular é o que se passa com a religião. Sobre esta não há, por bem dizer, nada” (p.5). “É praticamente impossível encontrar estudos que diretamente se ocupem de temas expressamente religiosos” (p.5).

INSTITUIÇÃO SOBRENATURAL

O autor percebe que está diante de um tema delicado. Em 1955, não era de esperar-se que uma análise sociológica que submetesse a ação da Igreja Católica à luz da razão crítica fosse bem acolhida. Thales: há os que pretendem que o “catolicismo seja uma instituição sobrenatural que não pode ser submetida à metodologia de pesquisa das ciências sociais” (p.12).

O estudo de 1955, é verdade, ainda demonstra um comprometimento maior, por parte do autor, com a instituição do que com a vida vivida no meio do povo. Nisso, Thales segue o modelo interpretativo do sociólogo francês Gabriel Le Bras, assim como o dos jesuítas que militam no grupo *Lumen Vitae*, na Bélgica. Mesmo assim, o texto se insurge contra o uso de certos estereótipos como “ignorância religiosa” (p.15), e quebra uma lança a favor de um estudo sério do catolicismo praticado pelas camadas populares: “Juntar-me-ia, com gosto, aos que quisessem dedicar seus recursos científicos ao estudo honesto dos problemas que aqui apontamos” (p.60)

E quais são esses problemas? A realidade do catolicismo vivido pelo povo brasileiro, um catolicismo que se abre, aparentemente de forma ingênua, à influência de forças consideradas perigosas pelas autoridades católicas como sejam o espiritismo, o protestantismo, o “ocultismo”, afinal a “Penetração das seitas”. Temas mais do que atuais nos dias que correm.

Confesso que a influência de Thales de Azevedo foi marcante na redação de meu livro *Formação do Catolicismo Brasileiro*, de 1974 (veja p. 26 do referido livro). A produção intelectual do mestre não deixou de me acompanhar nos anos seguintes, embora de forma indireta, especialmente através de diversas colaborações suas na *Revista Vozes* e em *Religião e Sociedade*.

ANTICLERICALISMO À BRASILEIRA

Ainda em 1991, com 86 anos, Thales de Azevedo voltou a nos surpreender com o livro *A Guerra aos Párocos*. Nele, o autor aborda – sempre de maneira discreta – um tema espinhoso e quase inexplorado no Brasil: o anticlericalismo. E, mais uma vez, ele se mostra pioneiro, animado por um espírito irrequieto e muito vivo, mesmo na velhice,

além de permanecer consciente de suas limitações: “O livro é um modesto acréscimo a anteriores contribuições” (p.17). Sutilmente, a obra demonstra que ao longo dos anos Thales de Azevedo evoluiu muito: em 1991, ele não tem mais a postura eclesiocêntrica de 1955. Evoluiu para um modo mais livre e menos dogmático de encarar as coisas relacionadas com o catolicismo entre nós.

Segundo a idéia corrente, o brasileiro não é anticlerical. Ele é pacífico, “cordial”, conciliador e não gosta de brigar. Não existe anticlericalismo na história do Brasil. Aqui tudo se resolve “na santa paz”. Thales de Azevedo duvida, pondera, apresenta fatos em contrário e finalmente convence. Esse, talvez, seja o mais histórico entre seus escritos sobre o catolicismo, pois foi redigido na base de leituras de jornais, sobretudo do Rio de Janeiro e Salvador. Nele se revela como o pensamento de Thales de Azevedo se distancia das posturas pacifistas assumidas por certos autores consagrados que insistem na “solução brasileira” dos problemas.

“Deus é brasileiro”. Como por instinto, o autor desconfia desse tipo de popularismo e mostra com honestidade de pesquisador o caráter conflitivo da presença da Igreja aqui, relata uma série de querelas surgidas entre autoridades civis e eclesiásticas, assim como realça a distância cultural enorme existente entre a Igreja e a religião popular. Isso desmistifica o assim chamado “caráter normal”, quase “conatural”, da presença do catolicismo neste País, o “maior País católico do mundo”.

Mesmo assim, e diante de um tema tão polêmico, não se procure em Thales o escritor polêmico, mas sim o estudioso ponderado e arguto, lúcido e prudente. Ele registra o aparente paradoxo de um país “muito religioso” que, em certas circunstâncias, é sacudido por um anticlericalismo violento, como na “questão dos bispos”, nos idos de 1870, que opunha os bispos de Olinda (Dom Vital) e Belém (Dom Macedo Costa) às confrarias, onde os maçons – inclusive os padres maçons – estavam encastelados. O governo mandou prender os bispos e todo o País se comoveu, “pró” ou “contra”.

Pode-se afirmar que Thales de Azevedo é o fundador da sociologia do catolicismo entre nós. Formado em medicina, no decorrer dos anos ele se revelou um fecundo sociólogo, além de antropólogo e historiador. Na sua múltipla produção científica, destacam-se os estudos de sociologia do catolicismo, nos quais foi pioneiro. Esse catolicismo, que nos acompanha há quase quinhentos anos, até a década de 50, ainda não fora estudado como devia. A ele se aplicava a palavra do filósofo alemão Heidegger: “O mais próximo na ordem do ser é o mais distante na ordem do conhecer”. Foi certamente sinal de inteligência por parte de Thales de Azevedo ter percebido essa lacuna e iniciado uma série de estudos para preenchê-la.

Por isso mesmo, Thales se nos apresenta como um animador de debates, descortina panoramas para projetos de estudo. Eis os sentidos de seus trabalhos de 1955 e 1966, e ainda de 1991. É um guia, um abridor de caminhos. Enuncia suas teses, sempre interessantes, de maneira branda. Já no trabalho de 1966, ele conclama os cientistas sociais das mais diversas especializações e especifica sociólogos e etnólogos, psicólogos e economistas, historiadores e folcloristas, além de filósofos e teólogos a um “estudo, das expressões populares da religiosidade de nosso povo de orientação caracteristicamente católica” (p.165).

Esse apelo não perdeu nada em atualidade, mesmo sem a presença do mestre entre nós. Sua obra permanece um canteiro aberto que apela para novas investigações. E ainda nos desafia, nas nossas discussões atuais.

*Eduardo Hoornaert**

*Belga, radicado no Brasil desde 1958, Eduardo Hoornaert foi Assessor de História do Cristianismo nos institutos teológicos de João Pessoa, Recife e Fortaleza. Atualmente é Professor da Universidade Federal da Bahia.

INTRODUÇÃO

Os estudos de sociologia da religião, conquanto floresçam noutros países, como que não existem ainda no Brasil. Os nossos sociólogos se têm ocupado das estruturas fundamentais da nossa sociedade, desde a família ao Estado, e da interação social nos planos político, econômico, jurídico, educacional; da vida urbana e rural, da ecologia, da sociologia do conhecimento dos contatos raciais, da demografia, dos aspectos sociais da medicina e da puericultura, da imigração, da delinqüência, da arte, das lutas políticas e de família. Não há nenhum território social que não tenha sido percorrido, em maior ou menor extensão e profundidade, muito embora estejam ainda por estudar realmente muitos dos aspectos da nossa sociedade, entre os quais destaco, por sua importância e pela imperativa urgência de conhecimentos a respeito dos mesmos, a família e a estratificação social em suas múltiplas facetas estruturais e funcionais. Essa é, certamente, uma das lacunas maiores dos nossos estudos sociais. O que sabemos sobre tais temas é fragmentário e baseia-se, quase unicamente, no modo de pensar individual dos que escrevem sobre os mesmos. Quando redigiu o seu artigo sobre a família, para Brasil, *Portrait of ball a Continent*, de Lynn Smith e A.

Marchant, teve Antônio Cândido que valer-se dos seus próprios recursos para construir a base, porque praticamente nada havia sobre o assunto. Nos volumes da União Pan-Americana, organizados por Theo Crevenna, sobre a classe média na América Latina, o único estudo brasileiro é uma reconstrução histórica de Lucila Hermann sobre os grupos econômicos de Guaratinguetá. Os que nos últimos tempos estudaram as relações de raças, a estratificação e mobilidade social em função dos nossos tipos físicos, tiveram igualmente que arquitetar e armar, quase exclusivamente por meio de critérios econômicos de distribuição da população por grupos de atividade e de renda, esquemas de referência que pudessem servir, com todas as suas deficiências, aos fins daquelas investigações. A dificuldade que, nesse particular, experimentou Donald Pierson, em 1935-37, na Bahia, vim a encontrar em 1951, o mesmo sucedendo a Roger Bastide, Florestan Fernandes e Virgínia Bicudo, em São Paulo, a L.A. Costa Pinto, no Distrito Federal, a Charles Wagley na Amazônia e, com certeza, a René Ribeiro em Recife, e, na zona rural baiana, a Marvin Harris, Ben Zimmerman e Harry W. Hutchinso¹. Realmente, estamos apenas começando, por aqueles e outros expedientes, a nos aproximar de uma caracterização econômica dos estratos da nossa sociedade, mas sabemos pouquíssimo da estrutura íntima, da tipologia, da dinâmica, das ideologias daquelas camadas ou compartimentos do nosso espaço social. A mesma coisa se pode dizer da família.

Mas, realmente singular é o que se passa com a religião; sobre esta não há, por bem dizer, nada. Não que o assunto não tenha sido tratado, aqui e ali, em umas poucas linhas, em algumas páginas, até em capítulos inteiros, em várias das obras sobre a formação da sociedade brasileira, a evolução política e econômica do nosso povo, a assimilação do imigrante, a vida nos campos e na cidade. Alguns dos que deram mais ênfase à religião em suas relações com outros aspectos da nossa organização social² foram, indubitavelmente, Gilberto Freyre e Fernando de Azevedo. Todavia, é praticamente impossível encontrar estudos que diretamente se ocupem de temas expressamente religio-

sos, desses numerosos e variados temas que a vida religiosa da nossa gente oferece, cotidianamente, ao seu observador: a feição peculiar do catolicismo brasileiro, com as suas variantes regionais relacionadas com a origem e a história política e econômica de suas populações, — catolicismo quadrissecular, trazido de Portugal e somente modificado, de modo por assim dizer ,vegetativo, por sua própria dinâmica interior, como sucedeu por efeito do relativo isolamento, às subculturas das regiões em apreço; catolicismo novecentista dos imigrantes europeus, enxertado sobre a mesma matriz, porém adaptado, através de uma história diferente daquela, a áreas agrícolas e industriais e a meios urbanos mais dinâmicos; e no catolicismo mais tradicionalmente brasileiro, o culto dos santos, as devoções domésticas, as promessas, as romarias, as “bandeiras” e as “folias” do Divino, as irmandades, a posição e o papel das pessoas simplesmente religiosas e daquelas consideradas “beatas” e “carolas”, bem como dos clérigos, do seminarista, do antigo seminarista, do padre egresso; as maneiras de participação nos atos do culto; as funções sociais, integrativa e coesiva, da religião; as relações da Igreja para com outras instituições; a expansão e as características do protestantismo, do espiritismo, do ocultismo, da teosofia, como as implicações sociais da indiferença religiosa e do próprio ateísmo, do peculiar anticlericalismo brasileiro; dos sincretismos, encarados não somente do lado das religiões africanas e do espiritismo, mas do lado do catolicismo; dos surtos de fanatismo e de misticismo em torno de líderes carismáticos, de “taumaturgos” e até de sacerdotes católicos como o Padre Cícero e o Padre Antônio, de Urucânia. Temas, os enumerados acima e muitos outros, que seria possível multiplicar, sobre os quais existe muito material de ordem histórica, folclórica e mesmo sociológica, muita crônica, notícia de jornal, carta pastoral, relatório policial, correspondência particular, estampas, medalhas; — temas que merecem análise e tratamento científico, não como coisas pitorescas ou exóticas, não como aspectos depreciativos e ridículos da fé popular, ou como esquisitices com que o cientista social se poderá distrair, mas como fenômenos de psicologia coletiva que podem ajudar a compreender as concepções

que o povo faz do sobrenatural e do divino e as aspirações e necessidades que procura satisfazer; as exigências de segurança, de correspondência afetiva, de transferência de experiências, de percepções afetivas que necessita realizar. E ainda quando essa religiosidade não seja íntegra, do ponto de vista do que ensina a Igreja, e se tenha deixado deturpar, enfraquecer, misturar de elementos estranhos e espúrios, não perdem de significação e alcance as crenças em vigor e os movimentos que lhes são relacionados. Para as ciências sociais, há um interesse metodológico no estudo da religião, que não se compreende tenha sido até agora inaproveitado.

Contudo, os etnógrafos e os antropologistas sociais, além de um reduzido número de sociólogos especializados na matéria, como Roger Bastide e Edison Carneiro, têm no estudo de religião, em nosso país, um dos seus focos de atenção, tanto em referência aos grupos indígenas quanto aos descendentes de africanos. Nesses domínios, a nossa literatura é, de fato, extraordinariamente rica; bastaria lembrar o que, entre Nina Rodrigues e Artur Ramos, se fez no particular. Desde os sistemas de crenças e o xamanismo dos tupis até a mitologia e os ritos dos candomblés e macumbas, a literatura etnográfica brasileira estende-se, há mais de meio século, por numerosos e excelentes estudos que já agora parecem suficientes a alguns exegetas das pesquisas sociais entre nós, para os quais, como Guerreiro Ramos, a fase do preto considerado como um elemento exótico já foi superada. Estou de pleno acordo com este sociólogo e com outros, como Costa Pinto, em que é tempo de tratar antes do brasileiro de cor como um membro, igual aos outros, da nossa sociedade, embora com suas peculiaridades étnicas e culturais, mas sobretudo como constituinte preponderante de um vasto setor da população, do que do “negro” brasileiro com tudo que até agora foi, um objeto de curiosidade, mesmo da curiosidade científica. A própria vida religiosa dos candomblés e macumbas tem aspectos sociológicos, psicológicos e econômicos que muito pouco têm sido investigados, entre outros, por Franklin Frazier e René Ribeiro e agora por Carlo Castaldi, e que interessam de perto à vida cotidiana dos seus

freqüentadores. Os antropologistas sociais fizeram mais: incluíram a religião nos seus estudos da cultura brasileira das cidades, das zonas rurais, das colônias de imigrantes, como não podiam deixar de fazer para atingirem a visão global e profunda das sociedades que estudam. Assim é que a religião é tomada em consideração, mais ou menos adequadamente, em cada estudo de comunidade, de marginalidade, de aculturação, de mudança social que nos últimos anos se fizeram em várias partes do Brasil por Emílio Willems, Donald Pierson, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Gioconda Mussolini, ou por Kalervo Oberg, James Watson, Egon Schaden, Otávio da Costa Eduardo, Darcy Ribeiro, entre “neo-brasileiros” ou indígenas em processo de aculturação, ou ainda por A. Rubbo Müller, Oracy Nogueira, Bernard Siegel, Fernando Altenfelder Silva, Levy Cruz, Harry W. Hutchinson, Marvin Harris, Benjamin Zimmerman, Anthony Leeds, Rollie E. Poppino e outros em comunidades de São Paulo, da Bahia, de Minas Gerais, cujos trabalhos ainda não foram publicados.

É óbvio que os trabalhos que se ocupam da cultura como um todo, como um universo de idéias, concepções, sistemas de valores e de relações com o mundo físico, com os outros seres vivos, com o sobrenatural, com os “mores”, leis, arte, estruturas e instituições da mais variada natureza e função, além de técnicas, de equipamento material de economia, de linguagem, — não há como justificar-se a omissão ou a subestimação das crenças e dos ritos religiosos, seja a religião sistematizada em um corpo de doutrinas, em um ritual litúrgico, em uma hierarquia eclesiástica, como nas igrejas cristãs ou no islamismo; seja naquelas, como o confucionismo, em que não existe propriamente uma divindade e cuja ideologia se reduz a uma ética de remota inspiração sobrenatural, ou ainda naquelas como o shintoísmo, que não passam de um código de civismo e de etiqueta política, que a própria Igreja reconhece como tal e, pois, não julga incompatível com a piedade católica, mas que ainda é, para muitos nipônicos, a única religião aceita e praticada com o seu vago culto dos ancestrais; ou nas mil outras religiões “primitivas”, simples e complexas, em que a

uma noção do sobrenatural e do divino se aliam o animismo, o fetichismo, a magia. Mas da religião nos nossos centros urbanos, sertanejos e litorâneos, e nas zonas rurais, sulinas e nordestinas, no novo ambiente das regiões que se industrializam, atraindo caipiras e tabaréus ao convívio com um mundo de seitas e igrejas e até com o secularismo urbano-industrial da nossa era, ou no velho quadro de regiões que pouco se modificaram, há ainda muito que indagar e estudar. Indagações estas, aliás, que não têm somente interesse para o estudioso da cultura, da persistência, da mudança ou da desintegração cultural, ou que tenta interpretar o espírito, o *ethos*, de determinada civilização, mas também para a Igreja, desejosa de aproveitar-se daqueles elementos e fatores humanos e temporais que possam colaborar para a expansão, a intensificação, a purificação da fé religiosa.

Há, é certo, quem ainda duvide que as ciências, sociais, humanas e terrenas, como são, possam oferecer algo de útil à religião e à Igreja, e até quem pense que o domínio da fé não pode nem deve ser profanado pela intromissão de “uma pseudociência de origem positivista” e com pretensões, ao que supõem, normativas e étnicas. Não é de todo desarrazoada a suspeita de que a sociologia ou a antropologia social, enquanto não desvencilhadas totalmente, como ciências empíricas, de veleidades filosóficas, possam ter uma ação perturbadora no terreno do dogma, da ascese, da moral. Hoje, porém, já bem distintos os campos da filosofia social e das ciências sociais positivas, estas não aspiram mais que ao exame objetivo da interdependência da experiência religiosa e da organização social, sem pretender, como explica McIver, o julgamento do conteúdo positivo e da substância da religião sobrenatural, revelada ou singelamente natural e ética. Gilberto Freyre, em Sociologia, deixa bem expresso que os conteúdos da religião escapam à análise e explicação sociológica; tem o cuidado de esclarecer que é daqueles para quem o estudo científico da religião de modo algum importa em hostilidade a esta ou em negar a validade da experiência mística como tal. Os que negam aquela experiência, e muitos realmente o fizeram em nome das ciências sociais, podem fazê-lo, se quiserem,

mas não que por isto sejam sociologicamente ortodoxos ou verdadeiramente científicos; os ortodoxamente sociológicos ou verdadeiramente científicos podem, por outro lado, ser, como homens, pessoas profundamente religiosas, como Paul Bureau, e poderia lembrar Le Play e, em nossos dias, Arnold Toynbee, “mas como cientistas é que não é da conta deles entrar na consideração dos conteúdos religiosos absolutos das formas sociais que estudam, nem das religiosas, nem das políticas, jurídicas ou artísticas”. O cientista social pode, entretanto, interessar-se pelas crenças e sistemas de valores sobrenaturais, de acordo com a formulação destes pelos teólogos, na medida em que aquelas normas atuem e afetem os padrões de comportamento, as estruturas institucionais e as relações e funções sociais, – admite o Pe. Joseph H. Fichter S. J. – no seu livro *Southern Parish*, por ele mesmo subtítuloado “a dinâmica de uma igreja urbana”. Nesse ponto pode surgir, diz aquele sociólogo e sacerdote, uma objeção que se baseia num dilema falso; ou a religião, no caso o catolicismo, é uma instituição sobrenatural que não pode ser submetida à metodologia de pesquisa das ciências sociais, ou é uma instituição social como as outras, humana e falível, cujas pretensões a fatores e finalidades divinas são desprezíveis. Ambas as afirmativas são errôneas porque ignoram a distinção tradicional entre “a ordem da graça” e a “ordem da natureza”. Se é verdade que não se pode quantificar a ação da graça divina por qualquer método estatístico, psicológico ou sociológico, avaliando, por exemplo, até que ponto o êxito de um sermão depende da eloquência do pregador ou das orações de uma ordem contemplativa distante, de outra banda é certo, teologicamente certo, que “a graça opera sobre a natureza” e esta tem elementos humanos que são susceptíveis ao exame do observador social. O Pe. Fichter, que é o chefe do Departamento de Sociologia da Universidade Loyola do Sul de New Orleans, considera que a paróquia é o melhor instrumento ou “veículo” da ação do catolicismo e que tanto quanto a “ordem da natureza” é utilizada, o catolicismo será bem sucedido ou falhará na imperativa tarefa de reconstruir e integrar a moderna sociedade, principalmente, segundo a força ou a fraqueza

das suas paróquias. E assim justifica o estudo sociológico de uma paróquia no sul dos Estados Unidos, sobre a qual já publicou o primeiro de uma série de quatro volumes.

Alguns sacerdotes católicos não admitem senão uma social-teologia, a qual torna os dogmas como base duma sociologia aplicável à solução dos problemas de convívio humano. Outro sacerdote, o Pe. Delcuve, comentando as conclusões da III Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, nas páginas de um número especial da revista eclesiástica francesa *Lumen Vitae*, chama a atenção para a distinção que se deve fazer da sociologia religiosa para com a doutrina ou filosofia social, os aspectos sociais do dogma e ainda a ação social ou religiosa. É esta a posição de Gabriel Le Bras, que considera a sociologia religiosa ou sociologia da religião, como seria preferível dizer, uma ciência empírica, positiva, por seu caráter descritivo e pela despreocupação dos seus resultados, os quais entrega à Igreja, ao Estado, à família, à escola, aos indivíduos. Le Bras, que com forte apoio da Hierarquia, lidera um vigoroso movimento de pesquisas sociológicas da religião, na França, movimento que se estendeu à Suíça e à Itália³ e que penetrou nas Universidades católicas, protestantes e neutras, como nos Seminários diocesanos, está procurando criar, com a cooperação de cientistas leigos e sacerdotes, uma metodologia especial, inserida na sociologia geral e capaz de servir à avaliação da vitalidade religiosa dos povos⁴.

Não apenas aos cientistas sociais, mas sem dúvida à Igreja, interessará o desenvolvimento, através, das Universidades, das Escolas Normais e dos Seminários católicos, de estudos daquela natureza no Brasil, particularmente em vista do fato de que a nossa cultura tradicional se está modificando, as nossas estruturas sociais e as nossas concepções de vida estão mudando com o crescimento e a multiplicação das cidades e a industrialização, com a ascensão social e política do povo, com a introdução de novas técnicas nas atividades agrícolas, com os movimentos de população no interior do país, com a entrada de imigrantes de variadas procedências e culturas, com o rádio, o cinema, a televisão, o automóvel, o avião, com as viagens e os contatos interna-

cionais, e todos esses fenômenos, necessária e inevitavelmente, repercutem sobre a vida religiosa dos grupos e dos indivíduos.

Se considerarmos a situação do catolicismo no Brasil, fácil será verificar quantos dos seus problemas, das suas dificuldades e dos seus êxitos estão por explicar e como seria vantajoso, para a atuação e o apostolado da Igreja, que se conhecessem a natureza, as relações entre muitos aspectos da vida religiosa e as condições gerais da nossa sociedade. Os mesmos conhecimentos poderiam servir a um melhor aproveitamento ou, aperfeiçoamento ou condicionamento de inclinações, de tendências, de instituições, de costumes, de tipos de associação e de comportamento que favorecem a vida religiosa dos indivíduos e dos grupos e dos quais nem sempre se tira suficiente proveito porque não se pesaram as suas potencialidades. Seria isto da máxima importância no processo educativo da transmissão de atitudes, de valores, de convicções religiosas, processo aquele que esbarra, cotidianamente, em mil obstáculos que derivam dos tipos de personalidades, dos gostos, dos vícios mentais, dos modos de ver as coisas e conceber a existência dos brasileiros em geral e da infância brasileira. Creio mesmo que as ciências sociais sem serem uma panacéia ou salsaparrilha, mas unicamente por conduzirem à compreensão dos fatos sociais, podem até retificar certas impressões pessimistas a respeito da religiosidade brasileira, as quais são aceitas como estereótipos imutáveis, indiscutíveis, verdadeiras idéias fixas que influem poderosamente nas atitudes dos líderes eclesiásticos e na orientação do trabalho religioso, — é o caso da tão falada e lamentada “ignorância” religiosa do nosso povo, ou da difusão do espiritismo, mas com a pesquisa objetiva, por meio de técnicas adequadas, poderá colocá-la em suas devidas proporções.

Foi pensando em tudo isto que julguei útil publicar, com o acréscimo de notas de esclarecimento e mesmo de retificação de certas afirmativas, o artigo “Catholicism in Brasil: A personal evaluation” que publiquei no verão (junho) de 1953, na revista *Thought*, órgão da Fordham University, de New York, e que o quinzenário *Actualité Religieuse dans le Monde*, dos dominicanos Paris, em setembro, condensou em

duas páginas, intitulando-o “Force et faiblesses du catholicisme brésilien”. Muito melhor do que escrever um outro artigo, enxertando-lhe informes e dados que não tinha à mão quando o escrevi em New York, me pareceu reproduzir, em português, o original tal como foi publicado para que se veja como apresentei nos Estados Unidos a nossa situação religiosa, com as cores que a mesma situação, em minha exclusiva opinião, apresenta. Se acentuei demais os aspectos negativos, desfavoráveis, fi-lo na convicção de prestar uma contribuição construtiva e positiva à solução de tão sérios problemas, como são os diagnósticos francos dos males graves.

O estudo do catolicismo brasileiro pede, de início, a organização de uma completa bibliografia crítica de tudo quanto existe, em livros e revistas, em anais de congressos, em pastorais, em crônicas de ordens religiosas, em crônicas de viajantes que estiveram no Brasil desde os tempos coloniais, em boletins e folhas de propaganda, em panfletos de combate da Igreja às heresias e aos seus adversários ou de ataque destes àquelas, em romances e novelas, em obras teatrais, em anedotários, em histórias folclóricas, em cancioneros e romanceiros, em artigos e editoriais da imprensa diária e periódica, leiga ou religiosa, em tratados, monografias e ensaios de história, nos livros e artigos de protestantes, de espíritas, de teosofistas e outros, inclusive comunistas e ateus ou indiferentes, que se ocuparam da vida religiosa nacional e dos costumes, dos modos de pensar dos brasileiros ou de grupos de estrangeiros, residentes no Brasil. Uma boa parte dessa literatura encontra-se em línguas estrangeiras noutros países⁵. Nos arquivos eclesiásticos e civis, como nos das ordens religiosas, das famílias e outros, existe um material riquíssimo e inexplorado, a não ser do ângulo histórico. Somente depois daquele passo, isto é, da coleção de uma tal bibliografia, será possível um bom trabalho de campo sociológico ou etnográfico, sob a responsabilidade de pessoas competentes e experimentadas, para que planos e investigações improvisados não tragam o descrédito de tais estudos.

*Faculdade de Filosofia da Universidade da Bahia.
Cidade do Salvador, Bahia.
Fevereiro de 1954.*

NOTAS

1Cfr. D. PIERSON, *Branços e pretos na Bahia*, 1945; T. DE AZEVEDO, *Les Elites de couleur dans une Ville Brésilienne*, 1953; L. A. COSTA PINTO, *O Negro no Rio de Janeiro*, 1953; C. WAGLEY, "Race Relations in an Amazon community" in *Race and Classe in Rural Brazil*, 1952; os três últimos autores e WAGLEY, em *Itá (Amazon Town, 1953)*, também não encontraram estudos anteriores, mas puderam traçar por meios empíricos o quadro das comunidades que fizeram suas investigações, cfr. *Race and Class in Rural Brazil*, ed. por C. Wagley.

2 "Aspetos" não são simplesmente pontos de vista que este ou aquele cientista social possa desprezar ou valorizar de maneira diversa; emprego aqui a expressão no sentido que lhe dá HERSKOVITS, *Man and his works*, p. 229, de grandes blocos de experiência que o estudioso destaca de um corpo de costumes e que, na realidade, são comportamentos institucionalizados para responder a certas exigências da vida. Nesse sentido, a religião está presente, numa ou noutra forma, em toda a experiência humana como concepção da existência em geral, do cosmos e do preter-natural.

3 cfs. *Actualité religieuse dans le monde*, Paris, ns. 7, 14 e 17, 1953.

4 Nicolau Boér, "A sociologia religiosa no pensamento e na atividade do Prof. Gabriel Le Bras", *Sociologia*, vol. XIV, n. 3, São Paulo, 1952; Mons. Simon Delacroix, "Parish inquiries in France", *The American Catholic Sociological Review*, vol. XIII, n. 3, 1952, e ainda Gabriel Le Bras, "Para un estudio de la parroquia mexicana y latinoamericana", *Latinoamerica*, a. 5, n. 50, México, 1953.

5 Um passo importante naquele sentido é a resolução de III Congresso Brasileiro de Teologia de encarregar o Rev. Fr. Boaventura Kloppenburg O.F.M., Cx. Postal, 23, Petrópolis, E. do Rio, de coligir uma bibliografia geral de estudos eclesiais brasileiros.

O CATOLICISMO NO BRASIL

O BRASIL já tem sido descrito como “a maior nação católica dos nossos tempos” pelo fato dos seus 52 milhões de habitantes constituírem atualmente o mais numeroso grupo nacional católico.

Considerando-se aquela afirmativa do ponto de vista estatístico ou quantitativo, não há dúvida que a mesma é verdadeira. Realmente, a maioria do povo brasileiro professa a religião católica. No censo demográfico nacional de 1940, mais de 95 por cento dos 41.236.315 habitantes do país declararam-se católicos; os protestantes atingiram 2,6 por cento e a fração restante distribuiu-se entre judeus, budistas, muçulmanos, espíritas, incrêus (87.000) e sem religião declarada (101.000)¹. De um modo geral, os brasileiros consideram-se “religiosos” e verdadeiros católicos, ainda quando interpretem a seu modo a religião; muitos deles sentir-se-iam ofendidos se lhes fosse negada a categoria de católicos ou se os confundissem com “materialistas”, “descrentes” ou “anti-religiosos”. Importa também saber que não existe, senão como exceção de pouco prestígio, um ateísmo militante ostensivo ou um anticlericalismo tipo europeu². Num inquérito levado a efeito na capital do país, poucos anos atrás, mais de oitenta por cento das

famílias de alunos das escolas primárias públicas desejavam o ensino religioso para seus filhos. Recentes pesquisas antropológicas realizadas nas zonas rurais dos Estados do Amazonas, de São Paulo e da Bahia³ mostram que nalgumas daquelas áreas a totalidade das populações se declara católica e noutras o protestantismo e o espiritismo apenas representam uma pequena fração do total.

O catolicismo no Brasil mostra, ademais, um certo dinamismo quanto à sua atuação e um crescimento da sua estrutura eclesial que são a base do otimismo de muitos dos seus observadores. Iríamos longe se voltássemos ao começo da história religiosa do Brasil para compreender, como seria necessário, as características e as tendências do catolicismo brasileiro. Mas basta tomar o período que vem da instauração do regime republicano em 1889. Até então, o catolicismo era a religião oficial do regime monárquico e a Igreja, praticamente, estava subordinada ao Estado em virtude do caráter regalista da legislação civil. Durante aquele período, houve alguns conflitos muito sérios entre as autoridades civis e religiosas; por vezes, o Estado intervinha na nomeação dos bispos e até tomava medidas contra a Igreja, como o fechamento dos noviciados das ordens religiosas por muitos anos e a prisão de dois bispos que tentavam livrar as irmandades da influência maçônica⁴.

A separação entre a Igreja e o Estado encerrou aquilo a que o Episcopado, em uma carta pastoral coletiva famosas⁵ chamou de “proteção que nos abafava”. Mais de um porta-voz da Hierarquia tem afirmado que desde então data o período de maior prosperidade da Igreja no Brasil⁶. Naquela data, havia, em todo o país, apenas uma arquidiocese e umas duas dezenas de bispados, em parte porque a Hierarquia nacional resistia à criação de novas circunscrições eclesiais a fim de evitar a intervenção do poder monárquico na escolha dos novos preladados⁷. Em 1947, já havia 17 arquidioceses, 65 bispados, 25 prelazias e duas prefeituras apostólicas; somente vinte anos após o estabelecimento da República, aliás fortemente inspirada em sua filosofia política por um grupo de teóricos do positivismo comteano⁸, concedeu a Santa Sé o primeiro título de Car-

deal a um prelado brasileiro, muito havendo contribuído para isto os esforços do famoso Ministro do Exterior, o Barão do Rio Branco. Hoje existem três brasileiros com o título de Príncipes da igreja. O mais novo cardinalato data de dezembro de 1952 e foi conferido ao Arcebispo primaz, com sua Sé no tradicional Estado da Bahia.

As relações entre a Igreja e o Estado, de fato, melhoraram extraordinariamente nos últimos decênios e parecem mais íntimas ou próximas nos anos mais recentes. Muitos atos oficiais são precedidos de cerimônias religiosas; organizações estatais promovem exéquias religiosas pelos estadistas que falecem no exercício de cargos públicos ou comemoram com solenidades religiosas algumas datas cívicas, as inaugurações de obras públicas e outras atividades⁹.

A colaboração de Igreja tem sido solicitada e louvada em atividades como o serviço militar voluntário, a mobilização durante as guerras, as campanhas de educação, de saúde pública, de assistência social e os censos demográficos nacionais. Os serviços assistenciais da Prefeitura do Distrito Federal foram entregues, mediante convênio com a Arquidiocese local, à Ação Social Arquidiocesana, órgão imediatamente subordinado ao Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro. Convênios da mesma natureza funcionam noutras partes do país¹⁰.

Nas repartições públicas de grande parte do país — federais, estaduais e municipais, bem como nos escritórios das organizações paraestatais, não só se faz, sem nenhum obstáculo, a propaganda das comunhões pascais dos funcionários públicos, mas existem, às vezes, em mais de uma sala pública do mesmo edifício, imagens religiosas entronizadas pelos funcionários católicos. Essa entronização de imagens nas repartições públicas, inclusive nos gabinetes de diretores, é bastante recente e se está estendendo às grandes empresas comerciais e industriais; nas pequenas casas de comércio populares já eram um costume antigo¹¹. Ao organizar-se a Força Expedicionária Brasileira, que combateu com o V Exército aliado na 2ª Guerra Mundial, foram criados lugares de capelães militares, católicos e protestantes, inexistentes nas tropas brasileiras desde a extinção da Monarquia. Por influência

da Liga Eleitoral Católica (L.E.C.), em 1934, a Constituição da República brasileira, votada pela primeira vez em 1894, sob inspiração fortemente laicista, introduziu a invocação do nome de Deus em seu preâmbulo, admitiu o ensino religioso nas escolas públicas para os alunos que o solicitassem e concedeu validade civil ao casamento religioso realizado perante qualquer igreja sob a condição dos candidatos fazerem a sua habilitação, nos termos da lei civil, perante o Estado, o que levou a Hierarquia católica a não aproveitar-se deste último dispositivo constitucional¹². Se bem que as recomendações da Liga Eleitoral Católica não encontrem sempre uma acolhida da totalidade do eleitorado nacional, como sucedeu com a escolha do atual Vice-Presidente da República, cujo nome foi vetado por aquela organização, é certo que por duas vezes prevaleceu no Parlamento, em 1945 e 1952, por influência dos sentimentos católicos e da própria oposição da Hierarquia eclética, uma forte votação contrária à introdução do instituto do divórcio na legislação civil do país.

Poder-se-iam apontar outros indícios de uma melhor integração do catolicismo brasileiro no corpo da doutrina e da estrutura da Igreja universal. Alguns dos desenvolvimentos assinalados pelos líderes do pensamento e da ação religiosa são: 1º) a organização de uma ativa elite de católicos piedosos e instruídos; 2º) a popularização do culto eucarístico fomentado pelos grandes congressos eucarísticos nacionais e diocesanos, os quais promoveram o aumento da frequência dos sacramentos e uma integração religiosa mais completa de muitas pessoas, especialmente nos centros urbanos; 3º) a substituição gradual das antigas irmandades religiosas, agora reduzidas a obras assistenciais e órgãos de classificação social dos seus membros, por associações mais dedicadas à formação espiritual e à ação religiosa; 4º) a expansão do sistema educacional católico no nível secundário e, no universitário, a criação de universidades católicas¹³.

A ação social está, desde 1935, coordenada pela Ação Católica Brasileira, cujas atividades são orientadas por uma comissão episcopal.

Não há de se negar, porém, que em virtude dos auxílios recebidos e continuamente solicitados do Governo para o estabelecimento e manutenção de suas obras assistenciais, para a edificação de seminários e para a reconstrução dos templos, a Igreja está ficando financeiramente muito dependente do Estado e os fiéis vão perdendo rapidamente o hábito de contribuírem diretamente para as necessidades de sua comunhão religiosa. Mas há sinais de uma nascente reação contra essa dependência do Estado¹⁴.

A partir da proclamação da República, a Igreja que, reorganizar a sua estrutura e restaurar as ordens religiosas cujas comunidades haviam sido quase extintas devido ao fechamento dos seus noviciados nas últimas décadas do século XIX¹⁵. A maior parte das ordens religiosas necessitou estabelecer novas comunidades com pessoal estrangeiro; nas zonas de imigração, nos Estados do Sul, muitos padres seculares estrangeiros foram convidados a encarregar-se das populações rurais. Por estas razões e por causa da oposição da Igreja às tendências laicistas da legislação nacional, especialmente no campo da educação, um predecessor brasileiro de Paul Blanshard¹⁶, escreveu que, no Brasil a Igreja é um “partido político estrangeiro”. Outros, como o sociólogo Fernando de Azevedo, afirmam que a Igreja alheiou-se dos problemas nacionais e perdeu o contato com a nossa realidade¹⁷. Mas os esforços do clero e da Hierarquia por ajudarem o país na solução de alguns dos seus problemas sociais, espirituais e econômicos (vejam-se as pastorais coletivas e individuais e os anais das Semanas de Ação Social e de outras organizações)¹⁸ mostram que aqueles escritores interpretam mal a posição do catolicismo no Brasil.

Os líderes católicos brasileiros, eclesiásticos e laicos, consideram que, apesar dos progressos verificados, há graves motivos para preocupação com a situação religiosa nacional. É muito aceita, entre os mesmos, a idéia de que, em termos gerais, o “nosso catolicismo é um catolicismo de bonitas palavras e atos exteriores” que “não vive na consciência” do povo, mas que é transmitido de geração em geração simplesmente como uma tradição de reduzida força¹⁹. Esses líderes não

cessam de apontar como ameaças à fé dos brasileiros o nominalismo, isto é, a adesão meramente nominal, e a ignorância religiosa das massas²⁰.

O catolicismo brasileiro herdou da cultura portuguesa certa brandura, tolerância e maleabilidade que a exaltada, turbulenta e dura religiosidade espanhola conheceu. De um modo geral e sem descer a detalhes e exceções, a vida religiosa dos católicos brasileiros reduz-se ao culto dos santos, padroeiras das cidades ou freguesias, ou protetores das suas lavouras, de suas profissões ou de suas pessoas, – um culto em grande parte doméstico e que não se conforma muito estritamente com o calendário oficial da Igreja nem com as prescrições litúrgicas; esse culto traduz-se muito em novenas e orações recitadas e cantadas, em procissões e em romarias aos santuários em que se veneram as imagens mais populares ou têm sede algumas devoções favoritas do povo; manifestam-se também por meio de promessas propiciatórias, com oferendas materiais ou “Sacrifícios” aos santos para que atendam às suplicas dos seus devotos²¹. Este culto, em certos aspectos perfeitamente ortodoxo, mas sem dúvida exagerado em sua importância com detrimento da vida espiritual propriamente dita, tem curiosidades muito significativas: uma delas é que, não raro, associa-se a práticas de natureza mágica aprendidas sobretudo dos indígenas que habitavam o país por ocasião da descoberta e que estão hoje reduzidos a algumas centenas de milhares nas florestas mais afastadas do litoral; outra é o fato das imagens dos santos sofrerem castigos quando tardam ou deixam de atender aos rogos dos seus devotos, o que assimila esse culto a uma idolatria²².

A mistura do dogma católico com crenças encontradas entre os indígenas ou importadas com os escravos africanos é outra peculiaridade da religião de considerável porção da população. Este é um dos temas desenvolvidos por Gilberto Freyre em seus conhecidos estudos de história social brasileira. Um outro cientista social de renome, Artur Ramos, demonstrou que a religião popular brasileira, ao menos entre os grupos de cor dos centros urbanos maiores e das velhas áreas

açucareiras, como Rio de Janeiro, Bahia, Maceió e Recife, é um sincretismo afro-católico-espírita com variada intensidade de cada um dos elementos componentes²³. O Estado da Bahia tem a fama de ser um dos centros maiores do catolicismo no Brasil, por causa da intensa devoção do seu povo ao Senhor do Bonfim, cujo santuário é conhecido em todo o país, pelo número de suas igrejas que, sendo (na capital) apenas umas 90, consta ser de uma para cada dia do ano, pelo brilho de suas procissões e festas religiosas e até pela circunstância histórica de ter sido a sede da primeira arquidiocese criada na América portuguesa nos tempos coloniais. Entretanto, florescem na capital daquele Estado e numa área próxima à mesma, onde se concentram os descendentes dos antigos escravos africanos, algumas centenas de “terreiros” para o culto dos candomblés, em que se mistura a crença nos orixás africanos com o espiritismo e o catolicismo. É preciso ter assistido alguma vez à festa de Nossa Senhora das Candeias, seguida ou mesmo combinada no mesmo dia com a festa de Iemanjá, “mãe-d’água”, ou acompanhar a famosa festa do Senhor do Bonfim, confundido no espírito de muitos dos seus devotos com Oxalá, o principal Orixá, ou deidade, do panteon oeste-africano, para se sentir quão ilusória é a idéia de que a totalidade da população da Bahia é realmente católica²⁴. Observações da mesma natureza podem fazer-se nas antigas áreas de cultura de cana-de-açúcar, onde a maior parte dos escravos africanos foi concentrada, porém, mesmo em algumas cidades do sul, como Porto Alegre, onde ainda hoje, apesar da maior abundância de clero, de um sistema educacional católico mais forte e da influência do protestantismo trazido pelos imigrantes da Europa Central, de acordo com observações de Dante de Laytano, Melville J. Herskovits, Roger Bastide, existem mais de cem daqueles “terreiros” sob formas muito mais disfarçadas, sem dúvida, ainda alimentados pelo sincretismo religioso já referido. Muito embora venham fazendo oposição a tal confusão, há muitos decênios, as autoridades eclesiásticas têm tido muito pouco êxito nesse esforço e pode-se afirmar, sem muito risco de erro, que aqueles cultos estão, por diversas razões, numa fase de ressurgimento e de expansão em todo o país²⁵.

Estou certo de que uma causa única, como a atração do turismo para os candomblés, não chega a explicar este fenômeno²⁶. Certo é que atualmente o prestígio social e político de muitas pessoas resulta do apoio que recebem dos freqüentadores dos “terreiros” dos quais foram feitos *ogãs*, ou protetores do culto; estes *ogãs* contribuem financeiramente, mas sobretudo protegem os “pais de santos” e os seus adeptos contra a repressão policial e outras sanções. Um dos traços de “africanismo” mais evidentes e persistentes na cultura brasileira encontra-se, na opinião de Melville J. Herskovits, nos ritos e crenças religiosas daqueles grupos²⁷. Os estudos de sociólogos e etnólogos como Roger Bastide, Donald Pierson, Edison Carneiro, Octávio C. Eduardo e outros confirmam aquele fato. No Amazonas, Charles Wagley e Eduardo Galvão não encontraram propriamente um sincretismo, porém uma associação de catolicismo com ênfase no culto dos santos, e de crenças e práticas mágicas aprendidas dos índios tupi da região. Tudo isto mostra que Nina Rodrigues, o iniciador dos estudos de etnografia religiosa e africanologia no Brasil, tinha razão, já há cinquenta anos atrás, em considerar uma “ilusão da catequese” a suposição de que os indígenas, por se terem deixado batizar e por haverem reinterpretado em termos cristãos as suas crenças e ritos pagãos, realmente se fizeram católicos²⁸.

Não é pequeno, por todo o país, o número de pessoas que pensam conciliáveis a sua profissão de adesão ao catolicismo com crenças do espiritismo de Alan Kardec, as quais têm alcançado uma extraordinária difusão; os “centros espíritas” são freqüentados por muitas pessoas, especialmente dos estratos médios e inferiores da população, desiludidas de encontrar a cura para as suas moléstias ou a solução para as suas dificuldades morais, econômicas e psicológicas²⁹. Não somente escritores católicos, inclusive alguns bispos que têm escrito cartas pastorais sobre os perigos do espiritismo, mas também autores protestantes como Erasmo Braga e K. G. Grubb³⁰, encaram essa difusão do espiritismo com apreensão. A alta freqüência daqueles centros é correlacionada por psiquiatras de responsabilidade, como Leonídio Ribeiro,

Murilo Campos, Henrique Roxo e outros, com certas formas de alienação mental encontradas nas camadas inferiores da população. Embora as formas de doença mental estejam correlacionadas mais com a cultura total do que com crenças e práticas isoladas, as observações daqueles médicos indicam a importância do espiritismo no Brasil, particularmente do chamado “baixo espiritismo”, acompanhado da invocação de mortos e de sessões sob a direção de médiuns que caem em transe sob a ação de “espíritos”, e ditam mensagens “do além” com prescrição de remédios e diretivas sobre o comportamento de seus clientes³¹. Essa função terapêutica é, até certo ponto, exercida também pelos candomblés, com episódios de possessão e práticas mágicas³².

A freqüência aos atos do culto e aos sacramentos fornece indicações no mesmo sentido. Menos de vinte por cento dos 300 mil habitantes de Belo Horizonte, um dos centros considerados mais autenticamente católicos, freqüentavam a missa dominical há alguns anos, quando ali se levou a efeito uma pesquisa a esse respeito; na mesma ocasião, avaliou-se que no Rio aquela cifra seria de cerca de 15 por cento. Este fenômeno é agravado pelo fato de que a diferença entre a freqüência de mulheres e de homens aos atos do culto é muito grande. Muito mais mulheres e crianças, do que homens, freqüentam a igreja³³. Acresce que em vastas áreas do país, em virtude da escassez de clero, os fiéis não têm oportunidade de participar do culto litúrgico, senão algumas poucas vezes por ano, quando o vigário faz a sua desobriga ou quando tem lugar, na igreja mais próxima, a “santa missão”. Essas “santas missões” repetem-se em cada freguesia do interior com intervalos que podem ir de um ano a cinco ou mais anos, por vários motivos, entre os quais o principal é a dificuldade de encontrar sacerdotes que possam aceitar convites para realizá-las, para não falar no problema das despesas³⁴.

Em 1947, de acordo com dados colhidos pelo IBGE, organização governamental encarregada dos censos demográficos e econômicos, a sagrada comunhão foi recebida 64.629.298 vezes pelos 39 e tantos milhões de católicos brasileiros. Mesmo admitindo que tais da-

dos não sejam completos, esses algarismos indicam que, em média, cada fiel teria comungado 1,6 vezes por ano, o que em si mesmo seria satisfatório em face da exigência mínima, feita aos católicos, de receberem a comunhão uma vez por ano. Mas o que, na verdade, se passa é que aquela cifra é alcançada, em grande parte, por certo número de pessoas, particularmente do sexo feminino, que comungam muito freqüentemente, ao passo que uma tremenda massa jamais o faz³⁵.

O casamento perante a Igreja foi, outrora, uma pedra de toque da religiosidade brasileira. Hoje, no entanto, a situação mudou bastante. O casamento civil é preferido por muitos, especialmente nos centros urbanos; muitos casam-se simultaneamente perante o Estado e a Igreja, em particular nas classes mais altas; mas nestas têm surgido estranhos tipos de uniões com aparência de legitimidade ou legalidade, como os “casamentos comerciais”, simples contratos de prestação de serviços em troca de um dote entre uma mulher e um homem que, por já serem casados ou por outra razão, não podem casar-se religiosa ou civilmente, ou ainda como os “casamentos no Uruguai”, supostamente precedidos de divórcio naquele país e de subsequente casamento entre os que, por aquele modo, simulam libertar-se de anteriores laços matrimoniais. Recentemente, na “alta sociedade”, somente o casamento religioso é celebrado com solenidade, ao passo que o civil se realiza na intimidade. Não é geral mas já bastante freqüente esse tipo de comportamento. Seria preciso analisá-lo para encontrar as suas explicações. É pouco provável que se trate de uma valorização maior do ato religioso, pois isso ocorre num grupo social que está perdendo a religiosidade. De qualquer modo, vale a pena reparar que o casamento religioso oferece mais oportunidade que o civil para um cerimonial capaz de sublinhar ou de aumentar o prestígio social e o *status* das famílias envolvidas³⁶.

Em 1946-1947, analisando o estado conjugal de 1.388 operários fabris na Bahia, verifiquei que 38% dos mesmos mantinham uniões livres e que, dos 32% casados, 40,8% eram casados civilmente, 18% somente no religioso e os restantes 40,8% ao mesmo tempo no

civil e no religioso. Nesse grupo, é freqüente ouvir dizer que só vale a pena casar civilmente porque isto assegura as vantagens do seguro social, ao passo que o casamento religioso não tem tal vantagem³⁷.

Parece-me não ser menos significativo o fato de que no Brasil a legislação civil reconhece, para efeito da sucessão hereditária, não apenas os filhos naturais, mas os adulterinos; e os benefícios do seguro social são estendidos igualmente às esposas e às “companheiras” dos segurados. E a esse respeito é oportuno mencionar que a união livre, de “amasiados”, é uma instituição tradicionalmente aprovada ou pelo menos tolerada socialmente, sendo freqüentíssima entre as camadas inferiores das populações urbanas. Renê Ribeiro fez, em Pernambuco, um estudo que mostra a freqüência, a estabilidade e outras características desse tipo de união conjugal³⁸.

Se ainda necessitássemos de outra evidência do que estamos afirmando, bastaria mencionar a extrema debilidade da imprensa religiosa. Não me refiro à imprensa diária de inspiração ou orientação católica, representada apenas por meia dúzia de jornais de limitada circulação e pequeno prestígio, uma vez que a imprensa cotidiana em todo o país é também nominalmente católica ou, pelo menos, acolhe com certa boa vontade a opinião e os interesses da Igreja, sendo extremamente raro, nos dias atuais, um caso de hostilidade à religião. Refiro-me aos órgãos diocesanos e paroquiais, às publicações destinadas à educação dos fiéis sobre a doutrina e a vida da Igreja. Há, sem dúvida, grande número dessas publicações, mas realmente nenhuma de grande circulação. Ainda quando tenhamos em vista a alta cifra de analfabetismo existente no país, é diminuta a circulação daqueles periódicos. O único semanário publicado oficialmente por uma das arquidioceses, numa cidade de perto de meio milhão de habitantes, há mais de dez anos tem uma circulação estagnada em 2.500 exemplares e é uma publicação pobre no aspecto material e no conteúdo. No mesmo Estado, apesar da sua população ser de mais de 4 milhões, um dos mais importantes mensários católicos dedicados a temas teológicos, sociológicos, políticos, publicado por um grupo de intelectuais do Rio de Janeiro,

ro, tem menos de 100 leitores; não tem maior número de leitores outro mensário da mesma índole, editado numa cidade próxima da Capital Federal, por uma ordem religiosa³⁹.

Finalmente, o grande escândalo do catolicismo brasileiro é a sua esterilidade para as vocações sacerdotais, fenômeno de que, em certa medida, participa toda a América Latina⁴⁰, mas que, em face do extraordinário crescimento da sua população, assume aspecto particularmente significativo no Brasil. Em 1946, havia em toda a vastidão territorial do Brasil apenas 6.383 sacerdotes, sendo 2.964 do clero secular, na sua quase totalidade brasileiros, e 3.419 do clero regular, dois terços dos quais estrangeiros, — alemães, italianos, espanhóis, franceses, holandeses, poloneses, portugueses e outros. Apesar do clero crescer com muita lentidão, o número de paróquias, por motivos de ordem administrativa, tem sido aumentado. Em 1929, existiam 2.222 paróquias; em 1931, eram 2.394 e em 1947, atingiam a 3.033. Esse crescimento precisa ser interpretado de acordo com as diferenças de aumento numérico do clero e dos católicos “praticantes” nas várias regiões do país. Note-se, porém, que não há clero suficiente para encarregar-se de todas essas circunscrições eclesiásticas: naquele último ano estavam 47 paróquias vagas, dependendo de vigários de freguesias vizinhas⁴¹. Conquanto seja desigual em diversas áreas, vejamos a situação no Estado da Bahia, que não é única. Para atender às 228 freguesias em que se divide o seu território, existiam, em 1946, unicamente 186 padres. As 103 paróquias da Arquidiocese primacial, com sede na capital do mesmo Estado, eram servidas, no ano de 1951, por 67 sacerdotes seculares⁴².

Na verdade, os Algarismos não exprimem toda a realidade porque certo número de sacerdotes das ordens religiosas cooperam no trabalho paroquial. De qualquer modo, a situação é extremamente difícil, havendo nas zonas rurais alguns padres encarregados de duas e três freguesias, somando, por vezes, trinta ou mais comunidades para serem atendidas e visitadas a enormes distâncias. A diocese de Ilhéus, situada na zona mais próspera do mesmo Estado, em 1950 apresenta-

va um quadro igualmente crítico. De acordo com dados apresentados no 1º Congresso Eucarístico Diocesano, os 58 mil km² da diocese estavam divididos em 37 paróquias, medindo algumas destas, entre o litoral marítimo e os seus limites no interior, até 200 km de extensão⁴³; para atender aos 700 mil habitantes dessa região, havia apenas 22 sacerdotes seculares e 8 religiosos, com uma idade média de 51 anos. Cada um desses sacerdotes era responsável, em média, por 23 mil pessoas⁴⁴. Esta é aproximadamente a situação em toda a metade norte do Brasil. No sul do país, todavia, o quadro é muito mais animador. Em janeiro de 1941, quando visitei pela primeira vez o Rio Grande do Sul, uma das dioceses rurais desse Estado, a de Santa Maria, tinha 150 sacerdotes e a sua população não atinha à de Ilhéus. Do sul para o norte a situação piora gradativamente⁴⁵, sendo mais séria a partir da Bahia.

Desde os tempos coloniais, o Brasil sofre essa crise de sacerdotes⁴⁶.

O clero, de há muito, é não somente escasso, mas composto de sacerdotes de idade bastante adiantada em sua maioria e cansados pelo esforço a que são obrigados para cumprir a sua missão. Um vigário da zona rural, especialmente na mencionada metade norte do país, viaja a cavalo, de canoa, de automóvel, de caminhão, de trem, a maior parte do ano, para levar a sua assistência à população esparsa pelos campos e pelos pequenos povoados; alguns têm a seu cargo, como disse, duas a três paróquias de dezenas de quilômetros quadrados. A desobriga anual, que é a viagem para visita a cada um dos centros de culto a seu cargo, custa-lhes os mais duros sacrifícios em canseiras, em desconforto, em má nutrição, em moléstias adquiridas numa tarefa sobre-humana⁴⁷. O vigário de duas dessas paróquias, numa das dioceses da Bahia, viajou, em 1951, durante 241 dias, percorrendo, a cavalo, numa região extraordinariamente seca, quente e pobre, vários milhares de quilômetros. Em toda essa área, vivem apenas dois sacerdotes, revezando-se no trabalho. Um deles dizia-me que aquelas duas freguesias equivaliam em área à diocese em que ele nascera, na Europa, e na qual havia, recentemente, cerca de 600 sacerdotes⁴⁸. Repare-se, para

efeito de comparação, que no fim do século XVIII, a Arquidiocese da Bahia, então um pouco maior que o atual Estado desse nome, tinha 505 padres, quase três vezes mais do que agora, embora a sua população fosse muito menor. Aliás, é importante saber que, naquele tempo, de acordo com documentos da época, 204 dos referidos padres eram inválidos⁴⁹. Enquanto que o Brasil tem, atualmente, cerca de seis mil padres numa população de quase 50 milhões de católicos, os Estados Unidos têm quarenta e quatro mil padres e trinta milhões de fiéis, a Inglaterra tem oito mil padres e quatro milhões de católicos, e a Índia tem 5.600.000 católicos e quatro mil padres e missionários.

É conhecida a boa vontade com que, em certas regiões do Brasil, os vigários viajam, nas piores condições de transporte, sob a chuva, o vento, o frio ou o calor, a qualquer hora do dia ou da noite, para atender a um doente ou a um moribundo.

A escassez de sacerdotes, como é óbvio, é complicada pelo isolamento dos vigários nas paróquias rurais, o que contribui para tornar mais penosa a tarefa daqueles e, devido à falta de contato com outros sacerdotes e com os bispos, para diminuir o seu ardor religioso. É significativo que, nos últimos anos, assinalam-se vários casos de sacerdotes, especialmente seculares, que têm abandonado a vida eclesial e se dedicam agora a atividades profanas, particularmente ao ensino, mas é também interessante notar que apenas um ou outro parece ter tomado essa decisão por uma perda completa da fé religiosa ou por ter aderido a uma religião diferente. Muito raramente um deles toma posição contra a Igreja ou ingressa numa seita protestante como pregador⁵⁰.

Embora não cresça o número de sacerdotes, tem aumentado o número de bispos e de circunscrições eclesiais, o que parece ilógico mas, a meu ver, é uma boa solução temporária para o problema do trabalho paroquial nas regiões distantes e isoladas. A presença do bispo anima e orienta melhor o trabalho dos padres esparsos pelos sertões a enormes distâncias das antigas sedes episcopais do litoral; o prestígio religioso e social que rodeia os prelados constitui outro estímulo para a vida espiritual dessas regiões longínquas e pobres.

O preenchimento dos claros abertos no clero apenas dá para manter aproximadamente estabilizado, há vários anos, a número de sacerdotes existentes⁵¹. Em 1946, havia nos seminários brasileiros 4.579 candidatos ao sacerdócio: 3.583 freqüentavam o seminário menor, que consiste, em termos gerais, de um curso secundário com ênfase no latim, nas humanidades e na religião, e a maioria de cujos matriculados não persevera até o fim da sua formação eclesiástica; isso explica que, no mesmo ano, somente 986 alunos havia nos seminários maiores. Entre estes últimos, grande parte não chega a receber as ordens sacras e a fazer os votos canônicos⁵². Uma impressionante análise desse problema foi feita, há anos, pelo Pe. Lacroix⁵³. Também nisto, da metade sul para a metade norte do país a situação difere profundamente. Na principal Arquidiocese do norte, cujo seminário central tem preparado sacerdotes para dioceses circunvizinhas, foram ordenados, entre 1907 e 1951, apenas 176 padres, em média quatro por ano. Esses sacerdotes foram distribuídos por uma área que hoje compreende seis dioceses, com uma população que há 40 anos pouco passava de dois milhões e que em 1950 era o dobro. Em toda essa vastíssima província eclesiástica, maior que a França, existiam em 1946 somente 186 padres seculares. No ano passado, continuava mais ou menos estacionário esse número e 42 desses padres viviam na capital do Estado, que é também a sede da Arquidiocese; nessa cidade de mais de 400 mil habitantes, vivem também dois terços ou mais que isso dos sacerdotes regulares existentes na área, o que se explica, em parte, pelas necessidades da administração eclesiástica e do ensino nos seminários. Na metade sul, as condições são bem mais favoráveis: não só entram, com certa freqüência, sacerdotes europeus mas o número de vocações religiosas entre os descendentes dos colonos alemães, poloneses e italianos é bastante maior do que no resto do país⁵⁴.

Não é fácil, sem melhor estudo, explicar o fenômeno da escassez de vocações sacerdotais. Vários fatores precisariam ser tomados em consideração, a começar pelas circunstâncias históricas do desenvolvimento do catolicismo no Brasil. O modo como a carreira clerical é

considerada pela população em geral e pela mocidade está muito na dependência daqueles fatores. A Igreja lutou desde os primeiros dias da colonização para formar um clero realmente piedoso e dedicado à sua missão, mas encontrou numerosos e difíceis obstáculos, entre os quais os poderes que a monarquia portuguesa tinha na escolha e designação de bispos e vigários, a falta de controle dos bispos sobre os clérigos irregulares que entravam no país sob a proteção da legislação civil, a falta de seminários durante muitos anos⁵⁵, a procura, por outro lado, da vida clerical por muitos como proteção contra o serviço civil e militar, a frouxidão de costumes reinantes durante grande parte da vida nacional, especialmente no período da escravidão, o isolamento dos padres em paróquias distantes, assim como nos engenhos e fazendas. Durante o período colonial e o Império muitos procuravam a vida eclesiástica porque esse era um dos poucos meios para obter uma educação superior, para ter acesso a posições políticas ou para subir socialmente⁵⁶. Daí os defeitos graves do clero daquelas épocas, contra os quais muito se bateram os prelados do Brasil, entre eles o conhecido D. Sebastião Monteiro da Vide, quem convocou o primeiro sínodo do clero brasileiro e fez a adaptação da legislação canônica e dos costumes eclesiásticos portugueses às condições peculiares da América portuguesa no começo do século XVIII. A separação entre a Igreja e o Estado, a partir da instauração da República, marca ao mesmo tempo o decréscimo relativo do número de padres e a gradual melhoria dos padres morais e intelectuais do clero. O clero ganhou realmente em prestígio e a sua educação integrou-se muito melhor em seus desígnios. Mas a luta entre o poder monárquico e a Hierarquia eclesiástica, pouco antes a abolição da Monarquia, combinada com uma onda de republicanismo laicista, fez com que, nos primeiros decênios deste século, o Brasil experimentasse alguns episódios e mesmo um clima de anticlericalismo que se traduziu, por exemplo, nas anedotas, nas caricaturas, mesmo nos artigos de alguns periódicos. Disto, todavia, não ficou, por assim dizer, nenhuma lembrança, porém resquícios que parecem influir sobre o modo como o padre é considerado: o padre “dá azar” quando

viaja com outras pessoas num veículo público, num navio, num trem; muitos não crêem na fidelidade do padre ao voto de castidade, o que tem a sua razão histórica, mas já agora é um estereótipo sem fundamento; a carreira eclesiástica, porém, não tem mais o seu antigo atrativo⁵⁷. Sem dúvida, o padre é socialmente uma pessoa de consideração e muitos jovens têm ascendido das camadas mais modestas a posições de relevo através desse canal de mobilidade. Mas a estima pelo padre realmente parece ter decrescido. Um dos fatores que para isso têm contribuído é, na minha opinião, a necessidade que o padre, especialmente o vigário, tem de ser exigente quanto ao recebimento das esmolas que os fiéis lhe devem pela ministração de alguns sacramentos, como o batismo e o matrimônio, e pela pregação nas festas religiosas. Nas zonas rurais, onde as populações são mais pobres, é fácil observar isto. Este fato é um dos indicativos dos graves problemas econômicos do clero, sobretudo nas regiões pobres onde poucos podem realmente desembolsar as pequenas quantias cobradas pelo padre para seu sustento. O sacerdote com deveres paroquiais tem que viver dessa renda e, na realidade, carece de cada migalha que possa recolher. Como não existe o costume das coletas para a manutenção do clero, exceto numa ou noutra diocese, o clero paroquial tem uma situação econômica extremamente difícil. Nas cidades grandes, poucos são os padres que podem viver sem um emprego na cúria, no seminário, no ensino particular ou público. A situação para os velhos, inválidos e doentes é também extraordinariamente dificultosa. De outro lado, a generalidade dos padres brasileiros não pode contar com recursos próprios ou de família porque a imensa maioria deles são recrutados entre filhos dos pequenos lavradores e fazendeiros das zonas rurais e, com menor frequência, nas camadas mais pobres das cidades; as vocações diminuem à proporção que se sobe através a estrutura de classes, até o ponto de não se contar, na maioria das dioceses, um só jovem das antigas famílias tradicionais ou da burguesia citadina⁵⁸.

As vocações para a vida religiosa em ordens com intensa vida intelectual, como os beneditinos, os jesuítas os dominicanos, seguem

outros padrões, quase diria inversos, mas o seu número é insignificante para ter real importância no conjunto da situação. O mesmo pode-se dizer das vocações femininas, sobre cujos números não tenho informações, aliás⁵⁹.

A idéia de que os católicos realmente ortodoxos são uma minoria não é estranha a alguns observadores igualmente católicos. Um deles, o prestigioso líder do laicato, Alceu Amoroso Lima, já o tem afirmado em seus artigos na imprensa diária e em seus numerosos livros sobre problemas religiosos.

Também é geralmente admitido que na grande massa da população e mesmo entre as elites intelectuais, políticas, educacionais reina uma grande ignorância religiosa⁶⁰. A fé religiosa é transmitida de uma geração a outra, junto com outras tradições, pela inércia conservativa e à mesma aderem muitos unicamente pelo costume, sem conhecerem bastante da doutrina da Igreja. Somente um número reduzido de crianças de ambos os sexos, particularmente as que frequentam escolas particulares católicas, recebe instrução religiosa formal através de um ou dois anos de catecismo, ensinado por memorização de perguntas e respostas, até o dia da primeira comunhão; nesse dia cessa, praticamente falando, a obrigação de procurar ou aprofundar os conhecimentos da doutrina cristã, embora a Igreja lute tenazmente por atrair as crianças ao catecismo dominical nas paróquias⁶¹. Uma criança da zona rural, e muitas dos grupos mais pobres das cidades, raramente tem a oportunidade de seguir um curso regular de catecismo; ela ouve falar do dogma, dos sacramentos da vida dos santos quando tem ocasião de assistir a uma missa no local em que vive, ou na cidadezinha mais próxima. A sua educação é feita no lar, por pais muitas vezes analfabetos e ignorantes, que sabem muito pouco da religião mas que não raro são intensamente piedosos. Mesmo nas grandes cidades, os alunos das escolas primárias públicas e a grande massa das crianças que nunca vão à escola, as quais em alguns Estados chegam a menos de 10% e noutros atingem até a 60% daquelas em idade escolar, estão quase na mesma situação, porque o ensino religioso permitido

pela legislação educacional mal se pode realizar pela dificuldade de encontrar sacerdotes e catequistas leigos que possam dedicar seu tempo a essa tarefa. No nível secundário, a situação é talvez pior: as escolas católicas, mais ou menos tão numerosas e prestigiosas quanto as públicas, só são acessíveis aos grupos médio e alto da população, mas o ensino religioso naquelas ministrado não consegue influir tanto quanto seria desejável. Nos estabelecimentos públicos, de modo geral, nem sequer funcionam os cursos de religião pelas razões acima expostas. Embora os atos de formatura em todas as escolas das Universidades sejam sempre precedidos de uma missa solene ou de um *Te-Deum* em que oficia um bispo e prega um padre, a comunhão coletiva dos estudantes universitários, realizada anualmente pela Páscoa, não leva à mesa eucarística mais de um quarto dos estudantes matriculados. O número de estudantes inscritos na JUC (Juventude Universitária Católica) é também, comparativamente, reduzido. E não é pequeno o número de estudantes universitários que têm aderido ou que ao menos se deixem liderar em movimentos estudantis por elementos comunistas. Embora o comunismo não acentue abertamente, na propaganda, o seu caráter anti-religioso, a aceitação do mesmo como doutrina ou como grupo de ação já pressupõe a indiferença pelas advertências da Igreja aos católicos quanto a qualquer espécie de colaboração com os comunistas. É importante saber que em 1945, quando o Partido Comunista era ainda uma organização legal, cerca de 15 por cento dos oito milhões de votos nas eleições nacionais foram dados a candidatos comunistas às assembléias federais, estaduais e municipais⁶².

A conseqüência de toda essa situação, apenas indicada em termos muito gerais e quiçá exagerada em virtude da minha preocupação com condições tão tristes, é dupla: em primeiro lugar, a Igreja não é mais o órgão de controle social que foi noutros períodos da vida brasileira; é o que concluíram pesquisadores sociais como Emílio Williams e Donald Pierson, estudando localidades do Estado de São Paulo, ou Chariles Wagley e Eduardo Galvão, analisando a vida religiosa em uma comunidade do Amazonas, Otávio da Costa Eduardo do Maranhão,

Marvin Harris, Harry Hutchinson, Benjamin Zimmerman, Rollie Popino e outros no interior da Bahia. Alguns desses estudos estão publicados; outros estão inéditos, mas já escritos e em via de publicação e deles tenho conhecimento como co-diretor do Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia – Columbia University⁶³. Marvin Harris, numa tese de doutoramento na Columbia University, de New York, sublinhou, talvez com excessivo pessimismo, mas não muito longe da verdade, que

“a generalização mais ampla e talvez mais significativa que se pode fazer acerca da religião em Minas Velhas⁶⁴ é que a Igreja católica não realiza uma síntese eficaz das forças econômicas, religiosas e políticas que agem, em separado, para reduzir perigosamente o *esprit de corps* da comunidade. A influência coesiva, integradora, muitas vezes realizada pelo catolicismo, como na Idade Média ou nas culturas rurais contemporâneas do Yucatan, é quase completamente inexistente. Não é possível, considerando a estrutura da personalidade, a organização social, a economia, a política, a arte ou qualquer outro aspecto tomado ao acaso na cultura total, encontrar uma conexão contínua entre o sistema de costumes e um tema religioso central”.

Certamente que a religião formal não exerce mais, ou apenas o faz frouxamente, aquela função, porém, de outra banda, é verdade que a religião, do modo como a população a entende, é ainda uma grande força de integração⁶⁵. E o povo realmente experimenta a necessidade de uma vida interior, espiritual, religiosa, que procura satisfazer, uma vez que lhe faltam educação e assistência da Igreja, ou criando, com elementos do dogma e da liturgia católica, sua própria religião, ou aderindo às religiões que lhe propõem como substitutivos. No primeiro caso, o povo não faz outra coisa senão seguir a orientação da cultura brasileira no que esta tem de privativo, de ênfase nos interesses privados e familiares, que Nestor Duarte descreveu e analisou no campo da política e da administração pública⁶⁶. Importa notar que nós, brasileiros, não

inventamos ou fundamos novas religiões ou igrejas como outros povos individualisticamente têm feito; apenas adaptamos a nossa fé católica às nossas inclinações domésticas sem nos separar da religião dos nossos antepassados.

A segunda consequência, decorrente da primeira, que o espiritismo, o ocultismo e o protestantismo fazem progressos relativamente extraordinários entre a população, sendo ainda aqui interessante reparar que, apesar da indiferença religiosa em grande parte das massas, especialmente nas cidades, não parece haver o desenvolvimento de um ateísmo militante ou confesso⁶⁷. Dizer-se ateu é de certo modo esnobe entre intelectuais brasileiros e entre os que se julgam intelectualizados, mas realmente declará-lo abertamente não é de muito bom gosto; o brasileiro prefere dar de ombros, mostrar-se “superior” e indiferente aos problemas religiosos a manifestar ostensivamente descrença ou ateísmo. É bem possível que seja este um dos mecanismos de acomodação social do “homem cordial” que é o brasileiro, segundo um estereótipo descrito por vários escritores e bem caracterizado sobretudo por Sérgio Buarque de Holanda no seu livro *Raízes do Brasil*.

O espiritismo tem a particularidade de difundir-se por penetração, sem romper a estrutura formal da comunidade católica, porque, à exceção de reduzido grupo de pessoas que se declaram exclusivamente “espíritas” e que professam uma espécie de protestantismo ensinado por Alan Kardec e seus seguidores franceses⁶⁸, a imensa maioria dos que aceitam as crenças espíritas sobre a vida além-túmulo e a missão mediúmica de Cristo, sem poder distingui-las de outras doutrinas espiritualistas ou animistas, continua a considerar-se católica. Alguns observadores, não apenas do Brasil, mas de toda a América Latina, têm a impressão de que o espiritismo mostra uma tendência a difundir-se como a religião dos deserdados⁶⁹. É essa uma das mais sérias ameaças à fé católica no Brasil.

O ocultismo e o teosofismo empreendem um grande esforço no mesmo sentido, fazendo persistente e abundante distribuição de literatura sobre suas teorias entre o grupo médio da população.

O protestantismo representava em 1940 cerca de 2,5% da população e, nos últimos decênios, assinala algum desenvolvimento; a denominação que parece ter aumentado mais o efetivo dos seus adeptos é a batista⁷⁰. Nas regiões de colonização alemã, no sul do país, existem há mais de um século grupos de protestantes ligados a igrejas européias; esses grupos não têm atividades missionárias e, pelo que mostram alguns estudos sociológicos, vêm sendo parcialmente absorvidos pelo catolicismo à medida que avança o processo de sua aculturação⁷¹. Mas as igrejas fundadas por protestantes de origem inglesa e norte-americana, sob a dependência de organizações missionárias dos Estados Unidos e da Inglaterra, têm uma forte tendência expansiva e vão abrindo caminho pelas cidades e zonas rurais onde o clero é mais escasso e ainda é bastante intensa, entre a povo, a sede por uma vida religiosa que, pelos motivos, já referidos, o catolicismo não tem podido mais alimentar. O recente desenvolvimento do protestantismo no Brasil tem sido atribuído, por alguns observadores, ao fato de que pastores e recursos pecuniários, que antes se empregavam no Oriente, foram em parte desviados para a América Latina em consequência da expulsão dos missionários estrangeiros da China e de outras regiões asiáticas⁷². Mas é preciso não exagerar essa circunstância, porque a maioria das igrejas protestantes brasileiras estão hoje independentes das suas igrejas-mães no estrangeiro e somente algumas delas ainda recebem pessoal e auxílio financeiro exteriores, como afirmou recentemente o prof. Emile G. Leonard em uma série de artigos sobre a história do protestantismo brasileiro na Revista de História, de São Paulo (1951-52), informes que coincidem com os do Rev. Cônego Ângelo Rossi, em seu Diretório Protestante do Brasil⁷³. No Brasil, como em toda a América Latina, a penetração protestante tem sido denunciada como um instrumento do expansionismo norte-americano; o livro *Brado de Alarme*, publicado há uns trinta anos por Soares d’Azevedo, defendia essa tese. E não fazem muitos anos que o Arcebispo de Belo Horizonte, D. Antônio dos Santos Cabral, denunciou publicamente o Departamento de Estado norte-americano como responsável por facilidades

concedidas aos pastores estadunidenses para virem quebrar a unidade religiosa do país⁷⁴. Muitos, porém, não consideram o protestantismo um perigo para o catolicismo no Brasil, apesar de que um documento papal dos últimos anos chamava a atenção do Episcopado e do laicato brasileiros para a expansão do espiritismo e do protestantismo em nosso país. Não pensa daquela maneira o bispo de uma das dioceses do norte, D. Benedito Zorzi; em sua carta pastoral de 1950 aos seus diocesanos de Ilhéus, escreveu: “Não nos iludamos com o dito de que brasileiro não dá para protestante; a verdade é que esta heresia está infiltrada em toda a parte, até nos arraiais mais remotos. É o que verificamos em nossa Diocese, sobretudo na parte norte”.

A comparação entre as porcentagens médias de religiões na população de 10 Estados e 1 Território federal em 1940 e 1950 mostram as mudanças numéricas na situação religiosa do Brasil.

RELIGIÃO DECLARADA	1940	1950	AUMENTO	DECRÉSCIMO
	PORCENTAGENS			
				(x)
CATÓLICOS	94,7	93,2	-	1,0
PROTESTANTES	2,8	3,1	1,1	-
ESPÍRITAS	1,2	1,7	1,4	-
CATÓLICOS CHISMÁTICOS	0,4	0,3	-	1,3
ISRAELITAS	0,9	0,9		-
OUTRAS	0,3	0,3	-	
NÃO RELIGIOSOS OU SEM DECLARAÇÃO DE RELIGIÃO	0,7	1,1	1,5	

(x) VER NOTAS 1 E 67.

A Hierarquia católica no Brasil não desconhece esses problemas, embora não disponha de dados suficientes para interpretar a situação e para encaminhar soluções capazes de êxito⁷⁵. A carta pastoral que tornou conhecido, em 1916, o então bispo de Olinda, D. Sebastião Leme, depois Arcebispo do Rio de Janeiro e elevado ao cardinalato, era um brado de alerta contra os perigos que já ameaçavam o catolicismo brasileiro, — o nominalismo e a ignorância religiosa. Nesse documento

que marcou o início de um trabalho intenso pelo fortalecimento da religião no espírito da população, Dom Leme, ainda antes da organização formal da Ação Católica, somente estabelecida no Brasil em 1935, conclamou o laicato para o apostolado e a ação social, fomentando de modo especial, enquanto esteve à frente da Arquidiocese do Rio de Janeiro, os estudos religiosos e a ação intelectual. Vários líderes leigos, entre os quais salientaram-se Jackson de Figueiredo, Alceu de Amoroso Lima, Jonatas Serrano, Hamilton Nogueira e outros, e sacerdotes como o prestigioso Leonel Franca S. J., tiveram destacada atuação nos meios intelectuais e políticos⁷⁶. Todavia, a tentativa de atrair eleitores para um Partido Democrata Cristão, fundado por um grupo de líderes católicos com o apoio oficioso da Hierarquia, foi um insucesso no nível nacional⁷⁷. Um outro arcebispo, titular da sé primacial da Bahia, D. Augusto Álvaro da Silva, agora elevado também ao cardinalato, inaugurou em 1931, como um dos meios de reespiritualização e combate ao catolicismo “de fachada”, uma série de congressos eucarísticos nacionais que muito têm contribuído para afervorar a vida religiosa nacional, e de congressos de vocações sacerdotais que visam despertar vocações e encontrar remédios para a aguda falta de clero⁷⁸. O movimento da Ação Católica igualmente esforça-se no mesmo sentido, mas ainda não tem bastante influência para obter resultados apreciáveis. Outros aspectos saudáveis começam a manifestar-se. Desde a última guerra, há sinais de crescente interesse pelas condições espirituais e materiais da vida rural em todo o Brasil. Isto é particularmente verdadeiro entre certos grupos de líderes eclesiásticos e leigos católicos. Merece menção especial o trabalho rural da Igreja, desde 1949 até o presente, e o início de cursos sobre vida rural para sacerdotes de todo o Brasil na Universidade Rural do Rio de Janeiro. Entre outros líderes, o Arcebispo de Manaus, D. Alberto Gaudêncio Ramos, tem desenvolvido na Amazônia intenso esforço para assistir espiritualmente as populações situadas fora dos centros urbanos⁷⁹.

Uma das dificuldades para a compreensão da situação e para a ação tendente a modificá-la é a falta de estudos sociológicos e históricos da mesma⁸⁰.

Uma opinião curiosa, discutível em suas conclusões, mas de qualquer modo digna de consideração, foi emitida em 1945 pelo jesuíta Pe. Peter M. Dunne, chefe do Departamento de História, da Universidade de São Francisco da Califórnia, no seu livro *A Padre viewa South America*. “O catolicismo brasileiro não foi sempre do melhor tipo. Muitas vezes tem sido displicente e letárgico. Não foi o protestantismo que o fez assim... Talvez um pouco de oposição estimulasse a Igreja brasileira a uma energia ainda maior de ação e a uma lealdade mais segura aos altos ideais espirituais”, p.138.

Não sou competente para fazer prescrições⁸¹, especialmente porque há muito pouco conhecimento dos fatores que levaram o nosso país à crítica situação religiosa dos nossos dias⁸². Contudo, juntar-me-ia com gosto aos que quisessem dedicar os seus recursos científicos ao estudo honesto dos problemas aqui apenas apontados.

NOTAS

1 A situação por ocasião do censo de 1950 era: católicos 93,48%; protestantes 3,35; espíritas 1,58; ortodoxos 0,07; israelitas 0,13; budistas 0,29; maometanos 0,00 (apenas 3.454 indivíduos); outras religiões 0,27; sem religião 0,52; sem declaração de religião 0,26%.

2 O brasileiro também raramente blasfema, embora muitos gostem de contar anedotas que envolvem temas e linguagem obscenas. Podem-se ouvir imprecações contra os padres, porém, quase nunca, contra a religião.

3 E. WILLEMS, *Cunha, Tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*, São Paulo, 1947; D. PIERSON, *Cruz das Almas, A Brazilian village*, Washington, 1951; C. WAGLEY, *Amazon town*, N. York, 1953; e os estudos de comunidades, ainda inéditos, do Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia – Columbia University.

4 Ver a excelente análise desse período histórico pelo Pe. JÚLIO MARIA em *O catolicismo no Brasil*, Memória histórica (1900), Rio de Janeiro, 1950.

5 O Episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil, São Paulo, 1890.

6 DOM JOÃO BECKER, Arcebispo metropolitano de Porto Alegre, Cristo e a República, 20ª Carta Pastoral, Porto Alegre, 1931, p.76.

7 O número exato das circunscrições eclesiásticas era de 1 arcebispo, 6 bispos e 12 prelazias em 1889.

8 Ver em Pe. DESIDÉRIO DESCHAND, A Situação atual da religião no Brasil, Rio de Janeiro (1910) as tendências positivistas e liberais que, desde o Império, inspiravam a vida política brasileira; também J. Cruz Costa, "O positivismo na República (Notas sobre a história do positivismo no Brasil)", Revista de História, n. 15, julho-set, 1953, a IV, p.97 ss.

9 A JACOBINA LACOMBE, no capítulo "Brasil", da obra *El catolicismo contemporâneo en Hispanoamerica*, ed. por Richard Partee, Bs. Aires, 1951, mostra que as previsões do Pe. Deschand, op. cit., a respeito das tendências laicistas e atéia da República não se concretizaram, mas que, ao contrário, a Igreja e o Estado, sem se unirem, aproximaram-se muito mais, subsistindo, todavia, os feitos da educação laicista na escola pública, p.111. Ver também Pe. Geraldo Fernandes, C.M.F., "A religião nas constituições republicanas do Brasil", Revista Eclesiástica Brasileira (daqui por diante indicada pela sigla REB), v.8, n.4, 1984, p.830.

10 As Missões Rurais, mantidas pela Campanha Nacional de Educação de Adultos, do Ministério de Educação e Cultura, estão a cargo das dioceses em vários pontos do país.

11 Poder-se-ia mencionar, igualmente, a entronização do Crucificado nos tribunais, nas assembléias legislativas, nas escolas públicas.

12 Em fins de 1953, a Hierarquia modificou a sua atitude, passando a recomendar aos vigários que instruem os fiéis no sentido de se aproveitarem daquela legislação.

13 Sobre as escolas de nível secundário, mantidas por ordens religiosas, ver os dados apresentados por A. Jacobina Lacombe, loc. cit.

14 Ler os protestos do eminente jurista católico Cândido Mendes, apud Pe. Júlio Maria, loc. cit., a propósito dos privilégios e subsídios do clero no Império. Na atualidade, é interessante observar que surgem, de quando em vez, protestos da parte dos protestantes contra os auxílios estatais à Igreja, mas a verdade é que os orçamentos públicos consignam cada ano maiores verbas para as obras assistenciais e congregações evangélicas.

15 A pretexto de provocar a reforma, aliás necessária, das ordens religiosas, nas quais haviam penetrado vícios e desordens graves, o Ministro do Império, sem ouvir as autoridades eclesiásticas, nem considerar os efeitos da medida, publicou um aviso circular, em 19 de maio de 1855, fechando sumariamente os noviciados. Medidas parciais da mesma ordem vinham sendo tomadas pelo governo imperial desde 1830, cfr. Pe. Júlio Maria, loc. cit.

16 BLANSHARD é o autor de uma obra em que pretende demonstrar que nos Estados Unidos a igreja católica é como que um partido político estrangeiro, reacionário, antiamericano e tão perigoso quanto o comunismo; os seus dois livros são *American Freedom and Catholic Power* e *Communism, Demo-*

cracy and Catholic Power. JAMES M. O'NEILL escreveu *Catholicism and American Freedom*, 1952, em resposta a Blanshard.

17 O Autor refere-se particularmente ao período imperial que considera uma fase de decadência da Igreja entre nós, seguida, entretanto, de um vigoroso ressurgimento, *A Cultura Brasileira*, 2ªed., São Paulo, 1944, p.145.

18 Política, Questão Social e Outros Assuntos, c. p. do Episcopado Brasileiro, 1945; Plano de Ação Social, Manifesto do Episcopado brasileiro, 1946; fr. Inocêncio O. F. M., bispo de Campanha, Pastoral sobre a Reforma Agrária, 1950.

19 ROGER BASTIDE, "Religion and the Church in Brazil", in *Brazil, Portrait of Half a Continent*, ed. por T. Lynn Smith e A. Marchant, N. York (1951), p.342.

20 Escrevendo, em fins do século passado, no seu Estudo sobre o culto, o ensino e o estado das paróquias no Brasil, o Pe. JÚLIO MARIA afirmava: "... cerimônias que não edificam; devoções que não apuram a espiritualidade; novenários que não revelam fervor; procissões que apenas divertem; festas, enfim, que não aproveitam às almas nem dão glória a Deus – eis ao que está reduzido, geralmente, nas paróquias brasileiras, o grande e majestoso, divino culto católico... A principal necessidade das paróquias brasileiras é a doutrinação; mas o nosso púlpito, se ainda fala, isto é, se faz panegíricos e sermões de festa, não ensina. Nas paróquias, a maioria dos fiéis não tem idéia do que crê e pratica, não conhece o valor do sacrifício da missa; não sabe o que é sacramento; não discerne as partes da penitência; não conhece senão literalmente o Decálogo..." , op. cit., p.177.

Conquanto a situação haja indubitavelmente melhorado e tenham se formado, em torno sobretudo de casas religiosas, centros de intensa e esclarecida piedade, ainda em 1938, ao anunciar o 1º Congresso Eucarístico da Província Eclesiástica de São Salvador, o Arcebispo primaz Dom Augusto, hoje Cardeal da Silva, assim descrevia a situação, ainda pouco modificada, do catolicismo brasileiro: "... tudo demonstra, à sociedade, quão grande é a ignorância religiosa, a deseducação cristã, agonia do sentimento cristão de um povo que já foi firmemente religioso e que presume ainda, mas presume apenas, e blasona ser visceralmente católico. Se, para sermos justos, quiséssemos definir o espírito religioso de nosso povo, teríamos que confessar: religiosidade, muita; religião, muito menos do que parece. Mas religiosidade e religião são coisas muito diferentes. Não é religião, está claro esse sentimentalismo inato, esse pendor natural, pronunciado, para coisas misteriosas, essa tendência evidenciada em nossa gente para o desconhecido, mas tudo inteiramente estéril e vão. A religião verdadeira importa num conhecimento esclarecido, numa consciência formada, numa prática inteligente, respeitosa, constante de tudo que forma a verdadeira religião católica. Onde está esse conhecimento? Onde está essa consciência formada e firmada? Onde está essa prática fervorosa, constante, desassombrada e prudente do verdadeiro catolicismo? Eis porque, mais do que nunca, precisamos de, pelo mais oportuno e eficiente dos meios, reorganizar, intensificar e aperfeiçoar a formação religiosa do nosso rebanho".

21 Oferecem-se longas marchas, de dezenas e centenas de léguas (a Bom Jesus da Lapa, a São Francisco de Canindé e outros santuários célebres), caminhadas a pé descalço pelo meio das cidades ou no interior das igrejas, dadas em dinheiro aos santos ou aos seus santuários, ex-votos de cera, de madeira ou em desenhos e pinturas representando os "milagres" atribuídos ao santo invocado, ou o retrato da pessoa beneficiada; alguns abstêm-se, durante certo tempo, de diversões, de danças, de bebidas, ou vestem roupas de determinada cor por algum tempo, ou vestem os seus filhos, quando para estes pedem algum favor, com o hábito do santo (Sto. Antônio, por exemplo) durante meses, ou levam-nos a desfilar, na respectiva procissão, com um hábito religioso (Sta. Teresinha) ou enfaixados e seminus, como São

Sebastião, etc. Mas é extremamente limitado o número, particularmente nas camadas populares, dos que prometem retribuir as graças recebidas ou os “milagres” alcançados com uma comunhão ou uma frequência mais assídua dos sacramentos ou com a emenda da sua vida nem sempre regular e realmente piedosa. É fato conhecido, doloroso de mencionar, mas necessário de fazê-lo para compreensão dos problemas da Igreja no Brasil, que em sítios como Bom Jesus da Lapa, durante os dias da famosa romaria do começo de agosto, em meio às expansões ingênuas e piedosas da fé simples do sertanejo, prosperam a jogatina e a prostituição. Desde há alguns anos, o Departamento Nacional de Saúde, com a colaboração do bispo diocesano, o esclarecido Dom João Moniz, faz funcionar naquela localidade, enquanto dura a romaria anual, um posto médico que, entre outras atividades intensivas, trata de numerosíssimos casos de moléstias venéreas.

22 EDUARDO GALVÃO, “Vida religiosa do caboclo da Amazônia”, Boletim do Museu Nacional, n. s., Rio de Janeiro, Antropologia, n.15,1953; “Panema, — Uma crença do caboclo amazônico”, Rev. do Museu Paulista, n. s., v.V, São Paulo, 1951, p.221; E. Willems and Gioconda Mussolini, *Buzios Island, A caiçara community in Southern Brasil*, N. York, 1952. Uma excelente descrição do culto dos santos numa população rural encontra-se em E. Williens, Cunha, p. 104-135. As festas religiosas brasileiras, sobretudo nas áreas rurais, são, indiscutivelmente, oportunidades para o culto e a expressão da fé religiosa do povo; todavia a sua função principal é, como mostra Donald Pierson, “Festas religiosas em Cruz das Almas”, Rev. do Arquivo, vol. CXXXVII, São Paulo, 1951, p.23, “renovar periodicamente a vida grupal da comunidade”.

23 Um exemplo ilustrativo: de acordo com o art. 6 dos seus estatutos, “o Grupo Espírita Humildes da Fé (da Cidade de Salvador, Bahia) tem por principal finalidade e objetivo a prática da caridade por todos os modos e meios ao seu alcance, distribuindo-a gratuitamente aos seus semelhantes, individual ou coletivamente, estritamente dentro dos mandamentos da Doutrina Cristã e do espiritismo religioso, adotando também o ritual afro-brasileiro, segundo a tradição luso-brasileira, e do espiritualismo em geral, constatada na ativa assistência espiritual e benévola de seus patronos, guias e protetores na prática de suas manifestações mediúnicas”. O chamado “espiritismo de Umbanda” é uma das expressões do sincretismo afro-espírita.

24 “Se a indiferença religiosa espia de soslaio as magnificências do culto divino, e admira e adota absurdas credences heréticas e ridículas, se a ignorância do catolicismo faz confundir ainda o Senhor do Bonfim, Deus dos cristãos, com Oxalá, o maior dos orixás, divindade pagã dos iorubanos da África meridional, se ainda, e preferivelmente, em dias consagrados à Mãe de Deus, se cultua a Janaína, a mãe d’água, ou Jananaira da mitologia amazônica, se ao candomblé africano pretendem alguns ainda conceder os foros de tradição brasileira, se o protestantismo encontra entrada franca em povoações e núcleos católicos, se a maçonaria, inimiga rancorosa da Igreja, veste opas de irmandade e é aceita como inofensiva e até beneficente; se o espiritismo é freqüentado e praticado, mesmo por quem blasona de profunda religiosidade católica baiana; se a moral deserta espavorida, mesmo de lares formados sob as bênçãos de Deus, se todo esse mundo de incompreensões e misérias se apresenta, tornando impossível discernir onde termina a sociedade cristã o onde a Pagã começa, é porque tem faltado a presença do padre — o enviado de Deus para pregar o Evangelho, corrigir os costumes, santificar a sociedade”, Dom Augusto, Arc. primaz, c. pastoral anunciando a construção do novo seminário, etc., Bahia 1949, p.37.

25 No fim do século passado, Nina Rodrigues dizia haver na cidade do Salvador entre 15 e 20 terreiros de candomblés: hoje existem cerca de 120 registrados na Polícia, porém, segundo pessoas entendidas, funcionam para mais de 400, e há quem fale em 800, coisa que necessita ser verificada para ser admitida. Em Porto Alegre, as casas de “batuque” registradas nas repartições policiais passaram de 13, em 1937, a 116 em de 1951 e vão a cerca de 160 em 1953. No Distrito Federal, não é menor o crescimento. Ler

“Cresce a macumba no Brasil?”, reportagem de Carlos Galvão Krebs, *Manchete*, n. 50, Rio de Janeiro, 28-III-1953. A propósito de sincretismo, vale a pena ter em mente que, para muitos dos seus freqüentadores, o candomblé representa a sua única religião; assim pensam alguns dos estudiosos do assunto, particularmente os que têm mantido contato direto com aqueles centros de culto.

26 Várias explicações se aventam para aquilo. Uma delas, o turismo e o prestígio dado por autoridades civis, professores universitários e pessoas de influência social aos pais-de-santos e às suas atividades; outra, o trabalho de agentes comunistas, entre os quais, ao menos em certo período, conforme denúncia de Artur Ramos, etnógrafos e sociólogos, no sentido de fomentar a luta de classes, acentuando a diferença de religião entre a gente do povo e as demais camadas sociais. Roger Bastide, em “Carta aberta a Guerreiro Ramos”, *Anhembi*, a. III, n.36, v.XII, São Paulo, 1953, p.521, escreve: “... lembro-me de que Anísio Teixeira, com a lúcida inteligência que o caracteriza, censurou-me um dia, a mim, a Ramos, a Herskovits, a Pierson, a Edison Carneiro, por termos fortificado a subsistência dos candomblés e impedido ou retardado a obra de assimilação do Negro do Nordeste à cultura ocidental. Em parte, ele tinha razão. Os “pais-de-santo” servem-se de nossos trabalhos para voltar-se para a África ... “. Convém, todavia, distinguir dos que atuam politicamente, apesar de se apresentarem como pesquisadores sociais, os verdadeiros cientistas que estudam as sobrevivências religiosas de descendentes dos escravos e dos índios e cujos trabalhos possuem ver aproveitados pelos “pais-de-santo” sem culpa daqueles. A necessidade de tais estudos é indiscutível, mesmo do ponto de vista da política religiosa da Igreja. Um dos melhores estudos das concepções religiosas dos “pais-de-santo” foi feito, na Bahia, por Frei Protasius Frikel O.F.M., “Die Seelenlehre der Gêge und Nagô”, *Santo Antônio*, v.19/1, 1941, p.192; outros estudos do candomblé, pelos Revs. Fr. Ildefonso Raffauf e Cecílio Sommer, O.F.M., in *Santo Antônio, Bahia*, 1937 e 1942. Em uma conferência pronunciada por ocasião do bicentenário da devoção ao Senhor do Bonfim, o Prof. Fernando São Paulo, da Universidade da Bahia, fez uma análise do sincretismo religioso popular brasileiro, especialmente em referência ao culto do Senhor do Bonfim, cfr. “Milagres do S. do Bonfim na Bahia”, *Rev. Eclesiástica, órgão oficial da Província Eclesiástica da Bahia*, a. XXXVII, n. 7-8, 1945, p.114 ss.

27 *El hombre y sus obras*, F.C.E., México, B. Aires, 1952, p.666; ver também RENÉ RIBEIRO, “O indivíduo e os cultos afro-brasileiros do Recife”, *Sociologia*, v.XIII, n. 3, S. Paulo, 1951, e OCTÁVIO DA COSTA EDUARDO, *The Negro in Northern Brasil: A Study in Acculturation*, Monograph XV, Am. Ethnol. Society, N. York, 1948. O candomblé não é problema policial, mas de educação religiosa; apesar da repressão policial, por vezes violenta e indiscriminada contra o próprio candomblé, e os malandros e delinquentes que do mesmo se aproveitam ou o freqüentam, os cultos dessa natureza ganham terreno no Brasil.

28 O estudo da “reinterpretação” foi muito bem feito em relação às crenças dos negros do Novo Mundo, por M. J. HERSKOVITS, cfr. diversas das suas obras, inclusive *Pesquisas etnológicas na Bahia*, ed. do Museu do Estado, Bahia, 1943.

29 Uma das atrações do espiritismo, sobretudo para certas personalidades ansiosas, é a esperança de comunicação com os mortos da sua família. Numa breve porém interessante carta à redação da REB, v.12, n.3, 1952, p.614, um vigário não identificado expõe a sua opinião sobre os fatores propícios ao florescimento do espiritismo entre nosso povo e indica medidas para deter essa expansão.

30 *The Republic of Brazil, a survey of the religious situation*, London, 1932.

31 Esses fenômenos foram estudados de um ponto de vista ao mesmo tempo médico e antropológico, em Pernambuco, por Ulisses Pernambucano e seus colaboradores

32 O culto dos santos, da maneira como o entende a mentalidade popular, tem o mesmo sentido terapêutico; o que se procura dos santos não são as doutrinas que esposaram e ensinaram, os exemplos de virtude que deixaram ou as lições de método de apostolado, mas o poder de curar, de resolver problemas psicológicos, econômicos, sociais dos seus devotos.

33 Os dados referentes a B. Horizonte e Rio foram publicados, há anos, pelo jornal O Diário, de B. Horizonte. O Pe. Peter Master Dunne S. J., chefe do Departamento de História da Universidade de São Francisco, California, no livro *A Padre views South America*, Milwaukee, Wis., 1945, conta que um velho missionário lhe dissera que, em 10 anos de atividade no interior do Brasil, nunca ouviu em confissão um homem, e que, em 1944, na base naval da Bahia, um dos capelães e um dos oficiais americanos apostaram com um padre jesuíta, residente local, que mais homens iam à missa, à confissão e à comunhão na base do que em toda a cidade; o padre riu e concordou. Segundo lhe informaram, comparativamente poucos homens vão à igreja; talvez somente 5% ou menos nalguns lugares, p.131.

34 A eficácia das missões é discutida, mas parece indubitável que a elas se deve a conservação da fé entre as populações rurais; o seu método pode, todavia, ser muito melhorado, como sugere FROSÓRIO WIRTH O.F.M., em “O trabalho do vigário por ocasião da santa missão”. REB, v.4, n.1, 1944, p.101. Ver ainda Pe. VITOR COELHO DE ALMEIDA, C.S.S.R., “As missões populares continuam atuais e eficientes”, REB, v.10 n.2, 1950, pág.314. Digno de muita atenção é também o artigo do Rev. Pe. FELIX MORLION, O.P., reitor da Universidade Internacional Pro Deo de Roma, intitulado “Realismo no apostolado de penetração no Brasil”, REB, v.12, n.1. 1952, p.1 ss.

35 Realmente, o número de comunhões per capita é mais alto porque somente os púberes ou, antes, os menores a partir de cerca de 7 anos de idade são obrigados à frequência eucarística, de maneira que, excluídos daquele cômputo os párvulos, realmente sobe um pouco a média aludida. Leve-se em conta, também, a desigual distribuição territorial do número de comungantes. Correlacionando o número de comunhões em 1947, cfr. Anuário Eucarístico do Brasil, a. XI, 1950, e a população católica total, (párvulos, púberes e adultos) recenseada em 1950 em cada unidade da Federação, cfr. IBGE, VI Recenseamento Geral do Brasil, Censo demográfico (1 de julho de 1950), E. Unidos do Brasil, Seleção dos principais dados, Rio de Janeiro, 1953, e admitindo que os dados sobre vida religiosa são igualmente fidedignos nas duas épocas, o número de comunhões feitas por cada católico foi: no Pará, 0,6 por ano; na Bahia, 0,3; em M. Gerais, 2,1; no Ceará, 1,4; no Rio Grande do Sul, 2,0 e assim por diante. Há, portanto, áreas de frequência média muito maior do que outras, confronto que, por sinal, mostra quanto a religião é exterior, nominal e superficial em certas partes. Se o Anuário indicasse o número de comunhões segundo o sexo dos fiéis, veríamos quão grande é a discrepância entre os elementos masculino e feminino.

36 Reparando no decréscimo do número de casamentos em março (quaresma) e em agosto (mês considerado de mau agouro), pensa A. ALMEIDA JR., somente em parte com razão, uma vez que os casamentos diminuem na quaresma porque nesse período não se ministra a bênção matrimonial, que “nossa população, como se vê, é ao mesmo tempo católica e supersticiosa; e (se os números não enganam) um pouco mais supersticiosa do que católica”, cfr. “Aspetos da nupcialidade paulista”, Rev. do Arquivo, v.66, São Paulo, 1940, p.97.

37 THALES DE AZEVEDO, Serviço Social e problemas baianos, Bahia, 1948. Num bairro pobre da mesma cidade, em que 95% entre as 153 famílias recenseadas se declararam católicas, percebi, em meados de 1953, que os casais ligados simultaneamente no civil e no religioso atingiam a 66%, unicamente no religioso 15%, somente no civil 9%, uniões de natureza não indicada 10% e amasiados 30%, cfr. “As famílias dos alunos de uma escola pública primária” entregue para publicação na Rev. Nacional de Estudos

Pedagógicos. Em ambos os casos, são extraordinariamente altas as cifras de amasiados e as de casais, em grande parte com crenças católicas, unidos unicamente perante o Estado.

A razão porque, nas camadas populares, muitos não se casam variam; muitos alegam que, embora possam passar toda a vida em concubinato, não se acham em condições financeiras para “assumir a responsabilidade do casamento”; outros pensam que o casamento põe em risco a dedicação e a fidelidade da mulher, porque esta não necessita mais, uma vez casada, esforçar-se por mostrar sua amizade para com o esposo. Julgo de suma importância o conhecimento dessas racionalizações para a orientação do trabalho de educação religiosa e matrimonial dos jovens.

38 A legislação trabalhista é, entre nós, uma contradição da lei civil que propõe proteger a família legítima, monogâmica e indissolúvel. Apesar do dispositivo constitucional que dispõe sobre o reconhecimento civil do casamento religioso, as autoridades judiciárias e censitárias brasileiras consideram “ilegítimos” os filhos dos casais unidos unicamente perante a Igreja, registrando como tais, nas suas estatísticas, aqueles casamentos, não os levando em conta na celebração de matrimônios civis. A Igreja, muito ao contrário, há vários anos recomenda aos seus vigários que evitem assistir aos casamentos de pessoas que estejam já ligadas civilmente, de modo a coibir a bigamia; instruções sobre o assunto encontram-se em Pe. H. BORGES, “Nubentes já civilmente ligados com outra pessoa”, REB, v.3, n.2, 1943, p.453. Sobre amasiados, do ponto de vista sociológico, ler RENÉ RIBEIRO, “On the amaziado relationship and other aspects of the family in Recife (Brazil)”, *American Sociological Review*, v.X, n.1, 1945.

39 Nem as possibilidades da imprensa nem as do rádio foram realmente aproveitadas, até agora, no interesse da obra da Igreja no Brasil.

40 Calcula-se que, dos 425 milhões de católicos atuais, 148 milhões encontram-se na América Latina, e dos 360 mil sacerdotes somente 29 mil servem a esta parte do mundo; equivale a dizer que 37% dos fiéis são atendidos por apenas 8% do clero, sem falar no fato de que muitos desses sacerdotes são idosos, doentes, ocupados no ensino, nas cúrias, etc., cfr. Fr. GUILHERME BARAUNA O.F.M., “O problema da falta de sacerdotes na América Latina”, REB, v.13, n.3, 1953, p.667. Mons. MÁRIO GINETTI, de S. Congregação dos Seminários, propõe várias soluções de emergência, dignas de estudo, para tal situação, em “O problema das vocações sacerdotais na América Latina”, REB, v.12, n.2, 1952, p.374.

41 “...a vida religiosa em nossa Província Eclesiástica, talvez pela lei mesma dos contrastes, apresenta fisionomia católica mais característica, mais nítida e mais expressiva... E, assim, na proporção em que crescem as necessidades espirituais e reclamam novos auxílios da Igreja, tornam-se insuficientes os ministros de Deus”, Carta pastoral coletiva dos Exmos. e Revmos. Srs. Arcebispos Metropolitanos e Bispos da Província Eclesiástica da Bahia, 8-8-1942, p.10.

42 Rev. Eclesiástica da Bahia, a. XLII, n. 2, 1950, p.170 ss.

43 Essa área é maior do que os Estados do Rio Grande do Norte, Espírito Santo, E. do Rio, Alagoas e Sergipe reunidos.

44 EDGAR LIRA, “Nossa diocese”, I Congresso Diocesano de Ilhéus sobre Vocações, Salvador 1950, p.161. Na diocese de Valença E. do Rio, em 1938 havia 12 sacerdotes para atender a 350 mil habitantes em 17 paróquias e 84 capelas, Carta pastoral de D.Renato Pontes, 25-12-1938.

45 Somente o Ceará tem um panorama religioso melhor que os demais estados de toda a Região Norte.

46 Naquele tempo havia, aparentemente, um número alto de sacerdotes, número que alguns, como o arcebispo Dom Joaquim Borges de Figueiredo e Dom Fr. Antonio Correia julgavam excessivos. Na verdade, havia bastantes padres, entre os quais muitos desviados e faltosos, que entravam irregularmente no país ou eram mandados de Portugal em expiação de faltas lá cometidas ou, no tempo de Pombal, mal formados e evadidos de doutrinas jansenistas e regalistas, os quais não contribuíam pouco para o desprestígio do próprio sacerdócio e para a decadência da religião. Quanto ao número, vejamos a situação nas 9 freguesias da cidade do Salvador e seus subúrbios; em 1774, existiam 251 clérigos sacerdotes, sendo mais de 50 inúteis por moléstias que os impossibilitavam “nem ainda a confessar nas igrejas”; mais de 40 passavam dos 65 anos e, destes, mais de 15 estavam decrépitos; em 1799, havia em todo o arcebispado 505 clérigos (incluindo talvez os de ordens menores), porém 204 estavam inválidos em virtude das penosas condições de trabalho a que eram sujeitos, cfr. Thales de Azevedo, Povoamento da Cidade do Salvador, Bahia, 1949, p.183.

47 “Ademais, na vastidão do cenário em que se tem de se desenvolver a ação sacerdotal, inúmeros são os entraves que se opõem à progressão numérica e mesmo à benéfica atuação de nosso clero. Distâncias imensas, populações disseminadas, dificuldades de transporte, asperezas de clima, escassez de recursos, rudeza de trato, tudo concorre não só para a desproporção enorme entre o trabalho insano e o resultado exíguo, como também para tornar menos atraente e mais temível a missão paroquial... Para ser pároco, como se deve ser, máximo em os nossos sertões, é necessário ter-se “fibra de herói”, cfr. C. p. coletiva, Bahia, 1942, p.11-12, em sua 1ª carta pastoral, DOM MANOEL PEDRO DA CUNHA, bispo de Petrópolis, faz comentários da mesma natureza, cfr. REB, v.8, n.3, 1948, p.714.

48 Trata-se das paróquias de Jacobina e Miguel Calmon, na diocese de Bonfim; a diocese aludida é a de Linz, na alta Áustria. “Uma única diocese da Europa, a de Malines (Bélgica), possui um número de padres (em 1951) pouco inferior ao de todo o Brasil”, Ginetti, loc. cit.

49 Aquele número veio a ser mais alto: em 1870, nas 200 paróquias da Arquidiocese, com uma população de 1.500.000 habts., existiam 800 sacerdotes, a ser exata a informação do Pe. ROMUALDO M. DE SEIXAS BARROSO, em seu estudo Quelques mots sur l’Eglise de Bahia (Brésil), Rome, Imprimerie, Salviucci, 1870.

50 Um dos assuntos que mais conviria estudar seria o dessas deserções, para compreender os problemas do clero no Brasil; não só dessas como as dos seminaristas em vésperas de ordenação. Ultimamente alguns desses padres têm aderido à Igreja Católica Brasileira, fundada pelo ex-bispo de Maura; este, apesar de suas demonstrações de falta de equilíbrio mental, explora habilmente a confusão religiosa reinante nas camadas populares, indo ele próprio e mandando os seus padres (alguns dos quais são pastores protestantes ou leigos, sem formação teológica, que ordena) a candomblés, reuniões espíritas e até comícios comunistas. Essa política constitui, sem dúvida, uma ameaça bastante séria à unidade religiosa do nosso povo, apesar do descrédito pessoal do fundador da referida igreja.

51 Em 1953, eram 7.809 os sacerdotes existentes no Brasil (clero diocesano, 3.272 e clero regular, 4.391), apud. Anuário Pontifício, 1953.

52 Num comentário na Semana Católica, da Bahia, em 23-8-1953, escreve PHA (Pe. Heitor de Araújo): “Mas temos de lamentar não serem mais os alunos do (Seminário) Santa Teresa. A desproporção entre matrículas e ordenações é historicamente desoladora”. O seminarista, particularmente aquele que foi até o seminário maior, ao deixar o seminário, encontra muitas dificuldades para adaptar-se à vida, sobretudo se pensa seguir uma carreira liberal. A legislação

educacional, todavia, reconhece, para efeito de admissão a certos estabelecimentos profissionais e superiores, os cursos dos seminários católicos e protestantes. O problema é de tal monta e envolve tantas pessoas que se organizou, no Rio, uma Associação Brasileira de Antigos Seminaristas; na Bahia, existe a Assoc. Felinto Bastos, denominada em honra a um famoso jurista que, por sua vez, fora seminarista.

53 O mais urgente problema do Brasil, O problema sacerdotal e sua solução, Taubaté, 1936.

54 Em 1946, de acordo com o Pe. J.B.LEHAMN, o Brasil católico, 1947, nos seminários maiores de São Leopoldo (Rio Grande do Sul), São Paulo, Mariana, Diamantina, Belo Horizonte e Distrito Federal havia 631 alunos; em Salvador, Maceió, Olinda-Recife, João Pessoa, Fortaleza, São Luiz do Maranhão e Belém do Pará existiam 240.

55 Em vários artigos na revista Vozes de Petrópolis, e na REB, O Cônego CASTANHO DE ALMEIDA tem estudado o problema da formação de sacerdotes, como Feijó e outros do seu tempo, que nunca freqüentaram, por não existirem, seminários.

56 GILBERTO FREYRE”, Interpretação do Brasil, Rio, 1948, p.128.

57 Na C. p. coletiva, Bahia, 1942, antes citada, lê-se: “Mesmo no seio de lares “religiosos”, no ambiente de “famílias cristãs”, o sacerdote é menos considerado do que pede a sua alta dignidade, ou é tido em desprestígio desolador: tratado com disfarçado ridículo em pilhérias, anedotas, acusações infundadas ou encaridosas, comentários, na aparência somente justificáveis, mas, na realidade, comprometedores de vocações, etc. Aqui é, por exemplo, o católico sincero, que tocando com as próprias mãos a necessidade real do mundo em’ que vive, de uma atuação religiosa mais direta e imediata junto a um outro setor da vida social, desejaria o padre “meios da sacristia” e mais “do meio do povo”; menos “recolhido e piedoso” e mais pronto para “dedicar seu tempo e suas atividades” a obras ditas sociais; menos preparador escrupuloso de homelias, sermões e catequeses ou assíduo enclausurado de confessionários, e mais dedicado ao magistério profano, às sociedades literárias, no bem público. Ali, é o não menos devoto fiel católico a escandalizar-se porque o sacerdote pratica o apostolado dos lares, visitando santamente as famílias de sua paróquia, ou cumprindo seu dever de esclarecedor de consciências, de conselheiro dos pais, de mestre de educação cristã dos que lhe são filhos, dita as leis da modéstia cristã e da vida católica, mesmo para o seio das famílias, e para dentro dos lares! Sempre uma reprovação, uma censura, a respeito do ministério sacerdotal, censura que deforma, rebaixa, deprime o ministro de Deus. Neste ambiente destruidor de vocações, elas não podem abrolhar nem desenvolver-se. As classes menos abastadas e mais humildes, por isso que mais afastadas destes perigos, fornecem, então, candidatos substitutos, de vez que as mais bem aquinhoadas de fortuna costumam desprezar, sacrificar ou perverter vocações”, p.13.14.

58 O Pe. JOHN TRACY ELLIS, professor de História da Igreja na América, da Universidade Católica da América, Washington, após uma recente viagem que incluiu o Brasil, afirmou que entre as causas de escassez de vocações sacerdotais na América Latina estão a influência laicisante das classes elevadas, o despreço dessas classes pelo padre vindo das camadas pobres, a falta de escolas paroquiais e o uso da batina em público, o qual “parece desanimar as vocações e deve ser abolido”, cfr. The Catholic News, N. York, 27-12-1952. O problema da batina é outro a pedir estudo, especialmente em referência aos alunos dos seminários menores, os quais são ridicularizados como “formigões”. Por ocasião do Concílio nacional de 1939, circulou um manifesto anônimo, que se atribui a eclesiásticos, intitulado “O Concílio nacional e o clero brasileiro”, concitando o Episcopado a abolir o uso obrigatório da batina em favor do traje preto com cabeção (colarinho romano) sob a alegação da impopularidade da veste talar e da sua impropriedade no clima brasileiro. O concílio admitiu o uso de batina branca na estação quente e nas

viagens a cavalo. Num artigo sob o título “A batina no Brasil”, publicado n’O Diário e REB, o Pe. Ascânio Brandão contestou a argumentação do manifesto. Na C. p. sobre problemas do apostolado moderno, contendo um catecismo de verdades oportunas que se opõem a erros contemporâneos. 1953, Dom Antônio de Castro Meyer, bispo de Campos, E. do Rio, volta no tema, defendendo o uso da batina.

59 Essas vocações procedem, preponderantemente, da classe média urbana. Existem no Brasil cerca de 17 mil religiosas. Quanto ao seu número, não consegui nenhuma informação, mesmo consultando a coleção completa da REB e outras fontes de informação.

60 “De que a nossa gente carece de conhecimentos religiosos, é verdade que não admite contestação. E a queixa é de toda parte. Tanto o roceiro como o homem de letras, o vicentino ou o indigente, a mulherzinha piedosa e a matrona aristocrática andam quase por igual ausentes das básicas verdades. Ainda quando há, paradoxalmente, piedade nessas pessoas, elas mesmas confessam uma ignorância religiosa digna certamente de lastimar-se, muito mais digna de socorrer-se e remediar-se. Vem dessa ignorância que todos verificam, todos lamentam, a situação religiosa em que nos encontramos. Há uma diminuição crescente do espírito de fé em nossa boa gente. A propaganda herética multiplica as vítimas. O espiritismo cresce assustadoramente, desde as grandes capitais ao mais longínquo interior. Os deveres cristãos são desprezados como coisa de nonada, ao arbítrio dos interessados. A voz do pároco desconhecida, olvidada ou ridicularizada, não atinge mais as consciências. O nível religioso e, conseqüentemente, o moral, desce como uma temperatura de inverno.” Pe. A. Negromante, “Melhorem os catecismos paroquiais”, REB, v.1, 1941, p.123.

61 A luta para conseguir que as crianças venham ao catecismo paroquial e para lhes dar um mínimo de instrução religiosa é uma das torturas dos vigários brasileiros, cfr. Pe. ANTONIO DE ALMEIDA MORAIS, hoje bispo, “Torturas do padre do século XX, II. A tortura do catecismo”, REB, v.2, n.2, 1942, p.286. Ver também Pe. Miguel Meier S. J., “Entre os problemas atuais, o problema mais atual é a catequese eficiente”, REB, v.12, n.3, 1952, p.490.

62 De acordo com MESQUITA PIMENTEL, cerca de 20% do eleitorado votou nos candidatos comunistas e socialistas, *As eleições. Vozes de Petrópolis*, v.3, n. s., fase.6, 1945, p.821; Pe. AGNELO ROSSI, *Evolução do comunismo no Brasil*, Vozes de Petrópolis, v.3, n. s., n.1, 1947, p.1 ss.

63 CHARLES WAGLEY, THALES DE AZEVEDO e L. A. COSTA PINTO, Uma pesquisa sobre a vida social no Estado da Bahia, Publ. do Museu do Estado, Bahia, 1950.

64 Localidade situada no alto sertão da Bahia, diocese de Caetité, cujo nome real, por motivos de ordem ética, foi substituído no estudo antropológico de que a mesma foi objeto.

65 O sentimento de participação, a que os sociólogos norte-americanos chamam de *we feeling*, é composto de vários ingredientes, entre os quais, no caso do Brasil, entra muito a comunhão num mesmo credo, numa mesma Igreja, num mesmo sistema de relações com o sobrenatural. E isto, indubitavelmente, se realiza através de: “a religião da maioria dos brasileiros”, à qual muitos pertencem apenas nominalmente, porque é indispensável, em nossa cultura, “ser católico”, ainda que apenas exteriormente. É assim que para todos os brasileiros, excluídos, é claro, aqueles que por diversos motivos, quebraram esse laço com o aspecto religioso da cultura tradicional brasileira, —um brasileiro é concebido como um indivíduo batizado, casado na Igreja, cujos parentes mandarão celebrar exéquias católicas quando ele falecer. Esse é um mínimo exigido ou esperado de cada indivíduo que, além de certas características físicas, psicológicas e morais, não queira passar por muito original, por estranho, por esquisito demais, por maluco, por

anormal e, pois, por aberrante da norma. Mas é também um máximo para a imensa maioria da gente, isto é, para que alguém possa ser considerado “religioso”, ordinariamente não se espera mais que isto e só os muito religiosos, ou muito católicos, têm critérios mais rigorosos; para os primeiros, estes são, por sua vez, aberrantes e recebem os títulos depreciativos de carolas, de beatos, de papa-hóstitas. Por causa daquela concepção do brasileiro como um indivíduo “religioso”, o ateu confesso, o protestante, o judeu, o espírita é, de certo modo, estranho, e não se concebe uma pessoa que, mesmo não tendo crença religiosa, seja, por exemplo, não batizada, que se tenha recusado a casar-se na igreja ou cuja família não faça celebrar missa por sua alma. De tudo isso depreende-se que a religião, mesmo para os que não são ortodoxamente crentes e praticantes, oferece meios indispensáveis de integração e classificação social ao brasileiro.

Ocorre ainda que a imensa maioria dos brasileiros sente, sem dúvida alguma, a atração do sobrenatural e experimenta a necessidade de uma relação constante com Deus; a verdade é, porém, que, para aquela maioria realmente ignorante do dogma e de ascese cristã, essa inclinação religiosa destina-se à obtenção de segurança emocional, pela esperança da proteção de Deus e dos santos, e à consecução de auxílio na doença, nas tribulações, nas dificuldades de toda ordem, coisas que na sua mentalidade só muito longínqua e vagamente dependem de um modo de vida regulado pelos Mandamentos, pelos preceitos, por uma lei moral diretamente derivada de uma concepção religiosa.

O que afirmo linhas acima parecerá absurdo a muitos dos que lerem estas páginas, mas é a observação da vida religiosa da generalidade dos brasileiros que a ensina, excluídos aqueles poucos, realmente poucos do ponto de vista numérico, que vivem a sua fé ortodoxamente. Para exemplificar, mencionarei o seguinte: na concepção da referida maioria, um rapaz de boa conduta, mas indulgente com coisas do sexo, que não freqüente assiduamente a igreja e não recebe os sacramentos, é tido, não digo como “católico”, porque para muitos a expressão nem é usual, contudo “religioso”, se tem um santo da sua devoção e toma parte nas exterioridades das festas desse santo e “tem fé” em Deus, atribuindo-lhe a sua “sorte”, pedindo-lhe e, particularmente, aos santos, que o socorram em suas aflições e necessidades. Não importa, para aquele julgamento, que é o de muitíssima gente, que tenha as crenças ensinadas pela Igreja, que observe todos os Mandamentos de Deus e da Igreja, etc. Isto é uma perfeição que, em dadas circunstâncias, não deixa de ser apreciada e sobretudo admirada como um heroísmo, uma quase originalidade, aceita nas mulheres e até desejada, mas realmente dispensável num homem. Para não passar por beato e carola, o intelectual, com pouquíssimas exceções, fala das suas dúvidas sobre pontos de doutrina da Igreja e diz que só se confessa, quando raramente o faz, com “padres inteligentes”, capazes de compreenderem as suas dificuldades filosóficas e teológicas. Desse modo, mostram-se superiores, e não submissos aos padres. De um intelectual, de um homem das profissões liberais, de um cientista, mesmo de um homem de negócios de *status* elevado, ordinariamente não se exige, para ter nome, que seja sequer “religioso” e menos ainda muito “católico”. Mais facilmente se chama de carola a um daqueles, quando tem um comportamento manifestamente religioso, no sentido ortodoxo, do que às outras categorias de pessoas.

Aquelas pessoas que se mostram proselitistas, sejam católicas, sejam protestantes, não são apreciadas e parecem, a muitos, “fanáticas”.

É claro que estes juízos não passam duma tentativa de psicologia religiosa do brasileiro que, embora baseada na observação cotidiana, não tem o necessário rigor derivado duma investigação organizada cientificamente; por isto mesmo são apresentados como hipóteses que poderão servir aos que desejarem estudar empiricamente o assunto, analisando a psicologia individual e coletiva dos brasileiros do ângulo da religião. Não pretendo, devo esclarecer, negar o caráter fundamentalmente católico da mentalidade brasileira, nem a fé católica dos brasileiros. Em nosso país, Thomas Merton sentiria “um clima católico”, como o que o surpreendeu, e encheu de alegria espiritual em Cuba.

66 A ordem privada e a organização política nacional, Rio, 1939.

67 O censo de 1950 revelou que a situação religiosa está se modificando; nalgumas regiões triplicou o número dos que se declaram espíritas, noutras sucedeu o mesmo com os protestantes e, ainda pior, com os “sem religião”, cfr. Fr. BOAVENTURA KLOPPENBURG, O.F.M., “Últimos dados estatísticos sobre religião no Brasil”, REB, v.12, n.4, 1952, p.889. Já alguém calculou, com dados bem próximos da realidade, que há maior número de espíritas presentes às sessões semanais dos seus centros do que o de católicos que cumprem o preceito da missa dominical. Se não é verdade, já a ousadia do paralelo diz alguma coisa, Pe. L. Aires, “Espiritismo, sucedâneo do cristianismo”, Publ. do Secretariado Nacional de Defesa da Fé, Rio, in Cor, Rev. Eccl. Brasileira, a. II, 1940, p.495. Segundo informações da repartição policial competente, existiam no Distrito Federal, em 1952, sete mil centros ou “tendas” espíritas; a esse respeito comenta S. d’A.: “Ora, no Rio de Janeiro não há, positivamente não há a décima parte das igrejas e capelas, a décima parte das 7.000 “tendas” espíritas, *Mensageiro da Fé*, a 51, n.19, Bahia, 1953, p.1.

68 Protestantismo no sentido de pretender ser um cristianismo separado de Roma, fundado numa particular interpretação da Bíblia, muito embora professando, sob o nome de “espiritualismo”, um animismo com características próprias, o qual inclui a crença em reencarnações, materializações de espíritos, etc.

69 Mons. ASCÂNIO BRANDÃO escreveu, algures, que o Brasil parece se estar transformando no “quartel general do espiritismo mundial”. Ver também Pe. Vicente M. Zioni, O problema espírita no Brasil, S. Paulo, 1942.

70 Também os adventistas e pentecostais progredem muito, relativamente.

71 E. WILLIEMS. Aculturação dos alemães no Brasil. S. Paulo, 1946, passim.

72 O protestantismo não se limita a crescer quantitativamente, mas apresenta outros desenvolvimentos para os quais é pertinente chamar a atenção: a sua influência aprofunda-se por meio de escolas secundárias, escolas agrícolas e faculdades, geralmente muito conceituadas e, apesar das advertências da Igreja, freqüentadas por muitos alunos de famílias católicas. Nalgumas partes do país, em que o protestantismo havia penetrado, apenas entre as camadas inferiores da população, começam a formar-se grupos de classe média. Nas últimas eleições, as seitas evangélicas coligaram-se, nalgumas regiões, elegendo elementos seus para as assembléias estaduais e municipais; alguns desses deputados e vereadores exercem atividades no interesse das suas igrejas e têm assumido atitudes de combate ao catolicismo.

73 O CÔNEGO A. ROSSI, depois da publicação daquela obra em 1939, tem escrito, especialmente para a REB, vários artigos em que completa e atualiza as suas informações sobre a situação e organização do protestantismo no Brasil.

74 O texto da mensagem dirigida por aquele prelado ao embaixador dos EUA no Rio de Janeiro, por ocasião da Conferência dos Chanceleres Americanos, no Rio de Janeiro, em janeiro de 1942, consta do artigo “Por que missões protestantes na América Latina?” Pe. Agnelo Rossi, REB, v.6, n.3, 1946, p.610.

75 Nas cartas pastorais, nos artigos publicados pela REB e outras revistas e jornais, nos livros publicados sobre vocações sacerdotais, educação, família, etc., há um acervo muito rico de informações e indicações, indispensáveis a quem deseje estudar a fundo e com rigor científico os numerosos e variados problemas aos que se fazem referências neste artigo.

76 o sociólogo FERNANDO DE AZEVEDO op. cit., p.145, considera aquele período como o de um vigoroso

ressurgimento do catolicismo no Brasil, passada a fase de reajustamento entre a Igreja e o Estado após a separação e a instauração do regime republicano. Uma síntese daquele período encontra-se na tese de doutoramento da Irmã M. Ancilla O'Neill, M. A., Tristão de Athayde and the Catholic social movement in Brazil, The Catholic University Press, Washington, D.C., 1939.

77 Da maior importância e interesse é o estudo da atuação dos católicos no campo da política desde a regência e o primeiro Império até a República, matéria excelente para trabalhos nas cadeiras de Política das Faculdades de Direito e de Filosofia.

78 A promoção de certos assuntos por meio de congressos é uma das técnicas preferidas no Brasil; outras técnicas de discussão em grupo e de exame objetivo dos problemas têm sido empregadas, com muito menor intensidade, e parece que somente agora começam a ganhar terreno. Os congressos servem especialmente para o afervoramento dos seus participantes; nas conferências, convenções, grupos de debates, em que se encontram unicamente os entendidos num assunto, sem necessidade da presença do público, podem-se encontrar soluções e aclarar muitos problemas.

79 Um documento impressionante sobre aquela região é a Declaração do Arcebispo d. A. G. Ramos o demais bispos daquela área, "A Igreja e a Amazônia", de julho de 1952, in REB, vol.12, n.3, 1952. Também "A Igreja e o Vale do São Francisco", 1952, pelos bispos da região, é digno da maior atenção e revela a inteligente compreensão do Episcopado pelos nossos homens do campo. Recentemente inaugurou-se a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, secretariada por D. Helder Câmara, bispo auxiliar do Rio de Janeiro; este é um passo importante para o estudo dos problema da Igreja em nosso país.

80 Os estudos de história eclesiástica, é de justiça dizê-lo, retificando a afirmativa supra, já têm considerável desenvolvimento, embora sofram dos mesmos males, na maioria de suas obras, dos congêneros brasileiros nos campos da história política, - a tendência meramente narrativa, a falta de análise crítica, das fontes, etc. Esses defeitos tendem a desaparecer. Mas, naquele domínio, além de alguns trabalhos monumentais como a História da Cia. de Jesus, do Pe. Serafim Leite, S. J., existem numerosos bons estudos de temas limitados, de determinadas épocas, de algumas personalidades, mas ainda poucos estudos de síntese da vida da Igreja no Brasil. A publicação da obra Fontes para a história da Igreja no Brasil, de J. C. Macedo Soares, abre perspectivas novas das quais os especialistas certamente hão de aproveitar-se.

81 As opiniões do Pe. DUNNE, naquele livro, provocaram algumas réplicas na América Latina, cfr. recensão da sua obra por Fr. Thomaz Borgmeier O. F. M., in REB, v6, n.2, 1946, p.538.

82 Para ALCEU DE AMOROSO LIMA, a tarefa mais urgente no Brasil, exposta em muitos dos seus escritos, consiste antes de tudo em revitalizar o nosso catolicismo, estimulando os mornos e indiferentes para, depois, sair à procura dos incréus. Leia-se, por ex., em "O Concílio", A Ordem, a. XIX, v. XXII, Rio, 1939, p.8: "... é mister que os vários Episcopados nacionais concertem medidas para que se intensifique a Fé, como outrora tomavam medidas para que se dilatasse a Fé. Esse me parece ser o programa máximo e central da próxima e memorável reunião de todo o Episcopado brasileiro na capital do País... Os quatro séculos já passados foram, também para nós, de dilatação da Fé. Essa expansão não se fez sem grave prejuízo de sua pureza. A história religiosa no Brasil não será uma história cor de rosa. Será uma história dramática, uma história de lutas terríveis, a maioria das quais invisíveis, contra o espírito de dissolução, de confusão, de heresia latente, de impurificação da doutrina e de indisciplina individualista. Contra esse espírito de anarquia fará o Concílio Nacional uma obra de purificação e unidade. Esse confusionalismo, por sua vez, mal congênito e tradicional de nossa imperfeita cristianização nacional, produziu naturalmente os maus frutos que não podia deixar de produzir e que se traduziram, acima de tudo, no espírito de indiferença e

de superficialidade religiosa. Contra essa segunda deturpação histórica do verdadeiro espírito cristão que é do fervor e devotamento total, é que o grande Concílio traçará os rumos de intensificação da Fé. Valeria a pena de chamar a atenção, finalmente, para as correntes de opinião, particularmente de opinião política e de interpretação da doutrina social da Igreja, em que se dividem brasileiros, uns pejorativamente apelidados de maritanistas e de irenistas, outros integristas, receiosos de qualquer ruptura com a ordem e o *status quo* social.

PRINCIPAIS TRABALHOS DE THALES DE AZEVEDO NA ÁREA DA SOCIOLOGIA DO CATOLICISMO

1. Catholicism in Brazil: A personal Evaluation , Fordham Univ. Quarterly, 26, 109, 1953. – Versão brasileira ampliada: O Catolicismo no Brasil, Um Campo para a Pesquisa Social, Ministério de Educação e Cultura, Cadernos de Cultura 87, 1955.

2. Durkheim e a Teoria da Cultura, em: Atualidade de Durkheim, Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

3. Ensaio de Antropologia Social, Publicações da Universidade da Bahia, 1959.

4. Cultura e Situação Racial no Brasil, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1966, capítulo 9: Problemas metodológicos do catolicismo, 165-194.

5. Catolicismo no Brasil? , em: Revista Vozes, Petrópolis, 63, 2, 1969, 117-124.

6. Igreja e Estado em Tensão e Crise, A Conquista espiritual e o Padroado na Bahia, Ática, São Paulo, 1978.

7. A “Religião Civil”. Introdução ao caso do Brasil 1 , em: Religião e Sociedade, 6, 1980, 69-90.

8. A Religião civil brasileira. Um Instrumento político, Vozes, Petrópolis, 1981.

9. Implicações metafísicas do estudo científico da religião?, em Religião e Sociedade, 13/1, 1986, 42-44.

10. A Guerra aos Párocos. Episódios anticlericais na Bahia, Empresa Gráfica da Bahia, Salvador, 1991.

Coleção Nordeste

- **Joaquim Nabuco: Abolição e a República**
Manuel Correia de Andrade
Universidade Federal de Pernambuco – Editora Universitária – UFPE
- **Flor de romances trágicos**
Luís da Câmara Cascudo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – EDUFRN
- **A Ciência e os sistemas**
Pedro Américo
Universidade Federal da Paraíba – Editora Universitária – UFPB
- **História da minha infância**
Gilberto Amado
Universidade Federal de Sergipe – Editora UFS
- **Cancioneiro geral**
Martins Napoleão
Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
- **Cartas literárias**
Adolfo Caminha
Universidade Federal do Ceará – Edições UFC
- **Imagens de um tempo em movimento: Cinema e cultura na Bahia nos anos JK (1956-1961)**
Maria do Socorro Silva Carvalho
Universidade Federal da Bahia – EDUFBA
- **Canais e lagoas**
Octávio Brandão
Universidade Federal de Alagoas – EDUFAL
- **Cordéis**
Patativa do Assaré
Universidade Federal do Ceará – Edições UFC
- **Frei Caneca: Acusação e defesa**
Socorro Ferraz (organizadora)
Universidade Federal de Pernambuco – Editora Universitária – UFPE
- **Zé Limeira: O poeta do absurdo**
Orlando Tejo
Universidade Federal da Paraíba – Editora
Universitária – UFPB
- **Gregório de Mattos: Um códice setecentista inédito**
Fernando da Rocha Peres e Sílvia la Regina (organizadores)
Universidade Federal da Bahia – EDUFBA

- **Os índios Tupi-Guarani na Pré-História, suas invasões do Brasil e o Paraguai, seu destino após o descobrimento**
 Moacyr Soares Pereira
 Universidade Federal de Alagoas – EDUFAL
- **Macau**
 Aurélio Pinheiro
 Universidade Federal do Rio Grande do Norte – EDUFRN
- **Os portugueses no Brasil**
 Felisbelo Freire
 Universidade Federal de Sergipe – Editora UFS
- **Cancioneiro geral – Volume 2**
 Martins Napoleão
 Universidade Federal do Piauí – EDUFPI
- **O conto em 25 baianos**
 Cyro de Mattos (organizador)
 Universidade Estadual de Santa Cruz – EDITUS
- **Antecipações**
 Gilberto Freyre
 Universidade de Pernambuco - EDUPE
- **Naufregio e prosopoea**
 Afonso Luiz Piloto e Bento Teyxeyra
 Universidade Federal de Pernambuco – Editora Universitária – UFPE
- **Horto**
 Auta de Souza
 Universidade Federal do Rio Grande do Norte – EDUFRN
- **Apontamentos de folclore**
 Frederico Edelweiss
 Universidade Federal da Bahia – EDUFBA
- **Maceió de outrora**
 Félix Lima Júnior (Organizado e apresentado por Rachel Rocha)
 Universidade Federal de Alagoas – EDUFAL
- **José Lins do Rêgo: Modernismo e Regionalismo**
 José Aderaldo Castello
 Universidade Federal da Paraíba – Editora Universitária – UFPB
- **Delírio da solidão**
 Jáder de Carvalho
 Universidade Federal do Ceará – Edições UFC
- **Dias e noites**
 Tobias Barreto
 Universidade Federal de Sergipe – Editora UFS

- **O Catolicismo no Brasil: Um campo para a pesquisa social**
Thales de Azevedo
Universidade Federal da Bahia – EDUFBA
- **Contos**
Adolfo Caminha
Universidade Federal do Ceará – Edições UFC
- **O Bangüê nas Alagoas: Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional**
Manuel Diégues Júnior
Universidade Federal de Alagoas – EDUFAL
- **Nossa Senhora dos Guararapes**
Bernardino Freire de Figueiredo Abreu e Castro
Universidade Federal de Pernambuco –EDUFPE

Estudo pioneiro do grande antropólogo, que trata o catolicismo no Brasil, de modo particular, encarando-o de um ponto de vista predominantemente sociológico, em face ao grande interesse que existe nas ciências sociais pelos estudos da religião.

Escrito, em 1955, e agora republicado através da Coleção Nordestina, este trabalho permanece insuperado, não tanto pelo que revela sobre o catolicismo, pois hoje os temas nele tratados são largamente assimilados, mas pela sua postura metodológica. O autor faz um "cadastro" completo do catolicismo no país e procura saber como o mesmo é, *sicut stat*, realisticamente. O texto se insurge contra o uso de certos estereótipos como "ignorância religiosa" e quebra uma lança a favor de um estudo sério do catolicismo praticado pelas camadas populares em relação ao problema da "Penetração das Seitas", que tanto ocorre em nossos dias.

ISBN 85-232-0264-1



9 788523 202644 >