

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Flávia Ribeiro Amaro

Os deuses do Outro. Antropologia e Ciência da Religião: uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão

Juiz de Fora

2021

Flávia Ribeiro Amaro

Os deuses do Outro. Antropologia e Ciência da Religião: uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2021

Flávia Ribeiro Amaro

Os deuses do Outro. Antropologia e Ciência da Religião: uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, área de concentração Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em 21 de setembro de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão
Universidade Estadual de Campinas

Prof. Dr. Regina Célia Reyes Novaes
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Fraya Frehse
Universidade de São Paulo

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Amaro, Flávia Ribeiro.

Os Deuses do Outro: Antropologia e Ciência da Religião : Uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão / Flávia Ribeiro Amaro. -- 2022.

407 p. : il.

Orientador: Faustino Luiz Couto Teixeira

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Carlos Rodrigues Brandão. 2. Antropologia cultural. 3. Ciência da Religião. 4. catolicismo popular. 5. Festas populares. I. Teixeira, Faustino Luiz Couto, orient. II. Título.

Dedico este trabalho às minhas filhas Lia e Luiza, à família Brandão, Carlos, Maria Alice, André, Luciana, Pablo, Iara e Pedro e aos amigos da Rosa dos Ventos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora por ter acolhido meu projeto de doutorado e por ter me concedido a bolsa de estudos para a realização desta pesquisa, apoiada pela CAPES.

Agradeço ternamente ao meu orientador Faustino Teixeira pela oportunidade concedida, pelo carinho, pela cumplicidade, pela partilha, pelo incentivo, pelos diálogos, pelos esclarecimentos e direcionamentos, enfim, por toda a dedicação, o apoio intelectual, moral e a parceria durante esses quatro anos de jornada acadêmica. Sua maneira doce de conduzir esse processo de orientação fez toda a diferença na execução deste trabalho.

Agradeço ao mestre Carlos Rodrigues Brandão, por ter enxergado potencial de pesquisa em minha postura de aluna e por ter me sugerido esse caminho de vida, que vai muito além do empenho acadêmico. Agradeço por todos esses anos de amizade e por ser parte tão importante da minha vida e das minhas filhas, juntamente, com a sua encantadora família, a qual tomo de empréstimo. Agradeço por seu insondável coração e por sua ilimitada energia criativa, capaz de impulsionar todos ao seu redor. Agradeço por ter podido frequentar a Rosa dos Ventos nesses últimos dez anos e por lá ter conhecido pessoas interessantíssimas. Agradeço pelos ensinamentos, pelos exemplos, pelas aventuras, pelas descobertas, pelas festas, pelos diálogos e por todo o clima de pertencimento e identificação proporcionado.

Agradeço aos professores Volney Berkenbrock (UFJF), Regina Novaes (UFRJ) e José Maria da Silva (IES- JF) por suas contribuições, observações críticas e sugestões durante o meu exame de qualificação. Tais apontamentos foram de extrema importância.

Agradeço à redatora Ana Bustamante que, com entrega, entusiasmo, cumplicidade e vigor, conduziu o processo de revisão ortográfica e normativa desta tese. Sou imensamente grata pelos aprendizados e pelas conversas. Foi uma honra trabalhar em sua companhia. Sua contribuição foi extremamente rica e essencial para a conformação deste trabalho.

Agradeço a cada um dos meus professores que fizeram parte da minha história educacional, que culmina nesta tese de doutorado. Começo mencionando a querida professora Ruth, que me alfabetizou, as professoras Neide e Cecília, que carinhosamente me educaram durante o ensino fundamental, a professora Elzimar, que me deu a primeira aula de História, da qual nunca me esquecerei, a professora Lena, outra professora de História, que marcou minha formação, os professores Pedrão e Áurea, de Filosofia, Fábio, de Geografia, Mariano, de Química, Genoveva, de Biologia, no ensino médio, o professor João Marcos Além, de Ciências Sociais, que foi inclusive quem escreveu uma das minhas cartas de recomendação para a pós-

graduação, a professora Mônica Chaves Abdala, minha orientadora na graduação, o memorável professor Antônio Ricardo Michelotto, que foi quem me introduziu nesse universo das pesquisas em religião, a minha orientadora no mestrado, Elisa Rodrigues, e a todos os professores do PPCIR com os quais tive aulas e aprendizados. A todos os que mencionei agradeço a contribuição na construção de minha formação até este momento.

Agradeço ao nosso grupo de orientandas “Meninas do Faustino” pela terna acolhida, pelas experiências compartilhadas e pela amizade construída.

Agradeço a todos os colegas da UFJF e de outras universidades que estiveram comigo em momentos de estudos, de debates, de pesquisa, bem como nos diversos eventos científicos dos quais participei. Não vou mencionar cada um, pois posso cair no erro do esquecimento, mas sintam-se todos contemplados com muito carinho.

Agradeço, especialmente, às minhas filhas Lia e Luiza, minhas grandes parceiras de vida, que pacientemente me acompanharam nessa caminhada tão exaustiva. Peço desculpas por todas as vezes que estive presente em corpo, mas ausente em mente, pois me encontrava compenetrada na escrita. Obrigada por fazerem valer a pena todo esse empenho.

Agradeço ao Talles Lopes, pai das meninas, cujo auxílio foi crucial para a realização desta pesquisa, sobretudo, durante o período da atual pandemia de Covid-19.

Agradeço aos meus pais, Samuel Amaro e Maria Carmen Ribeiro, e à minha irmã Fernanda Ribeiro Amaro.

Agradeço a Deus e aos “deuses do Outro”, que me auxiliaram na execução deste trabalho, desde o plano espiritual até este plano físico da matéria.

Somos provavelmente a única espécie de seres vivos que sente e pensa, e que se sente pensando e se sabe sentindo. E que sente o que sabe porque sabe o que sente (ou imagina que sabe). E que aprende a sentir, a lembrar e a saber. E que vive a sua vida não em um terno e generoso presente único, como os lobos, mas dentro de um tempo que é uno e triplo: passado, presente futuro. [...] Aprendemos a expressar quem somos através de criações simbólicas que tornaram os sons guturais de nossos antepassados em palavras sonoras e cheias de sentido simbólico. E das palavras geramos preces, pensamentos, preceitos, poemas e teoremas. E com eles e outros pensamentos, criamos as ciências, as teorias, os mitos, as crenças e as religiões, as artes e outras formas culturais de atribuir sentido a nossas vidas e destinos e aos mundos em que as vivemos e as cumprimos. (BRANDÃO 2008b, p. 30)

A vida não é para ser útil. Isso é uma besteira. A vida é tão maravilhosa que a nossa mente tenta dar uma utilidade para ela. A vida é fruição. A vida é uma dança. Só que ela é uma dança cósmica, e a gente quer reduzi-la a uma coreografia ridícula e utilitária, a uma biografia: alguém nasceu, fez isso, fez aquilo, fundou uma cidade, inventou o fordismo, fez a revolução, fez um foguete, foi para o espaço... Tudo isso, gente, é uma historinha tão ridícula! A vida é mais do que tudo isso. Nós temos de ter coragem de ser radicalmente vivos. E não negociar sobrevivência. (KRENAK, 2020, p. 108)

RESUMO

Este trabalho se propõe a revisitar a obra do professor Carlos Rodrigues Brandão, procurando ressaltar o caráter de suas contribuições teórico-metodológicas no que tange aos estudos sobre a cultura e a religião. Para tanto, busca contextualizar sua biografia, sua trajetória intelectual, seu engajamento nos movimentos sociais da esquerda católica, sua carreira docente, bem como destacar os principais temas de suas pesquisas e as metodologias adotadas para realizá-las, articulando-as com as produções de outros autores de sua geração, além de alguns dos clássicos da Antropologia. Por fim, são apresentados relatos de experiências empíricas de campo realizadas em festas populares do catolicismo santoral sob sua orientação pela autora, que propõe um diálogo interdisciplinar das áreas de abrangência da Antropologia e da Ciência da Religião no que diz respeito à abordagem e ao tratamento analítico destinado ao fenômeno religioso, discutindo em especial a utilização do método da observação participante.

Palavras-chave: Carlos Rodrigues Brandão. Antropologia cultural. Ciência da religião. Catolicismo. Festas populares.

ABSTRACT

This thesis aims to revisit the work of Professor Carlos Rodrigues Brandão, seeking to highlight the nature of his theoretical-methodological contributions regarding studies on culture and religion. Therefore, it seeks to investigate his biography, his intellectual path, his engagement in the Catholic left social movements, his scholar career, and, at the same time, to accentuate the main themes of his research and its methodologies, articulating them with the works of other authors of his generation, as well as to some of the classics of Anthropology. Finally, empirical field experiences are presented - on popular celebrations of the Catholic saints - carried out under his guidance by the author, who proposes an interdisciplinary dialogue between Anthropology and Religious Studies concerning the approach and analytical treatment of the religious phenomenon, discussing in special the participant observation method applied to both of these fields.

Keywords: Carlos Rodrigues Brandão. Cultural Anthropology. Science of Religion. Catholicism. Popular celebrations.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURAS

Figura 1	- Material de divulgação do evento ISER 50 anos.....	119
Figura 2	- Capa da revista <i>Religião e Sociedade</i> , vol. 2, nº 2, 1977.....	130
Figura 3	- Capa da revista <i>Cadernos do ISER</i> , nº 1.....	135
Figura 4	- Capa do jornal <i>Movimento</i> , nº 91, 28 mar. 1977.....	137

FOTOGRAFIAS

Foto 1	- Flávia Amaro entrevista Carlos R. Brandão no sítio Rosa dos Ventos.....	230
Foto 2	- Brandão entrevista Prego, capitão de congo, em Catalão (GO).....	250
Foto 3	- Brandão num encontro com Agenor Martins e Dito em Catuçaba (SP).....	256
Foto 4	- Brandão em campo, na Folia de Reis de Catuçaba (SP).....	257
Foto 5	- Brandão recebe uma Folia de Reis em sua casa, em Uberlândia (MG).....	258
Foto 6	- Folia de Reis em Poços de Caldas (MG)	258
Foto 7	- Brandão em uma celebração de Folia de Reis em Poços de Caldas (MG).....	259
Foto 8	- Jovem folgazão da Festa de São Gonçalo.....	260
Foto 9	- Folgazão da Festa de São Gonçalo.....	261
Foto 10	- Brandão fotografa a Festa de São Benedito, em Uberlândia (MG).....	263
Foto 11	- Cartaz da Festa de São Benedito, em Uberlândia, em 2011.....	334
Foto 12	- Altar montado na casa do festeiro para receber os congadeiros.....	335
Foto 13	- Congadeiro com seus instrumentos ao lado da pintura de São Benedito.....	336
Fotos 14	- Conguinhos na Festa de São Benedito em Uberlândia.....	337
Fotos 15	- Congos e Catupés durante o desfile em Uberlândia.....	338
Foto 16	- Desfile de um terno de Moçambiques em Uberlândia.....	339
Fotos 17	- Trabalho de campo na Festa de São Benedito de Uberlândia.....	340
Foto 18	- Dona Maria Aparecida Luiza Cândido, matriarca do terno Libertação.....	344
Foto 19	- Estandartes do Congo da Libertação (Congada de Ituiutaba, MG).....	347
Fotos 20	- Desfile do terno Libertação.....	347
Fotos 21	- Desfile do terno Libertação.....	348
Foto 22	- Levantamento do mastro em frente à Igreja do Rosário.....	349
Foto 23	- Igreja do Rosário no dia da Congada.....	350

Foto 24	- Terno se apresenta para o pároco.....	351
Foto 25	- Progressão do terno de Congada pela Avenida Floriano Peixoto.....	351
Foto 26	- Mastro erguido durante a progressão do terno.....	352
Foto 27	- Visita dos ternos a outros ternos.....	353
Foto 28	- Altar montado na casa do congadeiro festeiro.....	353
Foto 29	- Mulheres preparam o lanche ofertado na casa do festeiro.....	354
Foto 30	- Altar montado na sede do terno.....	354
Foto 31	- Dos afetos do campo.....	355
Foto 32	- Flávia Amaro registra a concentração dos Congos.....	355
Foto 33	- Igreja do Rosário cheia durante a missa dos Congos.....	356
Foto 34	- Celebração da missa conga no altar da Igreja do Rosário.....	359
Foto 35	- Chegada dos congadeiros à Praça da Igreja do Rosário.....	361
Foto 36	- Pedra Branca, Pocinhos do Rio Verde (MG).....	400
Foto 37	- Vale da Pedra Branca.....	401
Foto 38	- Cachoeira dos Duendes, em Pocinhos do Rio Verde.....	402
Foto 39	- Casa principal do sítio Rosa dos Ventos.....	402
Foto 40	- Casa Azul, sítio Rosa dos Ventos.....	403
Foto 41	- Uma das casas, feita de pedras, sítio Rosa dos Ventos.....	404
Foto 42	- Aulas, cursos, encontros e palestras.....	404
Foto 43	- Convívio no sítio Rosa dos Ventos.....	405
Foto 44	- Espetáculo na Casa Azul do sítio Rosa dos Ventos.....	405
Foto 45	- Apresentação com viola caipira no sítio Rosa dos Ventos.....	406
Foto 46	- Fogueira de Ano-Novo no sítio Rosa dos Ventos.....	406

LISTA DE SIGLAS

AC	Ação Católica
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
AP	Ação Popular
ASEL	Ação Social Ecumênica Latino-Americana
BNDE	Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico
CAPES	Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEB	Centro Evangélico do Brasil
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CEI	Centro Evangélico de Informação
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEN	Comissão Executiva Nacional
CEPLAR	Campanha de Educação Popular
CERJ	Centro Excursionista Rio de Janeiro
CERES	Centro de Estudos Rurais/Unicamp
CDN	Conselho Diretor Nacional
CDE	Conselho Diretor Estadual
CELA	Conferência Evangélica Latino-Americana
CNER	Campanha Nacional de Educação Rural
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPQ	Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CPC	Centro Popular de Cultura
CREFAL	Centro Regional de Alfabetização para a América Latina
DCAG	Distrito de Colonização Alexandre Gusmão

EJA	Educação de Jovens e Adultos
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FINEP	Financiadora de Estudos e Projetos
FUNARTE	Fundação Nacional de Artes
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBRA	Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
ICP	Instituto de Cultura Popular
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISA	Instituto Socioambiental
ISE	Centro Universitário Estácio de Sá, Juiz de Fora
ISER	Instituto de Estudos da Religião
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina
JAC	Juventude Agrária Católica
JEC	Juventude Estudantil Católica
JIC	Juventude Independente Católica
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LDB	Lei de Diretrizes e Bases Nacionais
MEB	Movimento de Educação de Base
MEC	Ministério da Educação e Cultura
MCP	Movimento de Cultura Popular
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PNA	Plano Nacional de Alfabetização
PNE	Plano Nacional de Educação

PNPG	Plano Nacional de Pós-Graduação
PT	Partido dos Trabalhadores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
SAR	Serviço de Assistência Rural
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SESC	Serviço Social do Comércio
SIRENA	Sistema Rádio Educativa Nacional
UnB	Universidade de Brasília
UNE	União Nacional dos Estudantes
UFES	Universidade Federal do Espírito Santo
UFG	Universidade Federal de Goiás
UFU	Universidade Federal de Uberlândia
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UNIFAL	Universidade Federal de Alfenas
UNIMONTES	Universidade Estadual de Montes Claros
UNIUBE	Universidade de Uberaba
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	18
1 INTRODUÇÃO	29
2 BIOGRAFIA, FORMAÇÃO INTELLECTUAL E ENGAJAMENTO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS	39
2.1 O CAIPIRA DE COPACABANA: NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO	39
2.1.1 História de vida: uma abordagem sobre Carlos Rodrigues Brandão	42
2.1.2 Sobre sua relação com a natureza	64
2.1.3 Sobre sua relação com o mar	66
2.2 PROCESSO DE FORMAÇÃO INTELLECTUAL	71
2.2.1 Trajetória universitária e engajamento nos movimentos sociais da esquerda católica	73
2.2.2 O dimensionamento de conceitos e chaves de interpretação teóricas	83
2.3 CULTURA, EDUCAÇÃO, IDEOLOGIA E RELIGIÃO: BRANDÃO E O ENGAJAMENTO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS DA ESQUERDA CATÓLICA	93
2.3.1 Contextualização histórica e política da crise de paradigma científico: antes de 1960	95
2.3.2 Catolicismo popular e catolicismo engajado	98
2.3.3 A Juventude Universitária Católica	101
2.3.4 Movimento de Educação de Base	102
2.3.5 Militância e obra	116
2.4 A PARTICIPAÇÃO DE BRANDÃO NAS ENTIDADES ECUMÊNICAS CEI, CEDI, ISER, ISAL E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	118
2.4.1 O CEI.....	120
2.4.2 O CEDI.....	123
2.4.3 O ISER.....	125
2.4.4 O ISAL.....	131
2.4.5 A Teologia da Libertação.....	133
2.4.6 A participação de Brandão nas entidades ecumênicas.....	134
3 A ANTROPOLOGIA E O TRATAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO	139
3.1 A RELIGIÃO NA VISÃO DOS ANTROPÓLOGOS.....	140
3.1.1 Pressupostos antropológicos.....	141

3.1.2 Religião e fenômeno religioso.....	143
3.1.3 Cultura.....	144
3.1.4 Escolas antropológicas e o olhar acerca da religião.....	146
3.1.4.1 Antropologia cultural.....	146
3.1.4.2 Escola evolucionista.....	146
3.1.4.3 Culturalismo norte-americano.....	149
3.1.4.4 Funcionalismo.....	151
3.1.4.5 Estrutural-funcionalismo.....	155
3.1.4.6 Estruturalismo.....	157
3.1.4.7 Interpretativismo.....	158
3.1.5 O trabalho de campo e a aplicação da técnica da observação participante.....	161
3.2 TRAJETÓRIAS DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL.....	165
3.2.1 A antropologia praticada durante os anos que precederam o surgimento dos primeiros programas de pós-graduação no Brasil.....	167
3.2.2 Fundação dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil	178
3.2.3 Os antropólogos institucionalizados e a abordagem sobre a cultura e a religiosidade popular brasileira	186
3.3 CULTURA E RELIGIOSIDADE POPULAR NA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA	192
3.3.1 Contextualização e problematização	195
3.3.1.1 Década de 1960	197
3.3.1.2 Década de 1970	198
3.3.1.3 Década de 1980	199
3.3.2 Antropólogos brasileiros institucionalizados e suas pesquisas sobre cultura e religião	200
4 A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E O UNIVERSO DA RELIGIÃO.....	217
4.1 OS DEUSES DO OUTRO: A ABERTURA À ALTERIDADE E AO OLHAR DO OUTRO.....	217
4.1.1 O Outro e o fenômeno religioso.....	223
4.1.2 A apreensão teórica do Outro a partir da interpretação de Carlos Rodrigues Brandão	226
4.1.3 Entrevista	230
4.2 O CAMPO, O PESQUISADOR, O PESQUISADO E A PESQUISA: A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E O FENÔMENO RELIGIOSO	234

4.2.1 O trabalho de campo de observação participante	235
4.3 O FENÔMENO RELIGIOSO: RECURSOS METODOLÓGICOS E EMPIRIAS.....	249
4.3.1 Registros fotográficos de festas.....	255
5 CULTURA E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM INTERPRETATIVA.....	264
5.1 CATOLICISMO E CULTURA POPULAR.....	266
5.1.1 Catolicismo popular: revisita	267
5.1.2 Catolicismo santoral	282
5.2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO SOB A ÓTICA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO.....	284
5.2.1 O mapa do ‘sagrado’	285
5.2.2 O caso de Monte Mor.....	289
5.3 FÉ, FESTA E FELICIDADE: AS CELEBRAÇÕES CATÓLICAS POPULARES NA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO.....	291
5.3.1 ‘Festa’: a definição de uma categoria.....	292
5.3.2 A fé.....	296
5.3.3 A festa.....	297
5.3.4 A felicidade.....	297
5.4 O ESTUDO DOS CICLOS FESTIVOS DO CATOLICISMO POPULAR.....	298
5.4.1 Ciclo de Santos Reis.....	300
5.4.2 Ciclo de São Gonçalo.....	302
5.4.3 Ciclo de São João.....	304
5.4.4 Ciclo de Santa Cruz.....	304
5.4.5 Ciclo do Divino Espírito Santo.....	305
5.5 CONGADAS.....	307
5.5.1 Catolicismo popular negro	308
6 ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO: UM DIÁLOGO PROFÍCUO.....	319
6.1 RELIGIÃO COMO CULTURA	319
6.1.1 Religião como domínio do ‘sagrado’, do ‘numinoso’, das hierofanias e do Absoluto.....	324
6.1.2 Antropologia e Ciência da Religião: entrecruzamentos metodológicos	327
6.1.3 A observação participante e o fenômeno religioso	331
6.2 OS DEUSES DO OUTRO	332
6.2.1 Em campo com Brandão: Festa de São Benedito de Uberlândia (MG)	333
6.2.2 Em campo com Brandão: Festa da Congada de Ituiutaba (MG)	340

6.2.3 Em campo com Brandão: Congada de Uberlândia (MG)	348
6.2.4 Em campo com Brandão: Congada de Araguari (MG)	356
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	367
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	373
APÊNDICE.....	398

APRESENTAÇÃO

A presente tese aborda o universo da antropologia lado a lado com a ciência da religião, tendo como referência a trajetória pessoal e intelectual de Carlos Rodrigues Brandão e, como método, a pesquisa de campo e a perspectiva interpretativa. O início oficial se dá em 2017, com meu ingresso no Programa de Pós-Graduação - Doutorado - em Ciência da Religião da UFJF. No entanto, há pelo menos dez anos já tenho contato com o meu objeto de estudos, tanto através da obra do intelectual Carlos Rodrigues Brandão, quanto através da convivência com sua pessoa. Trata-se, portanto, de um tipo de pesquisa de campo inconventional, cuja apreensão peculiar do objeto de estudos - a trajetória intelectual do professor Brandão, no que diz respeito a sua abordagem sobre a religião -, forja um tipo particular de estranhamento frente a ele.

Inicialmente, me interessava abranger as contribuições teóricas de toda a primeira geração de antropólogos institucionalizados na qual Brandão está inserido, mas, após as ponderações da banca de qualificação, percebi a inviabilidade de tal pretensão. Sendo assim, seguindo as orientações do professor Faustino Teixeira, bem como dos outros componentes da banca, a professora Regina Novaes, o professor Volney Berkenbrock e o professor José Maria da Silva, resolvi restringir meu objeto de pesquisa e enfatizar, especificamente, as contribuições teórico-metodológicas do professor Brandão. Ou seja, parti de um objetivo inicial, mas tive flexibilidade para adequar minhas ambições à praticabilidade do tempo disponível para a realização da pesquisa.

Para a elaboração desta pesquisa, incorporei a perspectiva interpretativa elaborada pelo antropólogo Clifford Geertz (1926-2006), mas apresentada a mim pelo professor Brandão. Utilizei como estratégia metodológica a defesa da pesquisa empírica, mesmo quando ela não foi plenamente desenvolvida na redação do texto. Contudo, para fomentar e justificar meu trânsito das ciências sociais, minha formação inicial, para a ciência da religião, retomei a discussão acerca da relevância da observação participante para a perquirição dos objetos de estudo vinculados às práticas religiosas.

O professor Carlos Rodrigues Brandão se encontra presente em minha vida na estimada condição de amigo, quase como um parente, pois a relação que construímos vai muito além da de um mero professor com uma mera aluna, embora essa condição essencial de educador perpassasse inteiramente todas as outras instâncias de nossa convivência. É, então, também como amigo que quero me referir a ele, pois, desde o nosso primeiro encontro, que ocorreu dentro de uma sala de aula no campus Santa Mônica da Universidade Federal de Uberlândia, onde o professor ministrava um curso de pós-graduação em geografia denominado “Memória social e

cultura popular”, ao qual assisti como ouvinte, nunca mais deixei de acompanhá-lo.

E quando pensei em fazer um trabalho sobre a vida e a obra do professor Brandão, me veio à lembrança a antropóloga Maria Isaura Pereira de Queiroz, a qual desenvolveu uma forte relação de amizade, que durou por mais de trinta anos, com seu professor Roger Bastide (1898-1974), sociólogo francês.

É preciso mencionar que esta pesquisa foi realizada num período de grandes angústias em função do quadro político que se delineou abruptamente no Brasil. Vivenciamos um golpe de Estado que depôs a presidenta Dilma Rousseff. A partir de então, só decaímos em todos os sentidos imagináveis e inimagináveis. Experimentamos as agruras de um governo provisório liderado por Michel Temer e, em seguida, amargamos a eleição de Jair Bolsonaro para a Presidência da República, cuja campanha se baseou numa estratégia forjada na prática de *fake News*. Seu mandato mal começou e já tiveram início os cortes de investimentos e financiamentos em áreas cruciais nas universidades. A educação e a pesquisa sofreram significativamente as consequências dessa política predatória. Em seguida, ainda sob o efeito do rebote da crise econômica que afligiu o País, fomos apanhados de surpresa pela emergência de uma pandemia global sem precedentes na história recente, causada pela propagação do vírus da Covid19. O sistema de saúde do Brasil beirou o colapso, consubstanciado em determinadas regiões, e as mortes e contágios alcançaram estatísticas catastróficas.

Todo esse contexto inevitavelmente interferiu na qualidade deste trabalho, pois o clima de tensão e insegurança marcou esses quatro anos de pesquisa. Com efeito, foi difícil manter o foco somente nos estudos enquanto o País desmoronava. Esse comentário de âmbito pessoal (ainda que se refira a um problema global) se coaduna com a proposta de me colocar por inteiro nesta apresentação, em que passo a expor minha própria trajetória de vida e intelectual.

Desde que me entendo por gente, me interesso por tentar desvendar os mistérios do espírito humano. Talvez essa condição me seja inata, pois, desde que desenvolvi a consciência reflexiva, me lembro de pensar acerca dessas questões da vida, da morte e da continuidade da alma. Quem sou eu? De onde vim e para onde vou? Quem são esses que eu tomo por familiares? Quem são esses Outros, que dividem comigo a superfície do planeta Terra? Qual a razão da existência da vida humana? Quem a criou? Sob qual pretexto? Quais forças atuam para a compleição do destino e do acaso? Como as interferências de um plano sagrado atuam na vida cotidiana dos homens?

O verdadeiro significado da existência humana sempre me intrigou e tornou-se em minha vida uma espécie de obsessão e missão de compreensão, que me acompanha desde sempre. Trata-se de um terreno em que quanto mais se escava, menos se encontra. Isto é,

formulo questões, sem necessariamente conseguir solucioná-las. Até onde me alcança a lembrança, sou curiosa a respeito da mística do universo convertida na ação cotidiana humana.

Desde muito cedo fui confrontada com a existência de uma fé que me transborda e me identifica como pessoa. Deus, Jesus, os santos, os anjos, os espíritos, os orixás, as entidades, os elementais, os astros, os seres extraterrestres sempre estiveram fortemente presentes no meu imaginário infantil, juvenil, tanto quanto agora, na vida adulta.

Lembro-me de aos cinco anos de idade, em 1989, sentir o mundo se abrir definitivamente para mim. Foi quando acredito ter alcançado o entendimento de que o mundo era maior que o do meu mundinho particular do convívio familiar. Nesse ano, tive contato com algumas notícias reportadas pela mídia, que me atravessaram diametralmente, despertando minha consciência crítica, aguçando minha percepção sensível e repercutindo em meus anseios e interesses cognitivos por toda uma vida. Menciono, especificamente, a queda do muro de Berlim e um documentário que assisti na extinta TV Manchete sobre o desastre de Chernobyl, ocorrido em abril de 1986.

A maneira como incorporei o conteúdo de tais informações atingiu minha interpretação, no sentido da construção de uma visão de mundo, que se ampliava substancialmente naquele momento, quando dimensões subjetivas e objetivas do entendimento da realidade se articularam pela primeira vez, refletindo num fluxo e refluxo de sensações, apropriações cognitivas, representações simbólicas e comportamentos frente a essa assimilação da noção de mundo que se construía. Esses acontecimentos, sem dúvida, constituíram um salto de consciência na minha infância, foram como uma espécie de marco de abertura para o entendimento do mundo, o qual já me parecia extremamente hostil, perigoso e um tanto caótico logo de início.

Relembro meu singelo imaginário de criança tentando conceber como um muro poderia separar as pessoas daquela forma, impedindo-as de ir e vir. Ficava poeticamente imaginando crianças trocando aviõezinhos com desenhos e cartas por sobre esse muro. Ao passo que já percebia a importância dos conchavos políticos e da destruição de um ícone de repressão e manipulação da vida humana em função de práticas arbitrárias de poder e ambição no interior das organizações e instituições, me preocupava principalmente com o lado emocional das pessoas, submetidas coercitivamente a um regime político que envolvia suas vidas “de cima para baixo”. Lembro, perfeitamente, de minha indignação frente a tudo aquilo.

Já com relação ao acidente nuclear de Chernobyl, me deparei com a falta de confiança no conhecimento técnico-científico, que, desde então, a mim se revelava passível de falhas desastrosas. O acidente demonstrou claramente o quão ineficiente, arriscado e contraditório pode ser depositar nossa confiança nas instituições vigentes da modernidade e o caráter de risco

associado.

Incorporei substancialmente essas informações na época, mesmo com tão pouca idade e o que mais chocou meu discernimento pueril foram as mortes e, principalmente, o fato de as pessoas que conseguiram fugir terem de abandonar suas casas às pressas, abdicando de seus locais de origem. Em especial, me incomodava o fato de eles terem que deixar seus pertences pessoais e simbolicamente afetivos para trás. Eu me perguntava sobre a boneca preferida da menina, sobre o cachorrinho no quintal, as fotos da vovozinha e a caixinha de música com a bailarina... teria dado tempo de recolhê-las antes da partida? Atormentava os adultos para que me explicassem o porquê de os “adultos” terem falhado, mas sempre em vão, pois as explicações destinadas às crianças são sempre vagas e alusivas.

O reflexo daquela angústia extrema sentida num passado remoto da minha mais tenra infância de certa forma ecoa até hoje em minhas motivações para tentar minimamente entender o mundo e seu funcionamento por parte de pessoas e instituições. E o papel de Deus, quando há falhas humanas? Ele não teria visto? Ele teria permitido que isso acontecesse? Seria culpa dos homens de pouca fé?

Outro acontecimento passado no ano de 1989, porém em âmbito nacional, foi a primeira eleição presidencial direta, na qual concorreram Lula, Collor, Eneias, entre outros. Na época, indaguei a uma pessoa mais velha da minha família o porquê de sua preferência pelo candidato Collor e ela me destinou a explicação de que sua escolha era devida ao fato de o outro candidato, Lula, ser socialista, o que significaria, na prática, que eu deveria compartilhar minha casa com uma família de negros. Em minha mentalidade infantil, isso seria ótimo, e me pus a torcer fervorosamente pelo candidato Lula. Ficava sonhando com novas crianças para brincar e com a possibilidade de dividir tudo o que eu tinha. Hoje, bem sei, não se tratava de nada disso.

A Flávia menina era extremamente sonhadora, imaginativa e cheia de fé, depositava uma carga imensa de esperança no futuro e em seu papel no mundo. Aos oito anos de idade, já queria ser escritora e hoje segue nessa senda através da pesquisa científica e da produção poética a partir de três blogs: “Cronicamente Orgânica”, “Manufatura” e “Concursos Literários”. Já publiquei, inclusive, um poema numa antologia de poetas brasileiros e portugueses. O livro saiu com o título *Versos de Primavera*, pela Editora Sapere.

A manutenção do compromisso com meus sonhos, com minhas ideologias e com as minhas aspirações éticas me caracteriza profundamente, ainda que eu não seja capaz de negar seu grau de dificuldade. Todos os processos de adaptação e transformação são complicados, pois envolvem rupturas. No entanto, acredito que tenho conseguido contornar todas as adversidades e obstáculos sem me desviar no meu objetivo principal de vida, que é ser feliz e

conseguir ser grata por tudo o que tenho vivido e conquistado. Portanto, mesmo que mudando as metas e alternando os caminhos ao longo da vida, os processos para atender os anseios existenciais daquela garotinha continuam ativos e perseverantes. Creio que todos nós temos sonhos pendentes, frustrações, desapontamentos com outras pessoas, que por algum período nos paralisam e nos incapacitam de prosseguir, mas o importante é conseguir abandoná-los e vislumbrar o horizonte. E nesse ponto aciono a célebre citação de Jean Paul Sartre: “Não importa o que fizeram com você. O que importa é o que você faz com aquilo que fizeram com você.”

Venho de uma família de classe média, sem tradição intelectual - boa parte estudou, mas pararam na graduação e apenas minha irmã e eu prosseguimos com os cursos de mestrado e de doutorado. Meus avós paternos são imigrantes italianos (“Sícari”) e portugueses (“Amaro” e “Oliveira”), meus avós maternos miscigenados de brasileiros, espanhóis, portugueses e indígenas (“Naves” e “Ribeiro”). Minha infância foi marcada pela intensa convivência familiar com avós, tios e primos de primeiro e segundo graus. E entre idas e vindas de Uberlândia a Araguari, esses anos foram entrecortados por algumas viagens esporádicas à praia no litoral de São Paulo e da Bahia, algumas visitas a sítios e fazendas de parentes, além de frequentes viagens às cidades de Caldas Novas e Rio Quente, em Goiás.

Em Araguari, via os congos desfilar em desde o alpendre da casa da minha avó Luzia, que de pronto gritava: “entra pra dentro menina, se não eles vão pedir dinheiro.” Eu era impedida de assistir de camarote seu desfile e de conversar com eles. Deveria, se quisesse, assistir por uma pequena fresta na janela que dava para a rua. Um misto de fascínio por seus ritmos e suas cores e o ambiente festivo tornou-se uma espécie de paixão reprimida, à qual somente anos depois pude me dedicar sem restrições, o que resultou em incursões de campo em celebrações da Congada em Araguari, Uberlândia e Ituiutaba, sempre com a supervisão do professor Carlos Rodrigues Brandão.

Cursei o primário em um colégio de irmãs salesianas, o Instituto Teresa Valsé, e os demais anos do ensino fundamental em uma escola da rede municipal de Uberlândia, Universidade da Criança, e em uma escola particular, Colégio São Paschoall. Já no segundo grau, estudei em três escolas diferentes, Atheneu de Uberlândia (particular), Escola Estadual Isolina França Soares Torres (em Araguari) e Colégio Equipe (particular).

Por um bom tempo, viajei pelo Brasil com apresentações de dança e, depois, por gosto ou em razão de diferentes fins profissionais. Desse modo, desde sempre tive uma incomum capacidade de me adaptar a diferentes realidades de convívio social, a diferentes rotinas e diferentes espaços. Conheci e tenho amizade com pessoas das mais diferentes classes sociais,

faixas etárias, cidades, estados, países. Ou seja, conheço pessoas de todos os tipos e convivi em casas de todos os tamanhos.

Ao longo da minha trajetória, tive professores memoráveis e alguns deles me marcaram para sempre, tais como Ruth, que me alfabetizou, Neide e Cecília, minhas professoras do primário, além da freira Irmã Efigênia, que dava as aulas de religião, minha primeira professora de história, Elzimar, os professores Fábio (geografia), Mariano (química), Genoveva (biologia), Vilma (história), Áurea e Paulo (filosofia). Na graduação, os professores João Marcos Além, Ricardo Antônio Michelotto, Mônica Chaves Abdala e Sérgio Barreira de Farias Tavolaro. Mas foi a partir do imprescindível contato, apoio e incentivo do professor Carlos Rodrigues Brandão que me senti confiante e determinada a embrenhar nos escusos caminhos da produção científica. Foi ele quem me conferiu o impulso inicial para pleitear os espaços acadêmicos que ocupei e hoje ocupo. Entretanto, não posso deixar de reconhecer, igualmente, as ricas contribuições de meus professores da pós-graduação em ciência da religião, minha orientadora no mestrado, Elisa Rodrigues e, especialmente, meu orientador no doutorado, Faustino Luiz Couto Teixeira.

Na graduação em ciências sociais, estive envolvida com os movimentos estudantis e políticos, através do centro acadêmico do meu curso, no qual por dois anos consecutivos estive à frente da coordenação acadêmica, participando efusivamente de reuniões do Diretório Central de Estudantes, organizando festas e viagens. Felizmente, tive uma vida universitária intensa e inesquecível na Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Em meio às leituras feitas na graduação, para além dos antropólogos clássicos como Evans-Pritchard, Geertz, Malinowski, Mauss, dos brasileiros Roberto Da Matta, Peter Fry, Reginaldo Prandi, Otávio Velho e outros, dos teóricos das ciências políticas, como Adorno, Engels, Gramsci, Marx, e dos autores da sociologia, como Durkheim, Husserl, os brasileiros Otávio Ianni, Florestan Fernandes e outros, destaco as contribuições de Peter Berger, pois foi através do contato com sua obra, especialmente a partir do livro *A construção social da realidade* (2011), em parceria com Thomas Luckmann, que meu interesse pelo campo de estudos da religião se definiu. As categorias ‘intersubjetividade’, ‘objetividade’, ‘subjetividade’, ‘realidade’ dialogaram com minhas aspirações por conhecimento. Berger foi, sem dúvida, o autor que mais marcou meu processo de formação intelectual na graduação. Li Berger demorada e detalhadamente, e minhas leituras resultaram na apresentação de um seminário para a disciplina “Sociologias contemporâneas”, ministrada pelo professor Antônio Ricardo Michelotto na UFU.

Em 2002, iniciei minha participação em encontros científicos que versavam acerca da cultura negra, com o “IV Congresso das tradições afro-brasileiras: o povo do santo, uma

sociedade organizada”, realizado em Uberlândia, e com o “II Congresso brasileiro de pesquisadores negros - de preto a afro-descendente”, realizado na UNESP de São Carlos (SP).

Em 2003, organizei, como representação de sala e do centro acadêmico do meu curso de ciências sociais, em parceria com minha colega Jaqueline Talga, uma excursão de um pequeno grupo de alunos para um congresso da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), que aconteceu na cidade de Juiz de Fora (MG). Conseguimos articular nossa hospedagem por preços acessíveis para estudantes universitários, junto ao Seminário Arquidiocesano Santo Antônio. Dispostos em quartos com três camas, dormimos nos mesmos quartos em que os aspirantes a padres dormiam durante o período letivo. Admirávamos o belo lago envolvido nas brumas do tempo frio que impera naquela cidade e circulávamos por aqueles corredores austeros e silenciosos em meio às imagens de santos, diplomas e comunicados afixados nas paredes. Tínhamos aquele espaço todo disponível só para nós, pois se tratava de um período de férias dos seminaristas, havendo apenas alguns padres que mal nos interpelavam.

O encontro aconteceu num dos mais antigos e tradicionais prédios da cidade, a Academia de Comércio de Juiz de Fora, e o evento foi organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, em parceria com o Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora. Na ocasião, tive pela primeira vez um contato mais abrangente com o campo de discussão proposto pela ciência da religião.

Em 2004, tive minha primeira filha, Lia, e, em 2006, minha filha Luiza, fruto do meu casamento com Talles Lopes. Por questões de ordem pessoal, por aproximadamente cinco anos me vi afastada da vida acadêmica, embora frequentasse alguns encontros científicos, enquanto atuava como professora no ensino médio e fundamental, além de conduzir um espaço cultural localizado no centro da cidade de Uberlândia, o Goma - Cultura em Movimento.

Nesse meio tempo, participei de encontros como o “Fórum Mundial de Educação de São Paulo - Educação cidadã para uma cidade educadora”, em 2004. Como eu ainda me encontrava no começo da gravidez, organizei, igualmente junto com Jaqueline Talga, um ônibus de estudantes para comparecer ao evento, com verbas disponibilizadas pela universidade. Tratou-se de um rico encontro, onde se discutiram as conjunturas do ensino universitário brasileiro, à proporção que fazíamos frente às propostas da “Reforma universitária” elaboradas pelo governo e apresentadas a nós por intermédio do ministro da Educação, Cristovam Buarque. Participei ainda de palestras, simpósios e congressos na própria UFU.

Destaco ainda, a participação no “XIII Congresso da Sociedade Brasileira de Sociologia”, em 2007, em Recife, e na “26º Reunião Brasileira de Antropologia”, que aconteceu

em 2008 em Porto Seguro (BA).

Sublinho o período em que estive mais diretamente vinculada às políticas públicas de fomento à cultura, como quando fui eleita delegada de cultura de Uberlândia, num pleito público realizado na Prefeitura Municipal, que elegeu 10 representantes para atuar junto a uma comissão avaliadora de projetos e votantes em decisões referentes à área de produção cultural. Isso ocorreu ao longo do ano de 2009.

Em 2010, paralelamente às aulas de sociologia e história, disciplinas que eu lecionava em uma escola particular da cidade, participei de cursos de aperfeiçoamento para a prática docente promovidos pela Pró-Reitoria de Formação Continuada para Profissionais do Ensino Básico em Exercício nas Redes Educacionais.

Nesse mesmo ano, fiz um curso de formação em museologia, chamado “Plano museológico: implantação, gestão e organização dos museus”, promovido pelo Instituto Brasileiro de Museus do Ministério da Cultura e da Superintendência Estadual de Museus de Minas Gerais e realizado pelo Museu do Índio de Uberlândia, cuja coordenadora era a professora Lídia Meireles, que depois veio a ser minha orientadora numa especialização que iniciei e cheguei a cursar por um ano, mas não concluí, em “Gestão e Políticas Públicas”, pela Faculdade Católica de Uberlândia.

Após esse período, eu já havia completado a graduação e, com a morte do professor Michelotto, mudei o foco de interesse nos estudos. Foi então que procurei a professora Mônica Chaves Abdala no Departamento de Ciências Sociais da UFU, solicitando ingressar em seu grupo de estudos sobre “Comida e Sociabilidade”. Nós nos reuníamos semanalmente no Bloco H e discutíamos inúmeros textos, bem como organizávamos seminários e auxiliávamos uns aos outros nos respectivos projetos de pesquisa.

Num desses momentos, Mônica me inquireu acerca da metodologia a que eu pretendia recorrer para a realização da minha pesquisa e de como ela deveria aparecer no projeto. Ao lançar-me esse desafio de encontrar uma fonte que justificasse meus interesses para uma abordagem metodológica, me deparei com o texto “Como fazer um trabalho de campo”, do professor Carlos Rodrigues Brandão. Li atentamente, fazendo várias anotações, de modo que na semana seguinte já apresentava meu plano de estudos considerando as sugestões propostas pelo autor nesse texto.

Nosso trabalho conjunto resultou na organização do “Ciclo de Estudos Avançados: Comida, Cultura e Sociedade”, em 2011, contando com a participação de professores de outras instituições convidados. No mesmo ano, participei de um importante evento, o “I Encontro Internacional de Cultura e Alimentação”, realizado em Porto Alegre, que contou com a

participação do professor francês Michel Pollan.

Em 2011 e 2012, participei como aluna em várias disciplinas ministradas pelo professor Brandão na UFU. E dei início ao meu processo de pesquisa, elaborando meus primeiros olhares investigativos, escrevendo e apresentando minhas primeiras comunicações e publicações em anais, de maneira independente. Haja vista que, nesse período, eu não estava vinculada oficialmente a nenhuma instituição.

Em 2013, apresentei a comunicação “Comida de São Benedito: imaginário do mito e sociabilidade na Festa da Congada de Ituiutaba” na “XVII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina - Pluralismo e Interculturalidade - Fluxos e Itinerários Religiosos”. No mesmo ano, apresentei em Portugal, na cidade de Vila Real, num Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, a comunicação: “O congo, a congada e o congadeiro - celebrações, mitos e ritos do congado no Triângulo Mineiro”.

A primeira vez que soube da existência do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião foi ainda em 2013, quando eu me encontrava em Juiz de Fora para a apresentação de uma comunicação sobre as Congadas, num congresso de ciências sociais e tive a oportunidade de conhecer alunos e professores do programa. Eu me entusiasmei com a possibilidade de aprofundar os estudos sobre a questão da religião de uma maneira crítica e não confessional.

E, assim, me inscrevi no programa, pleiteando a vaga de aluna do mestrado. Consegui ser aprovada e fui orientada pela professora Elisa Rodrigues. Meu projeto inicial era desenvolver uma pesquisa sobre os ternos de Congada do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, contudo, em nossa primeira reunião de orientação, ela, sabiamente, me apresentou a possibilidade de abordar um assunto no qual eu me interessasse mais naquele momento, e desse jeito, optei por estudar a figura do médium kardecista. Entretanto, com a inviabilidade de proceder a uma etnografia efetivamente participativa, em função dos cuidados com minhas filhas (eu estava em uma cidade onde não tinha parentes e onde os amigos já estavam envolvidos com suas próprias atribuições, ao passo que os cultos espíritas acontecem sempre à noite e, sempre que eu levava as crianças para o trabalho de campo, elas acabavam adormecendo e passando situações de desconforto indesejáveis para sua pouca idade). Em razão disso, direcionei a pesquisa para um debate teórico, refletindo sobre questões epistemológicas e metodológicas que permeavam ambos os campos - da antropologia e da ciência da religião. Retomo, nesta tese, essa discussão, embora partindo de um objeto diametralmente diferente do outro. Desse modo, meu contato mais aprofundado com o universo epistemológico da ciência da religião se deu com o meu ingresso no curso de mestrado, no qual, através de suas leituras, busquei desenvolver parte da justificativa teórico-metodológica que procuro aprofundar na presente tese.

Uma vez aluna do Programa de Mestrado em Ciência da Religião, produzi algumas comunicações, as quais apresentei em eventos acadêmicos, como foi o caso de “A experiência religiosa da manifestação mediúnica - imaginário e memória do médium espírita kardecista”, apresentada em 2014 em Salvador (BA), no simpósio “Crenças, discursos e práticas religiosas”. A comunicação “O fenômeno religioso e a categoria experiência religiosa em Robert Sharf: algumas aproximações” foi apresentada no Congresso da Sociedade de Teologia e Ciência da Religião (SOTER).

No ano seguinte, 2015, destaco a apresentação das comunicações: “Imaginário, mística e memória do médium psicógrafo espírita - um estudo sobre o fenômeno mediúnic”, no “XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões”, em Juiz de Fora; “Isabel Salomão - Narrativas biográficas de uma médium espírita”, no “1º Congresso Nacional de Graduações e Pós-Graduações em Ciência(s) da(s) Religião(ões)”. Já no “II Congresso do CONACIR”, em 2016, apresentei a comunicação, “Ciência da Religião - um campo epistemológico em formação.”

Ingressei no Doutorado sob a orientação do professor Faustino Teixeira. E minha primeira comunicação na condição de doutoranda foi “Entre a fé e a festa: crenças e celebrações do catolicismo popular - uma revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão”, no “I Congresso Latino-Americano de Educação e Ciência(s) da(s) Religião(ões)”, em 2017, em Natal (RN). No mesmo ano, apresentei, em Florianópolis (SC), num congresso da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), a comunicação “A abordagem sobre a religião a partir da primeira geração de antropólogos brasileira”.

Já me aproximando de um dos aspectos da presente tese, promovi, em 2018, o grupo de trabalho “A análise do fenômeno religioso a partir de uma abordagem interpretativa”, em parceria com duas colegas da Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP de Araraquara, Ana Paula Horta e Tatiane Pereira de Souza. Nesse âmbito, apresentei a comunicação “Empírias e epistemologias do sagrado - por uma análise interpretativa do fenômeno religioso”. Em 2019, em outro encontro da ABHR, o 3º Simpósio Nordeste da ABHR - “Religião, Direitos Humanos e Laicidade: Resistências, Diversidades e Sensibilidades”, promovi o minicurso “Mística comparada e diálogo inter-religioso” em João Pessoa (PB).

Em 2020, aprofundando nas discussões formuladas na presente tese, apresentei a comunicação “Cultura, educação e religião: a atuação do movimento de educação de base nos anos 1960”, no “X Congresso Internacional em Ciências da Religião”, promovido pela PUC-Goiás. A comunicação intitulada “Quando a cultura, a educação e a religiosidade popular se cruzam num projeto político, pastoral e profissional: Carlos Rodrigues Brandão e sua atuação

junto aos movimentos sociais da esquerda católica da década de 1960” foi apresentada no “Simpósio Internacional Estudos do Catolicismo- Catolicismo: *Quo Vadis?*”.

Assim, ao longo da minha trajetória acadêmica, participei de inúmeros congressos, encontros, simpósios, minicursos, palestras, de outras inúmeras modalidades de agremiações científicas, às quais atribuo grande importância no que diz respeito ao enriquecimento de conteúdos e vivências do meu processo de formação intelectual.

1 INTRODUÇÃO

A religião atua como um empreendimento estrutural e simbólico de construção humana do mundo e da realidade. Ao longo da história, as sociedades recorreram largamente às crenças em deuses e divindades que, através de seus mitos e ritos correlatos, forneceram explicações relativas às angústias existenciais humanas fundamentais ligadas à vida e à morte, e preencheram com sentidos e significados ontologicamente ancorados o dia a dia de indivíduos e grupos sociais.

Os sistemas religiosos aparecem como intermediadores dessa relação entre deuses e homens. As cosmovisões que postulam envolvem substancialmente a noção de intervenção da dimensão do ‘sagrado’, tido como um estado de consciência imanente, pautado pela efêmera experiência do contato direto com o ‘numinoso’. Esse contato se expressa por meio de hierofanias espontâneas, incontroláveis e irreprodutíveis, que dizem respeito em primeira e última instância ao domínio do Absoluto.

O fenômeno religioso apresenta-se como resultado desse contato íntimo com o ‘sagrado’, que envolve simultaneamente fascínio e terror por parte de quem o experimenta. O fenômeno religioso, mesmo quando compartilhado com uma coletividade que lhe confere contornos específicos, é vivenciado por cada sujeito de um grupo sociocultural de modo particular e irreproduzível, pois é interpretado e balizado subjetivamente.

A análise científica acerca do fenômeno religioso imiscui-se nesse universo de significação e representação sociocultural de indivíduos e grupos sociais acerca da dimensão do sagrado, visando a compreender como se constroem suas cosmovisões e como a religião é capaz de pautar seus hábitos, costumes e ações cotidianas. Promove-se, assim, uma abertura ao olhar do Outro como estratégia de alcance dessa sutil dimensão da fé e da cultura religiosa, responsável por conferir sentido à ação humana.

Parti do pressuposto de que o fenômeno religioso, quando tomado como objeto de estudos científicos, pode ser apreendido tanto pela antropologia quanto pela ciência da religião. O método investigativo da observação participante pode atuar como a ponte interdisciplinar entre esses dois campos de conhecimento, além de ser o mais indicado para recobrir a dimensão interpretativa da subjetividade que cinge a relação do Outro com seus deuses.

Nessa linha de entendimento, busquei apreender as contribuições de Carlos Rodrigues Brandão, que, em seus quase sessenta anos de atuação como pesquisador e professor, recorreu inúmeras vezes à aplicação do método da observação participante para recobrir seus objetos de estudos dentro do tema da religiosidade popular brasileira.

Carlos Rodrigues Brandão é um dos grandes expoentes dos estudos sobre a cultura e a religião no Brasil. Integra a geração pioneira de antropólogos pós-graduados no País, os quais se interessaram em desenvolver investigações centradas no entendimento dos aspectos culturais ligados à construção da identidade brasileira. Nesses estudos, voltados à compreensão e à problematização acerca da sociedade nacional pelo viés da cultura popular, a grande maioria desses pesquisadores lançou mão de estratégias participativas de pesquisa, comprometidas com as causas dos povos oprimidos. Esses antropólogos estão, igualmente, associados ao salto epistemológico da disciplina ao terem promovido o trânsito da abordagem dos folcloristas para a análise interpretativa da cultura popular.

Permiti-me recorrer a várias licenças para a composição desta tese, que se propõe como uma ponte entre a antropologia e a ciência da religião. Para realizar a pesquisa, procurei promover um trabalho de caráter qualitativo, através do dimensionamento bibliográfico das obras do autor, aliado a um trabalho de campo singular, que acompanhou durante vários anos a trajetória de vida e trabalho do pesquisador e educador em busca de compreender sua atuação no campo dos estudos sobre cultura e religião.

Parti da hipótese de que existe e atua um complexo e sensível processo de subjetivação interpretativa na obra de Brandão, o qual pode ser compreendido a partir de um aprofundamento acerca das pressuposições teórico-metodológicas de investigação por ele adotadas. Procedi a um exame que buscou associar a peculiaridade de sua abordagem científica a sua trajetória pessoal, pois sua sensível cosmovisão se revela desde seu ingresso no curso de graduação em psicologia até os dias atuais, passando pelo universo da educação, da religião e da cultura popular, bem como entre tempos e espaços distintos de pesquisa, de docência e de elaboração da escrita. Considero que a subjetividade do pesquisador é responsável, assim, por pautar suas escolhas investigativas, seja com relação à definição dos temas a serem trabalhados, seja durante o momento da coleta dos dados obtidos mediante a observação participante, ou, ainda, no processo de articulação teórica com as contribuições de outros autores.

Busquei, dessa forma, empreender uma pesquisa centralizada na realização de uma revisita às obras do autor, contextualizando-as e dimensionando-as conforme a abordagem que efetuam acerca do fenômeno religioso, preferencialmente dentro do escopo de interpretação do catolicismo popular. Outros pontos importantes a destacar se relacionam ao exame de sua principal estratégia metodológica de investigação, a observação participante, e a exploração de seu engajamento junto a suas redes de interlocução.

Na perspectiva analítica de Brandão, o fenômeno religioso adquire diversos contornos, que podem ser observados a partir de sua relação societária, econômica, política, cultural e

pessoal interpretativa. A compreensão acerca da configuração do campo religioso nacional e da maneira como os diversos atores interagem nesse cenário constitui o pano de fundo de suas pesquisas sobre o tema da religiosidade popular brasileira.

Importou-me, assim, pensar a dimensão da religião a partir da visão teórica do pesquisador e, igualmente, a partir de seu *ethos* de vida. Dessa forma, para além de uma compilação e revisão teórica crítica estrita acerca de seus trabalhos sobre catolicismo popular, apresento uma abordagem qualitativa que visa a revelar quem é o pesquisador por detrás da obra, discutindo alguns de seus processos de negociação de campo no universo das culturas populares e esmiuçando brevemente sua trajetória biográfica, especialmente no que ela apresenta de relação com a dimensão do sagrado e da conexão com a natureza.

Nesse aspecto, uma breve contextualização histórica acerca do período em que o autor se dedicou a sua formação intelectual fez-se necessária, pois tal discussão contribui para a reconstrução do itinerário percorrido por Brandão na academia e nos movimentos sociais que, mesmo decorrendo fora dela, aparecem a ela vinculados. Exponho, assim, os espaços de convivência que frequentou, as pessoas com as quais se relacionou, bem como suas predileções de leitura e demais aspectos que contribuíram para a conformação do tema de investigação da religiosidade popular brasileira largamente trabalhado por ele. Acredito que tais ocorrências contribuíram para a construção do olhar analítico que o autor empregou acerca dos ‘deuses do Outro’.

A obra de Brandão dialoga com vários autores clássicos e contemporâneos, estrangeiros e brasileiros ligados às pesquisas sobre a antropologia da religião. Inspira-se principalmente na perspectiva interpretativa, defendida mais veementemente por Geertz, pela metodologia de imersão em campo de observação participante, proposta inicialmente por Boas e Malinowski, pela apreensão da religião na perspectiva da cultura pela linguagem, defendida por Lévi-Strauss, pela crítica social proposta por Marx, Engels e Gramsci e pela pedagogia do oprimido, defendida por Paulo Freire. Outros incontáveis e importantes autores que também marcaram a construção de seu pensamento são mencionados ao longo da tese ou subentendidos em suas formas de expressar suas ideias.

No pesquisador que desenvolveu seus métodos analíticos revela-se a mesma busca que demonstrou em sua ampla experiência prática como educador popular junto às comunidades eclesiais de base: a busca sincera pela compreensão do universo simbólico do Outro, onde atuam seus deuses, e os mitos e ritos construídos no entorno deles, partindo sempre de uma análise que considera os próprios termos interpretativos dos sujeitos investigados. Desse modo,

o autor procura partir das próprias categorias de significação sociocultural de seus interlocutores para pautar suas interpretações críticas acerca da religião e da realidade.

Destaco a relevância de promover uma revisita às obras de Brandão, pois defendo que o impacto que causaram, e seguem causando, gera inúmeras ressonâncias nos espaços acadêmicos brasileiros, latino-americanos e europeus. Defendo, assim, que sua obra é referência fundamental para os estudos sobre a cultura e a religião popular brasileira.

Ainda que as elaborações teórico-metodológicas do autor não tenham ficado restritas ao domínio da discussão sobre a cultura e a religião, uma vez que alcançaram inúmeros outros temas e objetos, desde o terreno da educação e da militância política até a ecologia, a geografia, a economia solidária, a poesia, entre outros, cabe ressaltar que meu interesse centrou-se, sobretudo, na questão de sua abordagem sobre o catolicismo popular e da técnica da observação participante aplicada em contextos localizados.

Meu objetivo nesta tese é, portanto, contextualizar o papel desempenhado pelo pesquisador nos estudos sobre o campo religioso brasileiro, assim como destacar a relevância de suas contribuições teóricas para a antropologia e, por extensão, para a ciência da religião. E ainda que, em linhas gerais, a ênfase recaia sobre a trajetória intelectual de Brandão, será apresentada, paralelamente, uma explanação acerca das contribuições teóricas de outros pesquisadores. Os autores são aqui relacionados em função de estarem igualmente preocupados em explicar a religião a partir de interpretações que levem em consideração a dimensão cultural e interpretativa dos fenômenos religiosos.

Meu objetivo central foi pontuar e desenvolver algumas questões em torno da proposta investigativa que Brandão imprimiu em suas pesquisas sobre o universo da religião, cujos entrecruzamentos de categorias analíticas, discussões, conceitos, metodologias, bem como reivindicações dos segmentos sociais envolvidos, procurei apresentar e discutir.

Ainda que se trate de uma tese de compilação, não se descartou a necessidade da pesquisa empírica, feita de maneira peculiar por mim, através da convivência com Brandão em espaços universitários, de pesquisa de campo e de descontração em seu sítio Rosa dos Ventos.

A antropologia, em parceria com a ciência da religião, serviu de cabedal investigativo de estudos por excelência de cada disciplina: o ‘fenômeno religioso’, da ciência da religião, e o ‘outro’, da antropologia. Por isso o título deste trabalho é “Os deuses do Outro”.

Desde que ingressei no mestrado em ciência da religião e em razão de minha graduação ter sido em ciências sociais, optei por convergir meus esforços na tentativa de aproximação dessas duas áreas de formação, lançando-me ao desafio de encontrar interconexões viáveis de serem exploradas. Acredito que os olhares sobre o objeto e os modos de pensar e de pesquisar

de cada uma delas se complementam, no sentido de envolverem um maior escopo de interpretação das dinâmicas que envolvem cultura e religião.

Em termos disciplinares, busquei concentrar esforço analítico na tentativa de identificar pontos de convergência e de discordâncias entre as duas disciplinas, bem como aprofundar o entendimento das possíveis influências recíprocas existentes entre elas que demonstrassem a viabilidade de interconexões entre esses dois campos do conhecimento humano. Nesse sentido, optei por adotar um posicionamento que busca o diálogo e a interpenetração entre a antropologia e a ciência da religião.

A tese foi estruturada inicialmente em quatro grandes partes, subdivididas em capítulos. Essa ordenação apoiou a fase de pesquisas, embora não esteja explicitada na versão final. A primeira parte, denominada “O pesquisador” (capítulos 2 e 3), busca abranger a biografia de Brandão, pessoal e profissional, bem como apresentar a abordagem da antropologia cultural clássica e o desenvolvimento do campo da antropologia no Brasil. A segunda parte, “O método” (capítulo 4), visa a evidenciar suas estratégias de pesquisa pautadas pela observação participante, e a terceira, “A pesquisa” (capítulo 5), revisita alguns de seus trabalhos sobre o catolicismo popular e suas festas de santos, explorando a discussão sobre a relação estabelecida entre cultura e religião. Por fim, a quarta parte reúne as reflexões relacionadas com minha proposta, indicada no título “Diálogo interdisciplinar entre a antropologia e a ciência da religião” (capítulo 6), ressaltando suas interconexões analíticas.

O capítulo de abertura apresenta uma abordagem biográfica sobre a inter-relação entre a vida e a obra de Carlos Rodrigues Brandão, com o intuito de contextualizar sua figura de pesquisador no universo epistemológico das ciências humanas no Brasil. Nesse esboço biográfico de Carlos Rodrigues Brandão, destaco sua formação familiar e intelectual, bem como o engajamento nos movimentos sociais. O item 2.1 se concentra nas notas biográficas, apresentando seu histórico familiar, o decorrer da sua infância, sua formação intelectual e os anos de docência, comentando determinadas passagens significativas e reveladoras de traços de sua cosmovisão que se refletem direta e indiretamente em sua forma de fazer pesquisa, numa demonstração de seu apreço pelo entendimento da condição subjetiva do Outro, o qual muitas vezes aparecia como o oprimido. Para esse item, realizei uma pesquisa documental, associada a um dimensionamento bibliográfico e à aplicação de uma observação participante peculiar, contando com a realização de conversas informais e entrevistas com Brandão.

O item 2.2 tem o intuito de apresentar a tessitura de saberes, sentidos e significados construída por meio das sensibilidades e das sociabilidades com que Brandão se envolveu no decorrer de seu processo de formação intelectual, buscando compreender como ideias, visões e

afetos com que percebeu o mundo naquele momento foram capazes de pautar seus interesses investigativos por toda uma vida. Ao esclarecer a trajetória intelectual, que se relaciona com a trajetória epistemológica da própria disciplina antropológica no Brasil, almejei apurar de que maneira as estratégias metodológicas de pesquisa acionadas por Brandão dialogam com as tendências analíticas de sua geração.

No item 2.3, busquei explicar como o engajamento político, pastoral e profissional de Brandão, propiciado pelo viés do catolicismo universitário de esquerda envolvido com as lutas camponesas e proletárias pela educação, proporcionou o acesso do pesquisador ao universo da cultura e da religiosidade popular brasileira. Por esse caminho, percebi ter sido mediante a aplicação de uma ideologia embasada na práxis participativa e emancipatória que os universos de significação da antropologia e da religião se cruzaram pela primeira vez em seu horizonte de elaboração científica de forma mais sistematizada.

O item 2.4 se detém na reflexão sobre a atuação de Brandão nos processos de criação e de consolidação das instituições de caráter ecumênico conduzidos por leigos e intelectuais, tais como o Centro Ecumênico de Informação (CEI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), a Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), o Instituto de Estudos da Religião (ISER) e a Teologia da Libertação.

O terceiro capítulo traz uma análise da abordagem teórico-metodológica da antropologia da religião. A partir da realização de numerosas leituras acerca de trabalhos antropológicos de autores clássicos e de seus respectivos comentadores, que se comprometeram a revisar e a explicar tais obras, promovi um enquadramento desses estudos.

No item 3.1, busquei examinar alguns contornos relevantes acerca da definição de religião desenvolvida pelos antropólogos clássicos estrangeiros desde os tempos inaugurais da disciplina até os dias atuais. A partir de um conjunto de debates específicos, selecionados mediante leituras prévias, pertinentes à abordagem antropológica do fenômeno religioso, optei por tomar os autores vinculados à vertente da antropologia cultural para a proposição dessa breve retomada teórica. Buscando atender a esse objetivo, promovi uma concisa revisão sobre os principais pressupostos conceituais de Émile Durkheim (1996), Clifford Geertz (2001, 2008), Bronislaw Malinowski (1976), Edward Burnett Tylor (1889), Henry Morgan (1877), Radcliffe Brown (1973), Marcel Mauss (2003, 2005) e Claude Lévi-Strauss (1990, 1993), que reconhecidamente são responsáveis por atestar a relevância da compreensão da dimensão da cultura e da religião para a manutenção e transformação das estruturas sociais e mentais humanas.

No subitem 3.2, tomei a trajetória do pesquisador como norteadora da discussão, pois a ela associa-se a ideia de um movimento que se estabelece desde seu estágio embrionário e ao longo de seu desenvolvimento, indicando a localização num tempo e espaço específicos, passíveis de serem pontuados e nos quais se identificam questões subjetivas e emocionais interligadas. Dessa forma, mediante uma contextualização do surgimento das primeiras dissertações, teses e demais pesquisas vinculadas à pós-graduação em antropologia social no País, busquei apurar quem foram os principais intelectuais envolvidos com a temática da religião, além de identificar quais foram suas principais abordagens teórico-metodológicas e quais objetos de estudo foram por eles acionados.

Já no tópico 3.3, promovi uma recapitulação do processo de desenvolvimento do interesse investigativo dos antropólogos brasileiros pelo campo religioso nacional e por suas respectivas dinâmicas socioculturais. Para tanto, recorri a uma revisão bibliográfica acerca das primeiras pesquisas desenvolvidas durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, período que corresponde ao processo de implementação da antropologia nos programas de pós-graduação de quatro universidades brasileiras, nomeadamente o Museu Nacional, a Universidade de São Paulo (USP), a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), buscando evidenciar nessas instituições as contribuições de seus alunos e professores que se envolveram com o campo de estudos da religião popular brasileira. Nesse contexto, importou-me examinar quais foram seus respectivos temas, objetos de pesquisa e metodologias mais frequentemente adotados para o tratamento do fenômeno religioso.

Assim, meu intuito no tópico 3.3 foi compreender como esses antropólogos elaboraram os principais termos das relações estabelecidas entre a cultura popular e a religião nacional, a partir de análises que provinham preponderantemente da aplicação da técnica metodológica da observação participante. Parti de uma relação de autores levantados e propostos pelo próprio Brandão, o qual, em nossa primeira conversa/entrevista, realizada em janeiro de 2017, ainda no processo de escrita do projeto a ser submetido ao Programa de Ciência da Religião da UFJF para pleitear uma vaga no doutorado, sugeriu que eu pensasse a partir desses nomes indicados por ele. A sugestão de Brandão era que eu buscasse promover uma contextualização e uma revisita a essas obras, que eu as classificasse e as analisasse, ressaltando o que elas deixaram de legado para a ciência antropológica em termos de abordagens e métodos de investigação acerca do campo religioso nacional.

O trabalho de pesquisa pretendia-se mais abrangente, portanto, nesse momento inicial. Contudo, a banca de qualificação, que contou com a participação da professora Regina Novaes, do professor Volney Berkenbrock e do professor José Maria da Silva, além de meu orientador,

professor Faustino Teixeira, me sugeriu promover um recorte mais preciso. Dessa forma, embora eu chegue a elencar os nomes desses autores e parte de sua produção bibliográfica, me concentrei especialmente na obra de Carlos Rodrigues Brandão.

O quarto capítulo traça recomendações para o trabalho empírico da observação participante, sobretudo com relação ao universo religioso. Tal discussão aparece de modo a abrir um precedente conceitual para que, mais à frente, no último capítulo, seja discutida minha apreensão prática acerca dessas orientações de Brandão, na busca de ressaltar os pontos de convergência teórico-metodológicos existentes entre a área de abrangência da antropologia e a da ciência da religião.

No item 4.1, proponho uma apreensão do entendimento acerca da dimensão do Outro pelos pressupostos teórico-metodológicos da observação participante aplicados pelo olhar analítico de Brandão. Para tanto, parto da tentativa de responder às seguintes questões: Quem é o Outro a quem procuro examinar? Qual singular relação estabelecemos nós pesquisadores, com o Outro, tomado enquanto objeto de estudo? Quem é esse Outro, que desde os primórdios da humanidade gera curiosidade, afeição e desconforto? Quem é esse Outro, que apresenta uma forma peculiar de ver o mundo e de conceber sua própria realidade? Quem é esse Outro, que apresenta costumes, hábitos e valores diversos dos meus? Como suas subjetividades atuam na construção de suas objetividades refletidas em suas cosmovisões e representações da realidade?

No item 4.2, busco discutir mais detidamente a peculiaridade das propostas metodológicas do Brandão para estudos acerca do fenômeno religioso. Interessou-me aprofundar o olhar sobre aspectos gerais encontrados em sua forma de fazer ciência, bem como apreender seus critérios para a eleição de seus temas, objetos, informantes e para o posterior tratamento do material coletado em campo. Parti das seguintes indagações: Como devo realizar um trabalho de campo de observação participante? Qual deve ser a postura de um pesquisador em campo e como ele deve interpretar os dados coletados? E, com relação ao contexto específico de uma pesquisa acerca do fenômeno religioso, como um pesquisador deve proceder à investigação empírica sobre a fé do Outro? Qual é a diferença entre pesquisa participante e observação participante?

No item 4.3, procurei discutir os usos dos recursos imagéticos na pesquisa. Parti do pressuposto de que as imagens carregam e condensam um tipo de conhecimento acerca da realidade de indivíduos e grupos sociais capaz de expressar um entendimento sensível, direto, instantâneo, ressaltando aspectos simbólicos e estruturais diversos, que se comportam como artifícios interpretativos e se revelam para além de meras ilustrações. Esse tópico inclui registros fotográficos de Brandão em ação em seus trabalhos de campo e comentários sobre

algumas dessas passagens.

O quinto capítulo traz uma abordagem acerca das configurações do catolicismo popular na obra de Brandão. Através de uma revisita centrada sobretudo em suas obras que remetem ao período entre 1960 e 1980, busquei apresentar como os temas da religiosidade popular brasileira foram sendo paulatinamente desenvolvidos.

O tópico 5.1 promove uma revisita às obras do pesquisador que versam sobre o catolicismo e cultura popular especificamente. Contudo, não pretendi promover uma revisão exaustiva e detalhada quanto a seus campos de investigação e sim apresentar um panorama geral da discussão conduzida pelo autor sobre o tema ao longo dos últimos anos.

No tópico 5.2, são apresentadas as análises de Brandão acerca do campo religioso nacional, explicitando suas categorias classificatórias.

A noção de ‘festa’ é explorada no tópico 5.3 com base na reflexão do autor. A festa é apreendida por Brandão a partir de uma perspectiva cujo arranjo teórico-metodológico envolve o acionamento das categorias ‘mito’ e ‘rito’, tomadas como portadoras de um agenciamento religioso que mobiliza os fiéis em prol da celebração.

Brandão se deteve amplamente na observação, registro, descrição e análise das manifestações da cultura religiosa popular no Brasil. Nesse contexto, as festas e celebrações rituais alcançam papel de destaque, o que procurei comentar, apresentando suas principais contribuições teórico-metodológicas para o tratamento do fenômeno religioso no universo festivo das celebrações rituais presentes na festa católica popular.

No tópico 5.4 é feita uma revisão dos estudos do autor sobre alguns ciclos festivos do catolicismo popular: o Ciclo de Santos Reis, o Ciclo de São João, o Ciclo de Santa Cruz e o Ciclo do Divino Espírito Santo.

O tópico 5.5 traz uma revisita aos trabalhos antropológicos de Brandão que versam designadamente sobre as celebrações negras do catolicismo popular realizadas nos estados de Minas Gerais, Goiás e São Paulo: as Congadas.

O sexto e último capítulo, por sua vez, examina as interpenetrações entre a área de abrangência teórico-metodológica da antropologia e a da ciência da religião. Trata-se de minha proposição autoral referente a toda a influência das contribuições de Brandão que pude absorver ao longo desses anos.

No tópico 6.1, busco apresentar os principais eixos teórico-metodológicos que identifiquei como pertinentes estabelecer, num cruzamento interdisciplinar do escopo da antropologia e o da ciência da religião. Para tanto, defendi uma apropriação da noção de religião diretamente relacionada à noção de cultura, bem como discuti os usos dos recursos analíticos

que podem ser acionados por ambas as disciplinas, com o intuito de evidenciar variadas alternativas de tratamento para o fenômeno religioso. Parto do pressuposto de que a ciência antropológica promove uma análise crítica acerca do fenômeno religioso, tal como a ciência da religião, pois as duas correntes científicas compartilham esse mesmo objeto de estudos. Sendo assim, podem-se identificar inúmeros pontos em que as contribuições das duas se tocam e/ou convergem. Um deles é de caráter óbvio e imediato e diz respeito ao próprio objeto de estudos em questão, a religião, entendida como expressão cultural de indivíduos e grupos sociais. Outro ponto de contato notável que defendo e procuro discutir é o método da pesquisa de campo conhecido como observação participante, o qual acredito poder ser, igualmente, praticável por uma e outra disciplinas, o que procurei demonstrar no item seguinte.

No tópico 6.2, procurei, após essa revisita à obra de Brandão, notadamente sobre sua abordagem do catolicismo popular e sobre o método da observação participante, fazer uma exposição acerca de alguns dos trabalhos de campo que tive a oportunidade de executar em sua companhia em contextos de festas da Congada. Assim, busquei comentar os resultados de três diligências de campo realizadas em Araguari, Ituiutaba e Uberlândia, em Minas Gerais, na composição do presente estudo. Trago, de forma complementar, registros fotográficos captados durante essas investigações de campo realizadas por mim em sua companhia, de modo a agregar à discussão.

Em anexo, apresento o sítio Rosa dos Ventos, espaço de economia solidária idealizado por Brandão.

Encaro esta pesquisa como um ponto de partida para reflexões que por ela possam ser desencadeadas, pois, mais que propor afirmações e promover revisões exaustivas, pretendi apontar caminhos de interpretações e interpenetrações interdisciplinares possíveis de serem levadas adiante por outros pesquisadores em suas respectivas pesquisas de campo em contexto religioso.

2 BIOGRAFIA, FORMAÇÃO INTELECTUAL E ENGAJAMENTO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Trago aqui uma abordagem biográfica pautada pelo recurso metodológico da história de vida aplicado ao exame da trajetória existencial de Carlos Rodrigues Brandão. Através de diversos depoimentos ouvidos e recolhidos ao longo de dez anos de convivência, procuro revisitar e recriar, neste capítulo, memórias significativas sob o ponto de vista do autor. Para tanto, apoio a pesquisa em um dimensionamento bibliográfico acerca de sua obra e de seus comentadores, somado à consulta de documentos e reportagens de jornais, além da aplicação de entrevistas¹ abertas com o próprio Brandão e investigações em seus registros pessoais, esboçados em cadernos de campo² que funcionam também como diários pessoais, pois igualmente bosquejam ideias encontradas para além do enquadramento exclusivamente científico, haja vista que, não raro, eles contêm poemas e demais devaneios imaginativos captados no momento preciso em que se desenrolam em campo de investigação.

Dessa forma, delinheiro uma narrativa biográfica que pretende levar em consideração passagens emblemáticas da trajetória do autor no mundo. Esses relatos servem como fonte de informação a respeito do contexto sociocultural no qual Brandão esteve inserido e são capazes de evocar aspectos significativos de sua cosmovisão.

2.1 O CAIPIRA DE COPACABANA: NOTAS BIOGRÁFICAS SOBRE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

O título “O Caipira de Copacabana” faz menção à qualificação atribuída ao autor por seu orientador José de Souza Martins, que, no prefácio do livro *Os deuses do povo* (BRANDÃO, 2007c), resultante de sua tese de doutorado, intitulada *Os deuses de Itapira* (1979), escreveu:

¹ As entrevistas com Carlos Rodrigues Brandão foram realizadas no período que se estende de 2015 a 2020 e serão referidas nesta tese como “Informação verbal”.

² Brandão escreveu o livro *Diário de Campo: a antropologia como alegoria* (1982), no qual relaciona algumas passagens de seus cadernos de campo, apresentando também algumas poesias de cunho antropológico e trechos de descrições e de análises elaboradas durante suas investigações empíricas. Segundo revela, com frequência recorria a “[...] diários de campo que carregava para todo canto e que, uma vez em casa, passava a limpo com vagar, trabalhando os dados colhidos.” (p. 11) Para esta pesquisa, consultei muitos outros cadernos de campo, além dos que o autor reuniu no livro citado. A esse material consultado, produzido por Brandão entre os anos de 1960 e 2010, passarei a me referir com a expressão “Cadernos de campo”.

Carlos Rodrigues Brandão é um caipira legítimo nascido em Copacabana, Rio de Janeiro. Psicólogo por fora e missionário por dentro, largou-se um dia pelas veredas do mundo, para ver de perto a fantástica vida do povo sertanejo [...] (MARTINS *in* BRANDÃO, 2007c, p. 15)

O capítulo desenvolve uma breve apreciação biográfica acerca do amigo, antropólogo, ativista, amante da natureza, conselheiro, educador, escalador de montanhas, folião, marido, pai, avô, padrinho, pesquisador, professor, psicólogo, poeta, sitiante, guia excursionista, e tantas outras classificações que lhe cabem, Carlos Rodrigues Brandão.

A ênfase direcionada a traçar a história de vida do autor procura acionar os desdobramentos de sua memória. Os depoimentos orais, colhidos durante as entrevistas, abarcam uma série de realidades que raramente aparecem nos trabalhos científicos. Nesse sentido, importa descrever o pesquisador existente por detrás da pesquisa, as nuances de sua trajetória de vida que lhe permitiram estar nos lugares onde esteve e travar as relações que travou, possibilitando o desencadear de acontecimentos significativos em sua biografia. Interessa-me, portanto, me debruçar sobre os aspectos emblemáticos de sua trajetória de vida, capazes de revelar os caminhos por ele encontrados, e, assim, desvelar as escolhas que fez.

Por conseguinte, adotei a perspectiva da ‘história de vida’ no presente tópico da tese, por entender que ela se constitui como a ferramenta metodológica que melhor se ajusta a meu objetivo de investigação aqui proposto. De acordo com um grupo de autores que defende uma abordagem interdisciplinar de pesquisa,

Em termos gerais, o método de história de vida participa da metodologia qualitativa biográfica na qual o pesquisador escuta, por meio de várias entrevistas não diretivas, gravadas ou não, o relato da história de vida de alguém que a ele se conta. Nesse processo, a relação entre pesquisador e aquele que narra sua história é um ponto essencial e só acontece na presença de um vínculo de confiança mútua que é construído ao longo de um processo. (ARAUJO; BARROS; NOGUEIRA; PIMENTA, 2017, p. 468)

A história oral permite entremear-se nas tessituras emaranhadas das dimensões subjetivas da cosmovisão do autor, constituindo-se, assim, como uma via privilegiada para a obtenção de informações diversas acerca dos bastidores das pesquisas, bem como dos contextos que as antecederam. Entretanto, é preciso reconhecer também as limitações inerentes a esse método, sobretudo no que diz respeito ao envolvimento de uma memória seletiva que, eventualmente, poderá destinar maior atenção a determinados eventos em detrimento de outros, o que considero inevitável.

O trabalho investigativo desempenhado mediante a aplicação de entrevistas orais, bem como outras conversas informais compartilhadas em fecundos tempos de convivência em férias de verão durante os meses de dezembro e janeiro, nos feriados do Carnaval e da Semana Santa, nos frios invernos de julho e nas calorosas primaveras de outubro ao longo dos últimos dez anos, me permitiram desvelar as nuances significativas da trajetória de vida de Carlos Rodrigues Brandão.

Segundo Ecléa Bosi (1994), aquele que recorda refaz seu passado a partir daquilo que foi vivido até o momento presente e, em função disso, os artifícios da memória demandam uma reelaboração desse passado mediante os termos do presente. As lembranças precisam irremediavelmente ser contextualizadas por intermédio da atuação no presente, de onde se retiram os fundamentos semânticos mais significativos. As lembranças, por sua vez, aparecem correlacionadas a outras lembranças, pois envolvem sempre outros indivíduos, em virtude de nunca estarmos sós, de sorte que “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado.” (p. 17)

A partir do momento em que o investigado se defronta com a necessidade de acionar sua própria memória, ele inevitavelmente coloca-se no movimento de buscar interpretá-la, já que o distanciamento proporcionado pelo tempo implica inevitavelmente a demanda de avaliar as transformações pelas quais passou. Com relação às entrevistas, meu trabalho de investigadora se deu na medida em que me coloquei o desafio de organizar esses depoimentos num encadeamento dos fatos relatados, no intuito de conferir-lhes certa coerência narrativa, tarefa essa de complexa execução, pois trata-se de sessenta anos de atuação, que resultaram em inúmeras recordações.

Conforme ressalta André Souza Martinello (2011), autor de uma dissertação de mestrado sobre a relação de Brandão com o universo do campesinato rural,

O desafio expressa-se na medida em que o autor - que é objeto de estudo desse trabalho - apresenta suas trajetórias de maneira bastante difusa e diversificada, não como uma vida homogênea e linearmente determinada. (p. 53)

Dessa forma, apresento sucintamente diferentes aspectos e momentos de sua vida, tais como suas origens familiares, sua infância, sua formação intelectual e os anos de docência, comentando determinadas passagens significativas e reveladoras de traços de sua cosmovisão, os quais, por sua vez, se refletem direta e indiretamente em sua forma de fazer pesquisa, demonstrando seu apreço pelo entendimento da condição subjetiva humana, expressa pelas manifestações da cultura. Para tanto, realizei uma pesquisa documental associada a uma revisão

bibliográfica, ao procedimento de uma forma de observação participante singular e à aplicação de entrevistas com o professor Brandão.

A pesquisa de campo que fundamenta esta pesquisa pode ter seu início localizado há dez anos, quando conheci o professor Brandão dentro de uma sala de aula, e, a partir desse momento estendemos nossa relação de amizade para além dos limites do campo universitário, pois, desde então, eu passei a frequentar regularmente o sítio Rosa dos Ventos. Houve, portanto, um tempo estendido e intenso de interação social com o meu objeto de pesquisa, conformando, assim, uma maneira particular de observação participante.

Permiti-me recorrer a várias licenças para a escrita desse trabalho, que de antemão pretende constituir-se como uma ponte entre a antropologia da religião e a ciência da religião. Uma delas foi o evidente cruzamento de metodologias e abordagens teóricas.

2.1.1 História de vida: uma abordagem sobre Carlos Rodrigues Brandão

Antes de apresentar a trajetória de vida pessoal de Brandão, seria interessante, primeiramente, contextualizar sua origem familiar. A família materna de Brandão tem origem alemã e, como tantas outras famílias de imigrantes alemães, se instalou no Rio Grande do Sul. Sua mãe, Solange Hartung Brandão, e sua avó, Tereza Hartung, são naturais de São José do Norte³, um pequeno município situado numa península localizada entre a Lagoa dos Patos e o oceano Atlântico, próximo à fronteira com o Uruguai. Já seu avô materno faleceu antes que Brandão tivesse a oportunidade conhecê-lo. Tratava-se de um homem do campo, que atuou também como farmacêutico e delegado, sempre ligado às políticas gauchescas revolucionárias. Era um autêntico maragato⁴, que aspirava pela Revolução Federalista do Rio Grande do Sul. A mãe de Brandão lhe contou que usava, na infância, os típicos lencinhos vermelhos dos maragatos amarrados no pescoço.

³ Conforme explicita Brandão (2007a), trata-se de: “Uma faixa plana de areia com casas da vila, que minha mãe e minha avó chamavam de “vilinha”, e areias plantadas de cebola. Uma faixa de areia diante do Rio Grande, que há milênios ameaça se separar do continente e entrar pelo mar adentro, tal como em um romance de José Saramago aconteceu com nada menos do que Portugal.” (p. 12)

⁴ Os maragatos se opunham ao governo vigente e empreenderam a Revolução Federalista do Rio Grande do Sul, uma guerra civil que teve início em 1893, na fronteira entre o Brasil e o Uruguai, e perdurou até 1895. Entre seus principais objetivos estava a libertação do Rio Grande do Sul da arbitrariedade opressora do governo central. Foi uma guerra sangrenta, que resultou em quase dez mil mortos. Em 1895, começaram as negociações de paz. Os maragatos solicitavam a anulação da Constituição de 1891, mas não obtiveram êxito, e, mesmo a contragosto, assinaram o tratado de paz em agosto de 1895. Informações extraídas do artigo: “Quero ser senhor do meu fucinho” - a face agrária da Revolução Federalista nas matas do Rio Grande do Sul (1893-1895)” (SILVA, 2017).

A família Rodrigues Brandão, sua ascendência paterna, é originária do interior do estado de São Paulo. Seu pai, Joaquim Brandão, nasceu em Mogi das Cruzes⁵, uma antiga vila dos primeiros tempos da Colônia, localizada na Serra do Mar. Seu avô, Joaquim Augusto Suzano Brandão, foi um renomado engenheiro ferroviário, a quem se deve, aliás, o nome da cidade de Suzano.⁶

Ambas as famílias de Brandão, materna e paterna, deixaram suas pequenas cidades de origem e migraram para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de trabalho e de vida. Sua avó materna, viúva, na companhia apenas de seus quatro filhos, instalou-se no bairro do Leme e lá abriu uma pensão. Seu avô paterno mudou-se com a família para o bairro de Copacabana assim que se aposentou da Central do Brasil. Os pais de Brandão se conheceram em meados de 1938 e no ano seguinte, 1939, se casaram. Tiveram quatro filhos, dois homens e duas mulheres, Carlos, Eny, Sônia e José.

Carlos Rodrigues Brandão nasceu no dia 14 de abril, no outono de 1940, na cidade do Rio de Janeiro, mais especificamente na Rua General Barbosa Lima, em Copacabana⁷. Nessa ocasião, sua família nuclear morava em um prédio de apartamentos que seu avô Joaquim

⁵ Segundo Brandão (2007a), trata-se de: “Uma antiga vila que em outros tempos teve um dos nomes mais bonitos de cidade em todo o Brasil: Santa Anna das Cruzes de Mogy.” (p. 12)

⁶ A cidade de Suzano, localizada na Região Metropolitana de São Paulo e Alto Tietê, recebeu esse nome em homenagem ao engenheiro ferroviário Joaquim Augusto Suzano que, em 22 de dezembro de 1907, inaugurou, na então Vila da Piedade, uma estação de trem que viria a substituir a antiga e precária Estação da Piedade, construída artesanalmente em madeira para servir de entreposto para o embarque de lenha na estrada de ferro que ligava São Paulo a Mogi das Cruzes, inaugurada, por sua vez, em 1891, ao ser perfilhada pela administração da empresa Central do Brasil. A Estação da Piedade garantia o sustento de várias famílias que trabalhavam na extração da lenha comercializada. No começo do século XX, a pequena parada de trem estava se degradando com o tempo e perdendo pouco a pouco sua função de abastecimento de lenha; foi quando os líderes locais, temendo que ela caísse definitivamente em desuso, procuraram o avô de Brandão, que assumia, então, o cargo de chefia da Parada do Guaió, solicitando que ele construísse outra estação com melhores instalações, feita agora em alvenaria. A construção da nova estação foi autorizada por ele e, quando ficou pronta, lhe deram o nome de Estação Suzano, em sua homenagem. Em 1908, dezoito anos após a criação do Vilarejo da Concórdia, o local passou a se chamar irrevogavelmente Suzano. O povoado experimentou constante crescimento, aumentando sua população e justificando, dessa maneira, a elevação para a categoria de distrito anexo ao município de Mogi das Cruzes, em dezembro de 1919. O distrito de Suzano finalmente conseguiu sua emancipação de Mogi das Cruzes em 1948 e somente 10 anos mais tarde, em 1958, foi promulgada, pelo então governador do estado de São Paulo, Jânio Quadros, a comarca de Suzano. (SUZANO/SÃO PAULO/BRASIL, 2020; Cidades IBGE, 2020)

⁷ Brandão (2020) conta que a Rua General Barbosa Lima era, “apesar do nome pomposo, uma ladeira calma e cheia de paralelepípedos.” (informação verbal). Na época de sua infância, informa ainda o autor, a ladeira se estendia morro acima, saindo da Rua Inhangá até um “lugar de natureza”, onde predominavam pedras e capim navalha, e que ele e sua turma costumavam brincar no local, apelidado carinhosamente de “Morrinho”. Hoje o lugar está cercado de edifícios. (idem)

construía sobre uma pedreira.⁸ Oriundo de uma família de classe média carioca, o menino teve uma infância feliz e sem grandes percalços. Em suas palavras:

Éramos uma família de pequena classe média, vivendo o seu dia a dia entre famílias nem mais tão ricas, nem menos tão pobres. Lembro-me de haveremos vivido anos e anos de uma vida simples e regrada, onde, no entanto, naqueles tempos a comida era farta, a vida solta e as alegrias ao meu redor eram bastante mais frequentes do que os pesares. Até hoje, quando recorro à infância e à adolescência, lembro tempos de uma imorredoura felicidade. (Cadernos de campo)

São muitas as lembranças de exultantes momentos passados na casa de sua avó Teresa ou de seu avô Sinhô Brandão. Desde pequeno, Brandão era bem popular entre as crianças da vizinhança que, corriqueiramente, o apelidavam de “alemão” ou “russo”, em função de seu porte alto para a idade, seus cabelos louros claros e seus olhos azuis. A despeito do que era comum entre os garotos daquela idade, entre suas brincadeiras favoritas não estavam as competitivas peladas, jogadas nos campinhos da redondeza, pois nunca possuía desenvoltura suficiente com a bola e acabava sendo escalado para o gol, posição que o menino encarava como uma espécie de castigo, pois não gostava nem um pouco. No entanto, nenhum outro garoto, como ele, era tão hábil na capacidade de escalar árvores e rochas, demonstrando tamanha destreza com as alturas.

As brincadeiras assumiam um papel muito importante em sua rotina diária e se desenrolavam espontâneas e criativas, uma vez que ele nunca fora muito afeito a jogos sistematizados e de competição, dando sempre preferência àqueles que envolvessem alguma forma de criatividade. Expressava-se, assim, ora de forma mais calma e moderada, recorrendo, por exemplo, às brincadeiras de caráter construtivo que envolvessem a concepção de algo, como os castelinhos de areia na praia, as pipas e os papagaios soltos no ar, as fazendinhas de animais no quintal da Gávea ou no sítio de Itatiaia, às brincadeiras de imitação, como as de escolinha, de pai e mãe, ora assumindo formas mais radicais e aventureiras, que envolviam a destreza do corpo, ora as transgressoras brincadeiras de batalhas, fossem de bolinhas de barro ou de papeizinhos lançados com zarabatanas feitas de bambu. Nessa conformidade, o que já estava ali evidenciado era um dos principais traços de sua personalidade, em franco processo de

⁸ Conforme relata Brandão, “o pequeno e heroico edificio está até hoje de pé e habitado.” (informação verbal, 2020)

desenvolvimento: a sociabilidade⁹ e a curiosidade.

O menino brincava pelo simples desejo espontâneo da convivência, do estar junto aos seus amigos, livres de quaisquer regras ou demandas pré-estabelecidas pelos adultos, a não ser as criadas por eles mesmos, democraticamente. Essas brincadeiras não eram, portanto, ensinadas na escola. Eram as crianças que ritualizavam e encenavam elas mesmas os episódios da vida dos adultos, dentro de uma experiência infantil. Brincavam motivadas pela vontade de criar algo, mesmo que efêmero. Quando a maré subia, as ondas do mar destruíam os castelos de areia que foram construídos e habitados imaginariamente por horas. Esses garotos habitualmente improvisavam. Bastava, por exemplo, a palha seca de uma palmeira e um terreno íngreme gramado, para que ali já estivesse pronto o cenário de uma brincadeira saudável e divertida. E havia também as brincadeiras de solilóquio, desenvolvidas de forma solitária, em que havia a construção de personagens imaginários e de longos diálogos travados com eles.

Como recorda Brandão, sua primeira experiência em uma instituição escolar foi em 1945, quando ele se encontrava com apenas cinco anos de idade e ingressou no Colégio Paulista.¹⁰ Brandão confessa que se considerava um “mau aluno” na escola, geralmente alocado na “turma do fundão”¹¹, sempre repreendido por mau comportamento e comumente taxado pelos professores de “menino levado”, tanto que fora expulso do Colégio São Bento, instituição beneditina altamente rigorosa, com apenas nove anos de idade, mesmo após ter tido uma redação premiada a respeito do sacramento do batismo. Conforme conta,

Ao final do meu segundo ano ali, meus pais receberam uma carta gentil que pedia a eles que por favor não me rematriculassem lá no ano seguinte. Era a forma mais polida, do que, ao tempo, se chamava de “expulsão da escola”. (BRANDÃO, 1986b, p. 108)

Em função de tal característica, mudou muito de colégio, chegando a estudar sob diferentes perspectivas pedagógicas, fosse numa ênfase confessional cristã, laica e civil, ou cívica e patriótico-militar. Tratava-se de escolas cuja disposição dos alunos em sala de aula também era diversa, tendo ele estudado só com meninos, em colégios em que rapazes e moças

⁹ A ideia de ‘sociabilidade’ é aqui pautada pelos termos de Simmel (1983), ao pontuar que: “[...] a sociabilidade é uma forma autônoma ou lúdica de socialização na medida em que possibilita construir uma interação plena entre iguais. Nessa interação, os indivíduos são motivados tanto por seus propósitos e conteúdos objetivos, quanto por aspectos subjetivos e inteiramente pessoais que são os limiares da sociabilidade.” (p. 171).

¹⁰ Localizado em plena Avenida Atlântica, Copacabana, Rio de Janeiro.

¹¹ A esse respeito, Brandão escreveu o texto “A turma de trás”, encontrado no livro de Régis de Moraes, *Sala de aula - Que espaço é esse?* (1986b)

estudavam juntos, mas mantinham suas carteiras separadas, bem como em colégios mistos. Durante o período de formação escolar, Brandão teve a oportunidade de experienciar três formas distintas de instituições escolares: duas escolas particulares laicas, o Colégio Paulista e o Colégio Andrews¹², três escolas particulares confessionais católicas, o Colégio São Bento, o Colégio Guy Fontgalland¹³ e Colégio Mallet Soares¹⁴; além de uma escola pública militar. Portanto, ele teve como mestres tanto professores laicos, quanto padres e militares, o que lhe conferiu grande capacidade de adaptabilidade e acolhimento da alteridade.

Segundo Brandão (1986b), ele chegou a estudar a partir de métodos pedagógicos autoritários, hoje extremamente condenáveis e interpretados como contraproducentes, como relata a seguir:

Ainda fui do tempo em que aluno com o boletim execrável ajoelhava em carço de milho no estrado do professor. Vinha um padre e ia distribuindo os boletins por ordem decrescente de classificação. Mês sim, mês não, ele acenava pra mim o último boletim e me apontava o estrado maldito. (p. 107)

Entretanto, curiosamente, desde pequeno, Brandão já se demonstrava um leitor entusiasta, imaginativo e sonhador, tendo contato primeiramente com as obras de Júlio Verne e dos irmãos Grimm, que se encontravam sempre à mão, em uma pequena estante de duas prateleiras que seu pai fizera e fixara junto ao segundo andar do beliche em que o garoto dormia.

Em seu livro *O voo da arara-azul*, o autor chega a mencionar:

A verdade é que desde quando ganhei em um aniversário de fim de infância um primeiro livro do *Robinson Crusóé* de Daniel Defoe, eu já o li umas seis ou sete vezes. A última faz menos de um ano e espero ainda ler o livro mais duas ou três vezes. Ao escrever um memorial para um desses concursos da universidade, recebi críticas de algumas pessoas por haver confessado por escrito que Tarzan, Robin Hood e Júlio Verne me fizeram mais antropólogo do que Marcel Mauss ou Evans Pritchard. É que vi entre os primeiros as imagens e vivi os afetos do que mais tarde as teorias dos segundos procuraram ser uma distante explicação. Uma entre tantas. (BRANDÃO, 2007a, p. 10 e 11)

O menino encarava a leitura como uma brincadeira e não raro se reunia com os seus

¹² O Colégio Andrews foi fundado em 1918, sendo considerado uma das primeiras escolas do Rio de Janeiro a adotar uma educação laica, além de apresentar a configuração mista da sala de aula, ou seja, meninos e meninas dividiam todas as dependências da escola, tal como hoje é comum, mas não o era naquele tempo, o que o tornava igualmente pioneiro neste quesito.

¹³ Tratava-se de “Um colégio católico extremamente caridoso.” (BRANDÃO, 1986b, p. 107)

¹⁴ O Colégio Mallet Soares foi fundado em 1925, por Estephania Helmond. Ele fica localizado na Rua Bolívar, bairro de Copacabana, Rio de Janeiro.

primos e amigos para desfrutar da prática da leitura, em que cada qual recorria a sua própria revista em quadrinhos, já que, ao contrário dos livros, elas não podiam ser lidas coletivamente. Então, eles frequentemente as trocavam, passando-as de mão em mão, em silenciosas e compenetradas rodinhas. Nesse cenário, personagens como Tarzan, Zorro, Flash Gordon e outros povoaram seu fértil imaginário infantil. Porém, Brandão também lia conteúdos educativos, e rememorou em entrevista, por exemplo, seu forte apreço pelos almanaques. O inveterado leitor relatou na ocasião que “esse ler foi sempre uma vocação minha, forte e feroz até hoje. Poucas coisas são tão deliciosas quanto ler.” (informação verbal, 2020)

Curiosamente, tanto o Brandão adulto, quanto o Brandão da meninice conjugam características aparentemente contrastantes, como a grande capacidade comunicativa e de sociabilidade, pautadas por uma necessidade premente de conviver com o outro, com o forte apreço à soliditude e ao isolamento para a prática da leitura e da escrita, para a apreciação de músicas clássicas, para ver as estrelas deitado numa rede ou até mesmo para meditar. Ou seja, ao passo que ele é extremamente sociável e comunicativo, também sempre foi reservado e dedicado aos livros. De sorte que, na escola, na medida em que era muito levado, era, simultaneamente, brilhante e muito querido.

Brandão residiu em Copacabana até julho de 1950, quando, aos dez anos de idade, sua família se mudou para o bairro da Gávea, passando a residir na Rua Cedro¹⁵, em uma ampla casa de dois andares, com quintal e jardim, construída dessa vez pelo seu tio Armando, irmão mais velho de seu pai e engenheiro, tal qual seu avô Joaquim Augusto.

A casa na Rua Cedro¹⁶ estava praticamente incrustada na Mata Atlântica. Brandão (2007a) conta que, da janela do seu quarto de menino, podia se deleitar com uma visão privilegiada e vislumbrar alguns morros por detrás da Lagoa Rodrigo de Freitas, uma ponta do Corcovado e o verde das florestas que circundavam a casa onde morava por todos os lados. Durante anos, não havia um muro sequer que separasse o quintal de sua casa da mata verde nativa. O menino, junto a seus irmãos, convivia harmonicamente com uma variedade de animais, árvores e plantas.

¹⁵ Em entrevista, Brandão (2020, informação verbal) descreve que “a Rua Cedro despencava de uma curva fechada da Estrada da Gávea, que subia do ‘fim da linha’ do Bonde 10 – Gávea, até os altos da Rocinha, a mesma favela que hoje povoa boa parte dos noticiários de televisão. Depois de dar uma longa volta no final de sua íngreme descida, a Rua Cedro chegava a um pequeno largo cercado de poucas casas e muito mato. E ela não tinha, então, outra via de acesso qualquer. Assim, por muitos anos saía-se dela somente por onde se entrava.”

¹⁶ Em passagem do livro *O voo da arara-azul*, Brandão (2007a) expõe que: “Não havia mais cedros lá, mas nas muitas pequenas e médias florestas ainda de pé ao redor da rua e de outras de perto sobrevive ainda uma miraculosa biodiversidade de plantas e de bichos.” (p. 17)

No ano seguinte, com onze anos de idade, sua mãe o matriculou na tropa de escoteiros São João Batista da Lagoa, com o intuito de conferir-lhe a disciplina a eles concernente. Com a prática do escotismo, o juvenzinho adquiriu senso de cooperação e, através dos acampamentos e incursões pela Mata Atlântica, fortaleceu seu amor e respeito à natureza, já inatos. Foi na companhia dos escoteiros que, pela primeira vez, o menino saiu de casa e caminhou por entre trilhas, explorando a natureza e embrenhando-se pelos arvoredos e montes, adquirindo aprendizados espontâneos que extrapolavam o simples desejo de uma peralta aventura na natureza, que pudesse ser compartilhada entre os amigos da Rua Cedro. Conforme relata Brandão (2007a), “Muito do que eu ouvi falar anos mais tarde sobre cuidados e desvelos para com a natureza, e sobre alternativas de salvaguarda do meio ambiente, aprendi antes e de forma mais vívida e inteligente com os escoteiros.” (p. 24).

Brandão viveu no Rio de Janeiro até se mudar para Barbacena, Minas Gerais, com quinze anos de idade, aspirando ser um dia piloto da Força Aérea Brasileira na Escola Preparatória de Cadetes do Ar (EPC Ar). Conforme declara: “Vivi na EPC Ar, onde fui o “5621-Brandão”, um tempo de trotes violentos e de brincadeiras entre nós não menos furiosas.” (BRANDÃO. 1986b, p. 109). Motivado mais pela questão aventureira de conquistar os ares que pela carreira militar em si, chegando lá se deparou com um contexto totalmente diferente do imaginado, pois ele teria que se submeter, então, ao rigor e à disciplina de um colégio interno militar. Vivia uma rotina que se iniciava às cinco e meia da manhã e se estendia até nove e meia da noite, preenchida por atividades pedagógicas e militares ao longo de toda uma jornada exaustiva de segunda-feira a sexta-feira, com mínimas variações. Contava com uma grade intensa de aulas e de estudos obrigatórios a serem realizados todos os dias, bem como de provas regimentais feitas todos os meses, e tudo isso regido por normas, princípios, códigos autoritários e, para sua concepção, arbitrários.¹⁷ O fato é que acabou não se saindo tão bem quanto pretendia, sobretudo com as disciplinas exatas, e foi, então, reprovado logo no primeiro ano do curso.

Em artigo de 1986, “A turma de trás”, ele desdobra esse relato acerca de sua trajetória na EPC Ar:

[...] aprontei de novo grandes farras, dentro e fora das salas de aulas. As punições na escola eram as seguintes: *sustamento* (não poder sair dos limites da EPC Ar no fim-de-semana); detenção (não poder sair nem do reduto dos

¹⁷ Em entrevista, Brandão relatou: “recebíamos trotes, éramos iniciados a aprender, a nos sujeitar, a nos deixar quase que brutalizar com ginásticas terríveis, com trotes físicos ou então com brincadeiras às vezes de mau gosto, muitas vezes de um extremo mau gosto, a nos sujeitar a uma obediência iniciante, e isso era tolerado pelos oficiais e dito, inclusive, como algo necessário à formação de um verdadeiro aviador, de um verdadeiro militar.” (informação verbal)

alojamentos nos mesmos dias); prisão (ficar detido em uma casa especial, nas horas livres e durante a noite, tantos dias úteis ou fins-de-semana quanto atingisse a pena indiscutível do oficial de dia). Fui useiro das três. Até 20 dias de prisão o aluno permanecia no “bom comportamento” (“insulfa” para os mais íntimos), ao completar 30 dias “de cadeia”, o aluno ingressava no “mau comportamento” e era automaticamente “excluído da escola”. Terminei o meu primeiro e único ano “de militar” com 23 dias de cadeia e reprovado (“répi”, também para os mais íntimos) em matemática, física e espanhol (o professor era maluco). (BRANDÃO, 1986b, p. 109)

Em uma de suas costumeiras visitas à família, nas férias, todos viajaram para Itatiaia, no estado do Rio de Janeiro, e hospedaram-se no sítio Suzano, de propriedade de seu tio Armando. Lá, Brandão sofreu um acidente durante um mergulho malsucedido em um ribeirão que explorava pela segunda vez. Assim, acabou por bater a cabeça em uma pedra, fraturando gravemente a coluna. Ele relata o incidente da seguinte maneira:

Devo lembrar aqui que, desde menino pequeno em Copacabana, sempre fui “bom de mergulho”. Do Arpoador aos rios que fui conhecendo e às piscinas que frequentei, eu me adestrei cedo na arte de mergulhar de lugares altos e baixos, e de saber como entrar seguro e sereno em locais cheios de pedras e perigos. Mas sempre há um dia. E num janeiro das férias de meu primeiro e último ano como aluno da Escola Preparatória de Cadetes do Ar, ao dar um dos meus ágeis saltos em um poço recém-descoberto ribeirão acima, eu dei com a cabeça em uma pedra um palmo dentro das águas, e fracturei gravemente a coluna cervical. Foi um mergulho tolo e aparentemente sem perigo algum, até porque eu saltara de uma pedra a menos de um metro das águas. Mas, como vim a aprender mais tarde com os meus professores de escalada de montanhas: “a gente só despenca de lugares fáceis”. (BRANDÃO, 2007a, p. 26 e 27)

Levado às pressas para o Hospital da Aeronáutica, lá foi demoradamente operado. Sua recuperação foi igualmente lenta, obrigando-o a permanecer longos meses de convalescença sobre uma cama. O processo de recuperação se estendeu por quase todo o ano de 1957. O grave acidente acabou por inviabilizar sua já desmotivada carreira militar de piloto da aeronáutica. Felizmente, como um milagre, curou-se completamente, não restando qualquer sequela e escapando, assim, da paralisia prevista pelos médicos, que mal podiam acreditar em sua franca recuperação. E, como não se era de esperar, acabou voltando ao local do acidente tempos depois. Conforme conta: “Quando fiquei bom voltei lá e mergulhei no mesmo lugar (agora com mais inteligência).” (BRANDÃO, 1986b, p. 111)

Em função dessa reviravolta biográfica, retornou ao Rio de Janeiro, em 1958, e instalou-se novamente na casa de seus pais, retomando as aulas no Colégio Andrews¹⁸ para a conclusão

¹⁸ Conforme relata “[...] (até hoje ele está lá, pintado de rosa, na frente do mar, na Praia de Botafogo).”

do curso Clássico, no qual passara a contar com aulas de latim, português e espanhol na grade curricular. Nessa ocasião, incidiu de ele voltar-se à prática da escrita com mais constância. A amizade com Rubens Gerchman¹⁹, que veio a se tornar um artista plástico, e com Armando de Freitas Filho²⁰, que desde aquela época já era um fecundo poeta, foram cruciais para a consolidação desse hábito em seu cotidiano. Os três amigos frequentemente trocavam seus poemas, liam uns aos outros com entusiasmo e criticavam-se mutuamente. A essa altura, a literatura alcançara um importante espaço na vida do autor.

O então adolescente, com dezessete anos, estava praticamente irreconhecível para seus amigos da Rua Cedro, pois se tornara mais comprometido com os estudos, mais religioso e meditativo e, em decorrência, mais calmo. Conforme ele,

Eu me tornei, num espaço de pouco tempo, um menino extremamente sério, responsável nos meus estudos, nas minhas tarefas, uma pessoa completamente afastada agora desse ser buliçoso e travesso que me acompanhou até aí. Os próprios colegas de Rua Cedro, a quem eu fui devolvido logo após a saída da Aeronáutica, estranharam muito, mas continuamos a ter uma relação muito forte e intensa de amizade. (informação verbal)

Brandão passara por uma espécie de conversão, modificando-se desde seu interior. Embora nunca tenha deixado de praticar alguns mínimos ritos do cristianismo católico, como a missa aos domingos, algumas confissões, bem como as celebrações da Páscoa e do Natal, o rapazote se encontrava, nesse momento, mais afetado espiritualmente e mais preocupado com os sentidos da existência justamente em função da tocante experiência da enfermidade, que denomino como ‘místico-religiosa’. “Voltei com o ardor de um recém-convertido” (BRANDÃO, 2020, informação verbal), declarou. E a partir daí percebe-se um estreitamento de sua relação com Deus e uma intensificação de suas práticas religiosas. Conforme expõe,

(BRANDÃO: 2007a, p. 28)

¹⁹ Rubens Gerchman foi um artista plástico brasileiro ligado a tendências vanguardistas como o psicodelismo e influenciado pela pop-art, arte concreta e neoconcreta. Além de obras de arte, fez várias capas de discos e escreveu textos críticos. (GERCHMAN, 2020)

²⁰ Armando Martins de Freitas Filho é um poeta que estreou em 1963 com o livro de poemas *Palavra*. Atuou sempre em instituições ligadas à cultura, como pesquisador da Fundação Casa de Rui Barbosa, assessor do Departamento de Assuntos Culturais do Ministério da Educação e Cultura (MEC), assessor do Núcleo de Estudos e Pesquisas (NEP), pesquisador da Biblioteca Nacional e assessor do Instituto Nacional do Livro (INL). Com Heloísa Buarque de Hollanda e Marcos Augusto Gonçalves, lançou o livro *Anos 70 – literatura*, em 1979. Em 2003, saiu a reunião de seus quarenta anos de poesia, *Máquina de escrever*. Sua obra, num primeiro momento, se vincula à “instauração práxis”, vanguarda estética do início dos anos 1960, derivada da poesia concreta, mas a partir do livro *De corpo presente*, de 1975, Armando começou a explorar outros caminhos. Tem poemas publicados em espanhol, catalão, inglês, alemão e francês. (ITAÚ CULTURAL, 2020)

Vivi das manhãs às noites de muitos meses uma busca de Deus e de um sentido espiritual de vida que sempre pressentira dentro de mim, e que de então, até agora, entre idas e vindas convive comigo todos os dias, entre momentos de partilha da vida e instantes de solidão e de silêncio. (informação verbal)

Nesse momento de fim da adolescência e dos estudos secundários, Brandão esteve transitando entre o colégio, a turma da Rua Cedro, expandida à turma do fim da linha, e à turma da Rua Adolfo Lutz, onde também suas primas e seus primos cresciam e viviam. Tratava-se do final dos chamados anos dourados, período de uma liberdade e intensidade relacional transformadora, quando muito daquilo que hoje seria visto como algo conservador em termos de experiências afetivas e amorosas, era todo um desbravar, naquela época em que, finalmente, rapazes e moças podiam sair juntos e conviver mais soltos.

Às vésperas de prestar o vestibular, Brandão ainda não havia decidido que profissão seguir. Pensou em ser diplomata, visando as viagens para lugares distantes e exóticos do globo, cogitou ser jornalista e chegou, inclusive, a escrever uma pequena crônica, “Páginas de um futuro jornalista”, datilografada por ele em sua pequena máquina de escrever, presente do pai, almejando ainda ser engenheiro, veterinário ou agrônomo, por influência de seu tio Ernane.

Esse tio era o irmão mais moço de sua mãe, que possuía um sítio no Sul de Minas Gerais, em Pouso Alegre, cidade vizinha justamente daquela região onde anos mais tarde veio a ter seu sítio Rosa dos Ventos, localizado no município de Caldas. Na companhia desse tio, fez incursões inesquecíveis a lugares da natureza, não mais o campo das escaladas e das brincadeiras da infância, mas agora o campo rural do campesinato, com a sua cultura típica da gente do campo, dos homens do lavradio. Desde então, Brandão se encantou com o modo de vida dos camponeses, desses homens que ele veio a reencontrar muito tempo depois a partir de suas entradas em campo para a efetivação dos trabalhos de educação popular e das pesquisas etnográficas.

Retomando a questão da futura carreira, Brandão teve vontade de ser também engenheiro florestal, chegando até mesmo a fazer brevemente o cursinho preparatório para o ingresso na Escola Nacional de Florestas. No entanto, poucos dias antes da prova, mudou de ideia. Conforme Brandão (2007a), das quatro disciplinas do vestibular da Universidade de Viçosa para engenharia florestal - física, química, biologia e matemática -, ele se considerava razoável em biologia e entre ruim e péssimo nas outras três. Portanto, desistiu a tempo. Precisou, então, escolher rapidamente outro curso, e tal processo levou apenas cerca de uma semana, entre orações e trocas de ideias com os pais e amigos, para alcançar finalmente uma

decisão. Como sempre gostou de ler de tudo um pouco, filosofia, espiritualidade, literatura, optou por um curso que reunisse todas essas discussões, escolhendo, assim, mais um caminho de estudos que uma profissão em si.

Foi então que, com vinte anos de idade, ingressou na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) para cursar filosofia.²¹ Naquela época, o recém-universitário já frequentava essa instituição de ensino, mas em outro contexto, em função dos encontros da Associação dos Amigos da Gávea, à qual ele se vinculou por causa do pequeno Grupo Excursionista Pedra da Gávea, que ajudou a fundar. O grupo teve nas dependências do *campus* da instituição de ensino a sua sede durante alguns profícuos meses até se extinguir por completo. Nessa época, Brandão fez um curso de voluntário da Cruz Vermelha como parte da sua formação como guia escalador.

A escolha inusitada pela filosofia se justifica por um acaso do destino, pois, segundo Brandão (informação verbal, 2020), o inesperado sempre foi um criador de acontecimentos em sua vida. Assim que se incorporou aos quadros universitários da PUC, ele se envolveu com a militância estudantil da Juventude Universitária Católica (JUC), pertencente à Ação Católica (AC).²² Entre seus companheiros de luta política, na época, estavam Frei Betto e Herbert de Souza, o Betinho, entre outros.

A esse respeito, Brandão (1986b) expõe que

As muitas peripécias da vida universitária entre 1961 e 1966 me devolveram a uma relativa lucidez, e eu vivi os meus anos de “Puc do Rio” a meio caminho entre o que havia sido antes e o que fora depois de minha virada de vida.” (p. 106)

A JUC desdobrava-se através da Ação Popular²³ (AP), que, por sua vez, agregava outros grupos de jovens católicos. Posteriormente essas entidades foram duramente reprimidas pela ditadura civil-militar, que puniu severamente, com torturas e exílio forçado, alguns de seus

²¹ Em artigo intitulado *Educação, militância católica e Filosofia no Brasil*, cuja abordagem está voltada à contextualização da origem econômica e social do quadro de estudantes universitários ligados à JUC dos anos 1960, a pesquisadora Daniela Maria Ferreira (2009) destaca que “Oriundos de famílias extremamente católicas, esses filósofos - filhos e sobrinhos de juristas, profissionais liberais, religiosos e, portanto, detentores de diplomas secundários ou universitários - contaram com o conhecimento e com a situação econômica de seus provedores para ingressar nessas escolas, lugares privilegiados de atuação dos movimentos especializados da Ação Católica brasileira, JEC e JUC.” (p. 115)

²² A Ação Católica foi um movimento originado em 1916, mas somente legitimado e institucionalizado em 1934. Associada a ela apareciam as entidades estudantis: JAC, JEC, JIC, JOC e JUC.

²³ A Ação Popular foi a principal organização política, formada no seio da Igreja Católica, responsável por conferir a sua atuação pastoral da década de 1960 uma tendência mais à esquerda.

membros, muitos deles amigos próximos de Brandão.

Nos tempos da JUC, pensadores como Emmanuel Mounier e os “personalistas cristãos” Pierre Teilhard de Chardin, Maurice Nedoncélle, Marcos Arruda, Pedro Casaldáliga, juntamente com Paulo Freire, Henrique da Lima Vaz e Rubem Alves, entre outros, foram amplamente lidos e comentados. Os jovens ativistas almejavam ora uma nova cultura para um novo povo, ora nada mais, nada menos do que a revolução socialista, para a qual eles, cristãos militantes, atribuíam sentidos mais transgressores e mais realistas do que os dos próprios marxistas, conforme avalia Brandão (informação verbal, 2020).

Com alguns companheiros da PUC-Rio, Brandão criou, em 1963, um pequeno grupo de breve duração, denominado “Os Companheiros”²⁴, em homenagem a uma instituição francesa por eles estimada, chamada “Companheiros de São Francisco”. Esses “companheiros” deslocavam-se para praias distantes com o intuito de, em meio à natureza, poderem vivenciar experiências de aventuras, pequenos estudos e algumas fervorosas orações. Essa pequena equipe formada por amigos que estão presentes em sua vida até hoje, como Marcos Arruda, Márcio Valério e José Inácio Parente, compartilhou momentos significativamente marcantes para o então estudante, pois, desde o ingresso em sua vida universitária e, mais ainda, após o engajamento na JUC e no movimento estudantil, ele aos poucos foi se afastando do Clube Excursionista do Rio de Janeiro e de seus amigos de “cordada, mochila e bota cardada” (BRANDÃO, 2007a, p. 41), e se aproximando de outros novos amigos, engajados na luta política. De alguma forma, esse grupo de amigos que, igualmente, apreciava estar em contato com a natureza, o ajudou a atravessar esse processo de transição.

Dessa maneira, Brandão cursou filosofia por um ano, mas não se sentiu vocacionado, transferindo-se no ano seguinte para o curso de psicologia. Dentro da área de abrangência da psicologia, ele logo se sentiu atraído pela psicologia social, disciplina cujas fronteiras epistemológicas com a antropologia sempre foram bem fluidas, o que viria a ser o embrião de sua predileção pela antropologia, que se tornaria, em sua trajetória acadêmica, seu principal ofício científico.

Ao longo dos anos 1960, o universitário testemunhou um cenário político no qual os

²⁴ No livro *A aventura do encontro - escritos sobre o Outro e Eu*, a dedicatória é destinada aos três amigos - Marcos Arruda, Márcio Valério e José Inácio Parente - pertencentes ao grupo “Os Companheiros”. O autor explica que “Entre alguns amigos da JUC, acabamos por criar um pequeno grupo, e a ele demos o nome de ‘Os Companheiros’. Não tínhamos outro propósito a não ser sairmos por aí em nossos poucos ‘dias de folga’. E caminhar em recantos onde a natureza se mostrasse com mais força e presença. Em busca também de momentos de solidão compartilhada, onde podíamos trilhar estradas juntos, e juntos pensarmos alguns mistérios da Vida, de Deus e das Pessoas” (BRANDÃO, 2019, p.9).

autoritarismos ganhavam cada vez mais espaço na sociedade brasileira. O clima de tensão, fruto da repressão e dos conflitos impostos pelo regime civil-militar, constituía uma marca daqueles tempos, mas, em contraste, o signo da luta e da resistência, promovida tanto por Brandão quanto por seus pares, também se expressava largamente.

Brandão participou de alguns desses movimentos sociais vinculados à esquerda católica no Brasil, responsáveis por contestar aquela realidade excludente, mais especificamente daqueles ligados aos projetos de educação e cultura popular.

Em março de 1961, o jovem ingressou na JUC, poucos dias após ter entrado na universidade²⁵, e lá permaneceu até 1965. A JUC era uma organização estudantil apoiada pelas hierarquias católicas que, na década de 1960, teve ampla atuação junto à União Nacional dos Estudantes (UNE).

Vincular-se ao catolicismo de esquerda inevitavelmente gerou conflitos em seu seio familiar, tal como explana Brandão:

Vindo de uma parentela paulista politicamente conservadora, acabei sendo, ao lado de uma prima carioca e outra de São Paulo, integrante do pequeno rebanho de “ovelhas negras” da família. Isto é, de jovens que, se afirmando ainda “cristãos”, assumiam-se também como “de esquerda”, o que mais do que um desvio e um pecado, era uma blasfêmia ao olhar de tias para quem ou você é “cristão católico” ou é “ateu comunista”. (BRANDÃO, 2007a, p. 40)

Em 1963, o estudante ingressou no Movimento de Educação de Base²⁶ (MEB) e, por extensão, nos movimentos de cultura popular e no que depois veio a ser a educação popular, concretizando, dessarte, uma intensa atuação junto às comunidades populares do interior do Brasil. Tais movimentos caracterizaram-se, sobretudo, por iniciativas efetivas de enfrentamento do capitalismo, colocando no horizonte de expectativas o sistema socialista de organização social.

Assim que se ligou ao MEB, sob a coordenação de Osmar Fávero, o então estudante de psicologia foi designado para um treinamento no Nordeste, para atuar na cidade de Garanhuns²⁷, localizada no agreste do estado de Pernambuco. Essa foi sua primeira experiência

²⁵ Conforme coloca Brandão, “Um envolvimento desde a universidade, mas vivido ‘dela pra fora’, e que cedo me deixou frente a um duplo caminho: o da antropologia e o da educação popular” (BRANDÃO, 2017, p. 386).

²⁶ Segundo expõe Brandão (1981a), “O trabalho no Movimento de Educação de Base abriu portas e janelas de muitos mundos. De um dia para o outro, eu saí de uma sala de testes psicológicos para uma de ‘animação popular’.” (p. 10)

²⁷ O pesquisador relata que “Na cidade de Garanhuns participei pela primeira vez de uma apresentação de Reisado, que acabei gravando com um aparelho cuja má qualidade só ganhava da minha pouca experiência.” (BRANDÃO, 1981a, p. 11)

em campo, quando se efetivou a aplicação de uma antropologia prática num Brasil “de dentro”, dos interiores longínquos, onde habitava uma gente sofrida e carente de atenção e instrução. Ainda em Pernambuco, esteve em cidades como Caruaru, Santa Cruz do Capibaribe e Vitória de Santo Antão. Mesmo em se tratando de um cenário de natureza, era um contexto completamente diferente daquele a que Brandão estava acostumado. O rústico mundo do sertão se abria para ele naquele momento, motivo de arrebatamento e grata estupefação. Conforme relata,

Eu visitei uma escola e nunca mais me esqueci, estávamos dentro de um barracão de maracujás, onde ali sentados em montes de frutas, moças e rapazes, jovens e adultos, homens e mulheres recebiam pelo rádio uma aula de alfabetização. Visitei experiências escolares das nossas escolas radiofônicas do MEB em Caruaru e depois no próprio Garanhuns. (informação verbal, 2020)

Muitos daqueles estudantes engajados na causa da cultura e da educação popular acreditavam piamente que, em função de o Brasil se pautar por uma economia essencialmente rural, a transformação social, política e econômica almejada deveria partir do homem do campo. Foi a partir desse momento que se observou uma aproximação entre o MEB e o sindicalismo rural, pois não se tratava apenas de tão somente educar a massa camponesa, mas de promover a efetiva transformação das estruturas de exclusão social, por meio de uma participação conjunta e dedicada.

Naqueles conturbados tempos, marcados pela ascensão de um estado tecnocrata militar, segundo Brandão, “Primeiro tentávamos articular uma resistência possível aos militares, depois tentávamos apenas sobreviver.” (informação verbal, 2020) Com efeito, depois do golpe militar de 1964, a repressão desativou não só a maioria dos movimentos de educação popular, como também todos os trabalhos sindicais, de forma que toda e qualquer organização de iniciativa pública sofreu incontestáveis perdas e censura.

Nesse momento, o estudante universitário e educador popular se dividia entre as aulas e os trabalhos da faculdade de psicologia e a militância política junto aos movimentos católicos de esquerda.

Durante um evento nacional de supervisão do MEB²⁸, Brandão conheceu sua

²⁸ Tratava-se do “IV Encontro Nacional de Coordenadores”, realizado com o objetivo de discutir as novas diretrizes implementadas por Monsenhor Tapajós no movimento, bem como elaborar o planejamento das atividades educacionais a serem aplicadas no ano seguinte.

companheira de vida, Maria Alice²⁹, jovem que, na época, assumia o cargo de coordenadora do movimento em Goiás. Apaixonaram-se. Em conversas informais, Brandão sempre menciona as longas cartas de amor escritas de um para o outro nos tempos de namoro. Carlos e Maria Alice uniram-se em matrimônio em janeiro de 1966, na cidade de Goiânia, capital do estado de Goiás. Conforme suas próprias palavras, “Um dia fiz o que devia. Saí de uma vez do Rio de Janeiro, casei com uma goiana, uma companheira de trabalho nascida na aldeia de São José de Mossâmedes, aonde voltei muitas vezes para pesquisar.” (BRANDÃO, 1981a, p. 11)

Logo em seguida, o casal se mudou para o México, para residir no município de Patzcuaro, no estado de Michoacoan, o que só foi possível graças a uma bolsa de incentivo à pesquisa concedida ao casal pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), em função de sua atuação junto ao MEB. A bolsa lhes possibilitou aprofundarem seus estudos em educação popular, desenvolvimento comunitário e alfabetização de adultos, junto a uma instituição voltada à formação de educadores, o Centro Regional de Alfabetização para a América Latina (CREFAL).

Certa feita, produziram para o curso e apresentaram um trabalho que versava sobre o método de educação Paulo Freire aplicado no Brasil. Os demais alunos e o próprio professor surpreenderam-se com o caráter inovador dessa pedagogia e demonstraram forte interesse em se aprofundar mais no assunto, de modo que lhes foi solicitado que escrevessem um artigo para publicação. O resultado foi o texto intitulado “El método Paulo Freire para la alfabetización de adultos”, publicado em 1966 pelo CREFAL.

Brandão e Maria Alice residiram no México por cerca de um ano e, quando retornaram para o Brasil, em plena vigência da ditadura, o trabalho no MEB já não era mais possível, pois o movimento fora entregue paulatinamente para as vertentes mais conservadoras da Igreja Católica, ligadas ao governo militar, enfraquecendo assim, significativamente, sua atuação política. As equipes de trabalho anteriores foram desmanteladas e vários de seus coordenadores de orientação esquerdista foram não só demitidos, mas, pior que isso, presos e perseguidos. Era um tempo difícil, e muitos de seus amigos e companheiros de luta política encontravam-se escondidos, desaparecidos, silenciados, exilados, presos e/ou mortos.

Carlos e Maria Alice foram contratados pelo Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), que depois veio a se tornar o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

²⁹ Brandão (2007a) menciona que Maria Alice nasceu num aldeamento criado pela coroa portuguesa para abrigar à força alguns povos indígenas do estado de Goiás, aliás no mesmo tempo em que o viajante e escritor Saint-Hilaire passou por lá. Na época, o povoado recebia a alcunha de Aldeia de São José, e mais tarde foi batizado como Mossâmedes, cidade que foi cenário de importantes pesquisas de Brandão.

(INCRA), para trabalhar em Brasília, num distrito de colonização, projeto proposto pelos militares e destinado à implementação da reforma agrária. Dessa forma, mudaram-se para a capital do País e começaram a desenvolver seus trabalhos no Distrito de Colonização Alexandre Gusmão (DCGA), vivendo numa precária moradia improvisada. Ambos se dedicavam à educação comunitária e à alfabetização de camponeses conhecidos como “‘parceiros’, que recebiam glebas de terra do DCGA” (PEREIRA, B., 2017, p. 61). Concomitantemente, empenhavam-se num processo de impulsão do despertar da conscientização política entre esses camponeses, o que acabou chamando a atenção das lideranças militares repressoras, que passaram a persegui-los. Tratava-se de um tempo de palavras silenciadas e de ideias proibidas pelo simples fato de pensarem a justiça, a solidariedade e a liberdade.

Sobre essa passagem, Bernadeth Pereira (2017) diz que,

Por conta própria, Brandão e Maria Alice e alguns companheiros trataram de refletir com os “parceiros” o que estava por baixo de toda aquela ilusória proposta do governo militar. Notícias sobre aquela ação começaram então a correr no IBRA, e Brandão e seus companheiros passaram a ser perseguidos, inclusive pelo próprio diretor do projeto. (p. 61)

Brandão precisava encontrar uma alternativa mais segura. Foi quando o destino deu outra reviravolta e ele decidiu tornar-se professor universitário. Vestiu seu terno do casamento e dirigiu-se à Universidade de Brasília (UnB), onde não conhecia absolutamente ninguém, e lá se apresentou, solicitando uma entrevista de emprego. Munido de um *curriculum vitae*, conseguiu ser atendido e, felizmente, contratado, iniciando assim sua carreira de professor da disciplina Filosofia da Educação, na Faculdade de Educação da universidade, em agosto de 1967. Porém, nesse primeiro momento, ainda permaneceu vinculado a uma equipe flutuante de educação rural e ação comunitária atuante junto ao IBRA.

Em 1968, em pleno tempo de endurecimento da ditadura, Brandão mudou-se para Goiânia e ingressou na Universidade Federal de Goiás (UFG). Naquela época, os processos seletivos eram menos concorridos que hoje e o professor foi de pronto aprovado no concurso, pois era o único candidato, e dessa maneira começou, em março de 1968, a dar aulas de Psicologia Social na UFG. Em seguida, assumiu o desafio de ministrar as disciplinas Sociologia do Conhecimento e Psicologia e Comunicação Social, na mesma instituição. E, assim, desvinculou-se definitivamente do trabalho no MEB.

Uma vez desligado dos quadros de atuação política e educacional do MEB, Brandão não se afastou necessariamente da militância católica de esquerda e, nesse mesmo ano, vinculou-se aos trabalhos da Diocese de Goiás, regida pelo bispo Dom Tomás Balduino. Por dois anos

consecutivos, Brandão trabalhou na companhia de Dom Pedro Casaldáliga, de modo que sua militância ainda se encontrava, então, a pleno vapor.

Segundo atesta o militante:

[...] vivíamos um intenso trabalho de apoio a pequenos focos de resistência camponesa em vários recantos do Brasil. Vários deles haviam sido e estavam sendo criados ou apoiados pela Igreja Católica, também, pelo “movimento ecumênico” resultante da aproximação entre algumas igrejas cristãs. Participei dele intensamente desde o final dos anos 60. (BRANDÃO, 2007a, p. 43)

Além das duas universidades federais, UnB e UFG, Brandão tornou-se professor também, da Católica de Goiás, sendo, portanto, nessa época, professor em três universidades simultaneamente.

Sempre envolvido com a militância política, nos tempos de residência em Goiânia, seu pequeno apartamento, dividido apenas com Maria Alice, antes da chegada dos filhos, converteu-se muitas vezes em aparelho da Ação Popular. O casal hospedara companheiros de luta que, muitas vezes, os deixavam responsáveis por certas tarefas políticas a serem cumpridas. Dentre essas, em certa ocasião, foi solicitado a Brandão que traduzisse os escritos de Mao Tsé-Tung do espanhol para o português e os reproduzisse em mimeógrafo às escondidas para que depois pudessem ser distribuídos discretamente.

Ainda em 1968, ano de nascimento de seu filho mais velho, André, e enredado com as políticas de resistência ao regime civil-militar, participando ativamente de atos públicos, como assembleias e passeatas, Brandão foi chamado pelo reitor da UFG, Farnese Dias Maciel, juntamente com o seu irmão Elder Maciel e o padre Pereira, também professores na UFG, para comparecerem a uma reunião realizada a portas fechadas na reitoria, na qual o reitor os alertou acerca de suas situações de vulnerabilidade política, afirmando que eles estavam com a “cabeça a prêmio” e que a qualquer momento poderiam ser presos. Dessa forma, o reitor lhes concedeu licenças de um ano para que pudessem, assim, escapar da repressão. Elder Maciel mudou-se para a capital paulista para fazer doutorado na Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação de Florestan Fernandes, o padre Pereira foi para a França, e Brandão bandeou-se para o Rio de Janeiro, matriculando-se novamente na PUC-Rio, voltando a cursar psicologia para concluir o bacharelado. A esse respeito, expõe:

“Subversivos” maiores, antes ou depois de presos, exilavam-se fora do Brasil. Outros, menores, naquele tempo bastava que sumissem do mapa de seu estado natal ou de trabalho. Assim foi comigo. (BRANDÃO, 2010, p. 100)

Nesse meio tempo, a convite de pessoas amigas e ex-companheiros da JUC e do MEB, como Jether Ramalho e José Inácio Parente, Brandão, em 1969, vinculou-se aos trabalhos do Centro Evangélico de Informação (CEI), que posteriormente veio a se tornar o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), instituição cristã dividida entre católicos e protestantes, com orientação política de esquerda. O CEDI, por sua vez, estava vinculado a um movimento similar de maior envergadura, chamado Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e ao Instituto de Estudos da Religião (ISER). Essas quatro instituições de esquerda foram responsáveis por lançar algumas publicações pertinentes ao tema da educação popular e, dentre elas, houve, inclusive, o lançamento em espanhol do livro *Educación Popular y proceso de concientización* (BARRERO, 1974), escrito por Brandão, porém, contando com a assinatura fantasia de um companheiro do “movimento”, o teólogo uruguaio Julio Barrero.

Sobre sua trajetória próxima a essas entidades, o autor rememora:

Devo lembrar agora um curioso desdobramento deste programa latino-americano de viagens e de pequenos encontros e cursos. A pedido de algumas pessoas com quem nos encontrávamos aqui e ali, comecei a escrever pequenos artigos sobre nossos temas de teoria e prática. Em alguns lugares eles eram mimeografados e repartidos. Foi então que surgiu no CEDI a ideia de reunir os meus escritos de ocasião e formar do conjunto um pequeno livro. Recebi como “tarefa política”, escrever o livro. Retomei os meus escritos um a um. Reescrevia linha a linha e os submetia ao julgamento de Beatriz Costa, de Jether Pereira Ramalho e de Elter Maciel. Pronto e criteriosamente revisto o livro, em uma reunião de ISAL, em Montevideú, com gente do Brasil, da Argentina e do Uruguai, foi resolvido que ele seria publicado pela Editora Siglo XXI, de Buenos Aires, depois de traduzido. Em pleno “ano de fogo”, em 1970, chegou-se à conclusão de que um livro com aquele teor não deveria sair com o meu nome, pois eu poderia correr riscos no Brasil. Conversamos muito, até quando Julio Barrero, um teólogo-militante uruguaio foi escolhido para nominar o livro, que saiu como *Educación Popular y proceso de concientización*. Foi meu primeiro livro (fora um outro, de poesia), publicado em 1974, em espanhol, fora do Brasil e sem o meu nome. Depois do golpe militar na Argentina ele foi proibido e suas edições foram transferidas para o México. Depois, pela mesma editora, ele foi para a Espanha. Em espanhol, ele chegou a quinze edições. Há uma edição dele também em Portugal. Mais de dez anos mais tarde, já em “tempos de abertura”, a Editora Vozes o acolheu e eu apareci como tradutor de meu próprio livro. Anos mais tarde, uma nova edição saiu pela Editora Sulina e somente lá, pela primeira vez, a história real do livro foi contada. (Cadernos de campo)

Em nome do CEI, CEDI, ISAL e ISER, o professor Brandão participou de intensas jornadas de estudos ao redor do tema da educação popular e do método pedagógico de Paulo Freire, tanto no Brasil quanto em outros países da América Latina, em plena vigência da ditadura civil-militar. Sua articulação política nos tempos da repressão contribuiu para as

discussões em torno da pauta das liberdades democráticas.

Vale ressaltar que, os trabalhos desenvolvidos por Brandão na UFG, em Goiás Velho e na Diocese de Goiás, nas reuniões do CEI, do CEDI, do ISAL e do ISER, bem como nos treinamentos e nos cursos desenrolados na Argentina, no Chile, no Equador, na Costa Rica, no Peru e em outros países da América Latina, o rigor científico pautava os processos de produção e entrega de relatórios, redigidos minuciosamente a muitas mãos e com muitos palpites. No entanto, um certo ar de oficina pairava nesses encontros, nos quais os colaboradores sempre se posicionavam em círculo, e as ideias, por sua vez, eram compartilhadas circularmente. Era o fazer junto que importava, e o conhecimento era, portanto, construído de forma coletiva. Segundo Brandão,

Foram esses círculos de tarefa que a partir da Juventude Universitária Católica dão outra conotação, completamente diferente a tudo que eu estivera vivendo até então, que terão sido e seguem sendo, talvez, a face mais desejante, o lugar mais querido, o campo de sentidos mais marcado, mais rico em toda a minha vida. (informação verbal, 2020)

Nessa época, Brandão travou amizade com Rubem Alves, que veio a ser um dos seus grandes companheiros de vida e de trabalho. Atuando a partir do CEDI, Brandão prontificou-se a fazer diversas viagens por toda a América Latina, de forma clandestina, para atuar no sentido de igualmente semear ideias acerca da educação e da conscientização política popular. Chegou até mesmo a publicar um livro em espanhol que teve inúmeras edições em países de língua espanhola.

Depois de cerca de 25 anos de existência fecunda, o CEDI desdobrou-se, no final dos anos 1980, em instituições de militância e pesquisa, que seguiram cada qual seu próprio caminho. Já residente em São Paulo, Brandão permaneceu por algum tempo mais próximo de duas delas, cujos nomes são o próprio símbolo de suas principais motivações, o Instituto Socioambiental (ISA), responsável por ampliar uma antiga militância em favor das nações indígenas do Brasil para uma atuação ambientalista, e a ação educativa, oriunda da educação popular, que avançou em direção a agregar projetos de Educação de Jovens e Adultos (EJA).

Brandão enfrentou diversas situações contrastantes no que diz respeito à educação popular, que se alteravam de acordo com os quadros políticos em vigência no país. Segundo atesta o professor aos entrevistadores: “[...] atravessei o suicídio de Getúlio, a queda de Jango, a ditadura militar, as loucuras de Jânio, e agora esse Estado semi-ditatorial [...]” (FAGUNDES; BRAGA, 2018, p. 958)

Em 1970, nasceu Luciana, sua filha caçula. Nessa época, Brandão morava em Goiânia,

com a família e trabalhava na UnB, em Brasília. Foi quando ingressou no mestrado em Antropologia Social da UnB, sob a orientação de Roberto Cardoso de Oliveira, cuja pesquisa investigava o universo negro goiano. A dissertação, cujo título era *Peões, pretos e congos: trabalho de identidade em Goiás*, foi defendida em 1974. Conjuntamente a essa investigação, Brandão realizou várias outras pesquisas na área de cultura e religiosidade popular, destacando-se a observação acerca de rituais, festas e demais expressões do catolicismo popular, comumente desenvolvidas no mundo rural.

Conforme destaca Brandão (2010):

A partir de 1970 eu o vivi quase sempre como participante do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o CEDI. Estive vinculado a ele e a dioceses e Comunidades Eclesiais de Base e de “igrejas do evangelho” desde então até por mais de vinte e cinco anos. (p. 99 e 100)

Em 1975, Brandão ingressou no doutorado em Estudos da Religião do Departamento de Ciências Sociais da USP, sob a orientação de Duglas Teixeira Monteiro, que veio a falecer, posteriormente, num acidente de trânsito. O professor José de Souza Martins assumiu, então, a responsabilidade de orientá-lo. Ambos tiveram uma ótima relação de parceria e de trabalho, resultando na tese *Os deuses de Itapira*, defendida em 1979.

José de Souza Martins escreveu no prefácio do livro *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular* (2007c), originado da tese de doutorado, que Brandão “não é um pesquisador formal mais interessado em salvar a aparência de seriedade das ciências sociais, pois as ciências sociais somente são sérias quando comprometidas com o destino de seus personagens.” (MARTINS in BRANDÃO, 2007c, p. 17). Ressaltou, assim, seu esforço em empreender um trabalho de campo engajado e preocupado com as vidas reais de seus interlocutores, valorizando ainda o fato de que “Ele sempre está produzindo alguma coisa junto com as pessoas com quem convive.” (idem, ibidem)

No final desse mesmo ano de 1979, Paulo Freire regressou do exílio e fixou residência em Campinas, no estado de São Paulo, passando a lecionar na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na ocasião, ele e Brandão tornaram-se muito próximos e chegaram a fundar, juntamente com Mauricio Tratenberg e Moacir Gadotti, o Centro de Estudos Educação e Sociedade. Ademais, fizeram uma memorável viagem pela Nicarágua logo após a vitória dos sandinistas (Brandão, 1987). Nesse momento, o pesquisador torna-se professor do Departamento de Antropologia da Unicamp.

Em 1992, Brandão mudou-se para a Itália para cursar o pós-doutorado na Universidade

de Perugia, passou dois meses na Úmbria, em Assis, e depois transferiu-se para Santiago de Compostela, na Espanha, onde, igualmente, viveu entre camponeses nas aldeias da Galícia. Tal pesquisa resultou no livro *Aldeas - escritos e imagens da Galicia tradicional: Santa María de Nos-Brións* (2003a).

Esses foram fecundos anos de docência em programas de graduação e de pós-graduação no Brasil e no exterior. Mesmo depois de aposentado da Unicamp, Brandão não deixou a sala de aula. Continuou lecionando e chegou a atuar em cinco distintas universidades brasileiras: a USP, a Universidade de Uberaba (Uniube), a UFG, a Universidade Federal de Uberlândia (UFU), onde colaborou como professor especial do Departamento de Geografia, contando com uma bolsa sênior de trabalho, além da Universidade Federal de Alfenas (Unifal), e da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), onde desenvolveu belíssimos trabalhos com os alunos, realizando viagens pelo leito do rio São Francisco, numa expedição memorável. Como relembra o professor,

Entre UFU e UNIMONTES, vivemos quatro ou cinco projetos coletivos de pesquisas ao longo de uns 10 anos. Talvez tenha sido a experiência de maior concentração coletiva de estudos sobre o Norte de Minas Gerais, entre as beiras do São Francisco e os "Sertões Roseanos". Fora as várias dissertações e teses, eu me lembro haveremos computado em certa feita mais de 60 relatórios de pesquisas de campo. E publicamos, fora inúmeros artigos em revistas, cinco livros: *Etnocartografias do Rio São Francisco; Cerrado, Sertão e Gerais; Beira vida, Beira rio; Viver em ilhas*. E ainda o *Vozes do Rio*, preparado pela Fernanda Amaro. Terei esquecido algum? (E-mail enviado por Brandão à autora e a outros alunos em 1 abr. 2020)

O professor Brandão se destaca no cenário universitário nacional e internacional, tendo feito dois pós-doutorados, um na Itália, na Universidade de Perugia, e outro na Espanha, na Universidade de São Thiago de Compostela. Em função de sua extensa trajetória acadêmica, que já ultrapassa mais de sessenta anos dedicados aos estudos, à docência e à pesquisa, seu esforço foi reconhecido diversas vezes através de títulos concedidos, como quando, em 2015, recebeu a qualificação de Professor Emérito³⁰ de Antropologia Social da Unicamp, além de outros inúmeros títulos, como o de Comendador da Ordem do Mérito Científico do Ministério de Ciência e Tecnologia, o de Doutor Honoris Causa da UFG, o de Professor Emérito da UFU e o de Doutor Honoris Causa da Universidad Nacional de Lujan, na Argentina, entre outros títulos. Foi também considerado Fellow do St. Edmund's College, da Universidade de

³⁰ O título de Professor Emérito é concedido aos professores aposentados que se notabilizaram por suas pesquisas e por suas práticas docentes, bem como pelas contribuições a projetos de extensão universitária.

Cambridge, na Inglaterra.

Brandão dedica³¹ seus dias a viajar pelo Brasil e pelo mundo, ministrando palestras, aulas inaugurais, conferências, participando de bancas de defesa de teses e dissertações, podemos dizer que ele não tem nenhum dia igual ao outro. Numa dessas viagens, sofreu um segundo grave acidente, dessa vez de trânsito, num trajeto de rodovia entre Uberaba e Ituiutaba, em Minas Gerais, no ano de 2003, quando foi levado às pressas para o Hospital da UFU. Anos depois, voltou à mesma universidade, mas dessa vez, na condição de professor no Programa de Pós-Graduação em Geografia.

O casal Brandão e Maria Alice tem dois netos e uma neta. Pedro, o mais velho, filho de André, e Pablo e Iara, filhos de Luciana, a caçula. Todos extremamente carismáticos, sensíveis, criativos e inteligentes, tanto quanto seu avô.

As memórias familiares relatadas por Brandão envolvem sempre a presença forte e constante de mulheres que fizeram diferença em sua vida. A extraordinária longevidade de sua mãe, que faleceu recentemente, com mais de cem anos, é um grande exemplo disso. Essas mulheres comandam seu elo familiar, como a doce e forte Maria Alice, sua esposa, suas irmãs Sônia e Eny, sua filha Luciana, sua neta Iara. Em outra esfera, as tantas orientandas, amigas e professoras, parceiras de trabalho. Brandão nunca se esquivou de tomá-las como colaboradoras em suas pesquisas, conferindo respeito à condição feminina e abrindo espaço para suas inserções nos espaços acadêmicos. Numa sociedade estruturalmente machista, essa é uma atitude digna de menção.

Outro fator imprescindível de ser comentado é o fato de que Brandão é proprietário do sítio Rosa dos Ventos, localizado no Vale da Pedra Branca, no distrito rural de Pocinhos do Rio Verde, pertencente ao município mineiro de Caldas. O espaço funciona como uma casa de acolhida para artistas, artesãos, intelectuais, educadores, camponeses das roças vizinhas, ativistas ligados aos movimentos sociais, à agroecologia e à bioconstrução, viajantes, estrangeiros, terapeutas, indígenas, entre outros, de todas as gerações e de todos os estados brasileiros e outros cantos do mundo, que encontram na calmaria do verde vivo da mata, no frescor das cachoeiras e na convivência abrasadora com aqueles que se tornaram amigos, um refúgio pouco convencional para ser e estar afetivamente no mundo. Devemos essa iniciativa louvável, a Brandão.

³¹ Lembrando que este capítulo foi escrito antes da pandemia por Covid19 e agora as viagens foram substituídas por conferências virtuais.

2.1.2 Sobre sua relação com a natureza

Gostaria de comentar uma curiosidade acerca do Brandão, capaz de expressar transversalmente a sua cosmovisão. Ele é declaradamente vegetariano, embora, não saiba precisar desde quando, pois, segundo ele, fez a transição gradualmente na vida adulta, ainda que, desde a infância já apresentasse certa inclinação ao vegetarianismo. Isso se revela nas entrelinhas dessa passagem de suas memórias, em que ele descreve sua indignação de menino frente à morte de galinhas no quintal de seu avô. Em suas palavras:

No quintal do Vovô Sinhô havia um galinheiro. E a morte cruel de galinhas em manhãs de sábado, a poder de faca e muito sangue, foi o meu primeiro encontro com a maldade humana. Foi ela quem desenhou para sempre em minha memória as primeiras cenas cruéis de gestos do mal que nunca mais consegui apagar. (BRANDÃO, 2007a, p. 15)

O sítio Rosa dos Ventos, aliás, tem por filosofia o não consumo de carne, mas, como em todos os aspectos de sua vida, o professor acredita que tal posição não deve incidir em imposição, sendo, portanto, uma escolha que deve ser livre. E para aqueles que não conseguem, ou simplesmente não querem lançar-se nesse desafio de renunciarem ao consumo da exploração animal pelo tempo em que estiverem hospedados no sítio, existe a possibilidade de utilização de uma outra cozinha destinada ao preparo de carnes. Isso demonstra sua visão inclusiva e democrática das coisas, bem como sua postura não radical.

Ele conta, inclusive, que em determinada situação, na qual se via envolvido em um trabalho de campo pautado pela pesquisa participante, foi visitar uma senhora na zona rural e, chegando lá, percebeu que ela o esperava com uma galinha caipira morta, depenada e temperada, isto é, especialmente preparada para ser servida a ele durante o almoço. Tratava-se de uma senhorinha simples, numa casa de taipa, que havia lhe destinado o que ela tinha de melhor segundo sua concepção. Nesse caso, o professor não podia fazer desfeita, como se entenderia por aquelas bandas, e, sendo assim, abriu uma exceção e ingeriu a iguaria. Aquela galinha criada com toda a dedicação, num cercado separado, por aquela senhora do sertão, merecia o sacrifício de sua deglutição, pois seria injúria não comer aquela refeição com ela. Para ele, a partir de sua visão de antropólogo, tratava-se de uma galinha diferente, imantada de poder simbólico; não era um frango de granja qualquer, criado em escala industrial tal qual mercadoria; era uma galinha especial, que valia, portanto, o sacrifício. Tal passagem demonstra o quão importante é a sensibilidade para um pesquisador em contexto de pesquisa. Caso ele tivesse se recusado a ingerir aquela galinha, a ele seria recusado, igualmente, todo aquele campo

de inserção e universo de significação que a ele se abriram, justamente pelo fato de aceitado comê-la. A partir do momento em que ele compartilhou a refeição com sua interlocutora, ele se tornou um equivalente, alguém que é capaz de compartilhar suas realidades, alguém que ultrapassou a barreira do estranhamento e foi reconhecido e acolhido. A exceção aberta nessa ocasião particular denota o que considero ser uma importante qualidade para um pesquisador em campo de observação participante: a capacidade de adequar-se, de misturar-se, para que assim, a sua presença possa ser espontaneamente aceita e naturalizada. Isso conseqüentemente lhe possibilita captar nuances que uma abordagem distanciada não conseguiria alcançar.

Sobre sua condição de vegetariano e amante incondicional da natureza, certa feita Rubem Alves (2006) declarou:

Coisas que ele faz me são incompreensíveis. Estava ele um dia trabalhando no seu jardim quando enfiou a mão debaixo de uma pedra para movê-la. Mas a pedra era morada de um escorpião. O escorpião defendeu-se. Aplicou-lhe o ferrão venenoso. Com a mão em brasa ele recolocou a pedra no lugar, pediu perdão ao escorpião por haver invadido a sua casa e foi curtir a dor em outro lugar. Proceda da mesma maneira se por acaso, encontrar uma cobra atravessando a estrada. É vegetariano rigoroso, não sei se por razões dietéticas ou de amar os bichos. (p. 4)

Sendo assim, qualquer tentativa de traçar uma narrativa biográfica acerca do professor Brandão sem mencionar sua estreita relação com os elementos da natureza poderia ser considerada incompleta. Haja vista que os cenários naturais sempre permearam afetivamente seu cotidiano e sempre influenciaram diretamente em seus processos de tomada de decisão, fossem ligados à vida pessoal ou profissional. Sempre foi à beira-mar ou em meio a uma densa floresta subtropical cravada no alto de uma montanha que o ambientalista nato se sentiu mais pleno e feliz. E sempre é importante falar sobre felicidade. Conforme atesta:

Até onde tenho lembranças minhas-de-mim-mesmo, as melhores cenas, as mais nítidas e as dos momentos mais felizes da minha vida, sempre me pareceram revestidas de imagens de natureza. (BRANDÃO, 2007a, p. 10)

O professor, aliás, lamenta o fato de não existirem espaços no currículo Lattes para mencionar os feitos marcantes vividos em momentos precedentes ao ingresso na carreira universitária. Tal como o próprio Brandão (2007a) já expôs:

Por que é que não inventaram ainda um “currículo lattes” onde houvesse lugares adequados e visíveis para se enumerar tais façanhas de uma “biografia natural”, que deveriam ser lembrados e escritos como verdadeiros grandes

feitos da vida, pelo menos até você entrar na universidade e começar a valer pelos artigos que escreve e publica? (p. 16)

2.1.3 Sobre sua relação com o mar

Amei o mar
 Foi quando era menino
 e molhava os pés na água e era anjo,
 e voava sobre Copacabana
 carregando uma estrela em cada asa.
 Gostava de andar pelas areias
 ali onde a onda se termina
 e desenha na praia o meu destino.
 O mar não era mau nem inimigo
 e morrer nele era morar em outra casa.
 E agora, longe quando eu vou
 por caminhos onde há vales e veredas
 é o mar que amei quem vai comigo.
 (BRANDÃO, 2020, p. 95)

Como sugere o poema em epígrafe³², o autor parece se mover em face de uma imagem que rememora afetivamente a sua relação com o mar. A infância de Brandão foi marcada pelas inúmeras idas à praia, pois, muito antes de aprender a andar, sua mãe, tias e avós o levavam, juntamente com seus primos e primas, para molhar os pés nas ondas e brincar nas areias. Tais momentos deixaram lembranças indelévels em seu imaginário ontológico. Conforme relata: “Quase aprendi a andar e a nadar ao mesmo tempo.” (BRANDÃO, 2007, p. 14)

Brandão (2007) conta que, quando menino, para chegar à praia, precisava apenas descer uma escadaria próxima ao Edifício Suzano, levando da Ladeira General Barbosa Lima até a Avenida Nossa Senhora de Copacabana, a qual atravessava para, finalmente, chegar à beira-mar. O notável aventureiro mencionou, em entrevista, a emoção que era descer a arrebentação em uma tábua de madeira usada para pegar ondas, à semelhança da atual prancha de body-board.

Brandão aprendeu com os mistérios do mar, com os movimentos pautados pela maré, com suas oscilações sinestésicas e sinais de aviso. Tal como conta, ele se lembra

[...] de haver aprendido bastante com as moções do mar. Paulo Freire gostava de falar e de escrever que além de aprender a “ler palavras” devemos – com elas ou mesmo antes delas – aprender a “ler o mundo”. Acho que sabendo ou

³² Esse poema, “Primeiro”, é componente de uma trinca chamada “Três poemas de amor ao mar”, incluída no ebook “Ontem Agora ou Nunca - poemas e perguntas sobre tudo e nada”, publicado através de uma plataforma online denominada pelo autor como LIVRO LIVRE e pertencente a seu site A partilha da vida. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/>. Acesso em: 26 jul. 2020).

não disso, todos nós passamos boa parte de nossas vidas “lendo o mundo” e aprendendo com ele. Claro, boa parte do que aprendemos “sobre o mundo e a vida” de um modo ou de outro nos foi ensinado com as palavras e os gestos de um pai, de uma professora, de um amigo mais velho, e, em meu caso, também de um chefe de escoteiros, ou de um guia de escaladas. Mas há lições de vida que nos chegam diretamente do mundo tal como o vivemos e tal como nos abrimos a ouvi-lo. Tudo aquilo em que indígenas e camponeses são mestres e, nós, toscos e ruidosos aprendizes. Aprendi a ler e a decifrar alguns de seus segredos, pelo menos os de beira-mar. (Cadernos de campo)

Em entrevista, Brandão (2020) discorre sobre sua relação com o mar:

Vivi na beira do mar longos anos de minha vida carioca. E hoje, mesmo morando bem longe dele, tenho para com as praias e ondas uma intimidade amorosa semelhante à dos amantes que se separam sem nunca deixar de se amar. (informação verbal, 2020)

Amante também das árvores, dos bichos, das águas, das pedras e dos matos, o menino do Rio encontrou, na rusticidade da vida simples dos sertões de dentro do Brasil, condições favoráveis para dar vazão a seu apego afetivo pela natureza, unindo, assim, o útil ao agradável em seu ofício de antropólogo. Através das incursões a campo etnográfico, o pesquisador pôde atuar num espaço muito estimado e altamente valorizado por ele, desde suas primeiras experiências excursionistas junto ao grupo de escoteiros, ou na companhia de seus primos no sítio Suzano, em Itatiaia, durante a infância, ou, mais à frente, junto aos grupos de escalada dos quais participou. Segundo revela: “[...] o sonho de ‘viver no campo’ me tomou pela vida inteira até hoje, até agora.” (BRANDÃO, 2007, p. 28)

A partir do final de sua vida escolar, o estudante resolveu aprender a escalar montanhas, pois mesmo tendo sido impedido de ser piloto, não precisava, necessariamente, ficar longe das alturas. O destemido jovem ingressou, assim, no Clube Excursionista, no qual fez o curso de Guia Excursionista (1958), a exemplo de seu pai, que havia se filiado a esse grupo anteriormente. Em seguida, integrou-se a outro grupo, o Centro Excursionista Rio de Janeiro (CERJ), dedicado, sobretudo, à escalada de montanhas, aventurando-se pela Pedra da Gávea, o Morro Dois Irmãos e o Pão de Açúcar. Por fim, concluiu outro curso, ainda mais difícil e comprometido, o de guia escalador.

Foi em janeiro de 1958, na companhia do amigo Otávio, que Brandão fez sua primeira escalada - o “batismo” ocorreu no Pico das Agulhas Negras³³, com 2.790,94 m de altitude. Os dois amigos subiram no lombo de burros cerca de vinte quilômetros entre o sítio Suzano e o

³³ O Pico das Agulhas Negras é o ponto culminante do Rio de Janeiro, o terceiro de Minas Gerais e o quinto do Brasil.

Abrigo Macena, em pleno Planalto do Itatiaia, e em dois dias escalaram tanto o Agulhas Negras como o Pico Prateleiras.

Não raro, o jovem aventureiro passava dias inteiros pendurado em cordadas realizadas no Pão de Açúcar, na Pedra da Gávea, no Morro do Cantagalo, no do Irmão Maior, e em outros picos da cidade ou até mesmo de Itatiaia e de Teresópolis, localizada na região serrana do Rio de Janeiro. Chegou, inclusive, a liderar pequenos grupos de aprendizes, como se pode confirmar nos pequenos anúncios que saíram no jornal *Correio da Manhã* em 1960, um deles datado do dia 8 de janeiro, onde se lê: “‘Pedra da Gávea’ - De hoje até domingo: Acampamento na Pedra da Gávea, direção de Carlos Rodrigues Brandão e Alfredo Heniger. Informações: Rua Marquês de S. Vicente: 209”. Outro recorte, do dia 15 de janeiro, informava: “‘Pedra da Gávea’ - Quarta-feira passada: - Chaminé do Prego (Morro do Cantagalo) - direção de Carlos Rodrigues Brandão. Informações: Rua Marquês de S. Vicente, nº 209, casa IV (Gávea)”. E ainda, do dia 26 de agosto: “‘Rio de Janeiro’ - Domingo, Chaminé ‘Ivo Pereira’, com o guia Carlos Rodrigues Brandão, e Cabeça de Índio (Corcovado), com o guia Gustavo Montenegro”; e do dia 2 de setembro: “Programa de Excursões - Rio de Janeiro - Domingo, Agulhinha do Inhangá, com o guia Carlos Rodrigues Brandão.”

Toda essa íntima experiência estabelecida com a natureza desde a sua mais tenra idade foi aos poucos ultrapassando o âmbito exclusivo da contemplação romântica, pois o jovem foi aprendendo a conviver com os seres e cenários da natureza de uma maneira um pouco mais comprometida.

Seu modo de interagir com o mundo natural não era apenas visual, de maneira afastada, mas era também próximo e sinestesticamente experimentado. Para ele, que era capaz de sentir e deslumbrar-se com o movimento das marés, o sopro dos ventos, a chegada da chuva, a presença da neblina, o movimento migratório dos pássaros ou das formigas³⁴ de correição, a fluidez dos rios e riachos, tudo passou a ser pleno de sentido e significado.

³⁴ A respeito do tema formigas, uma das disciplinas que Brandão ministrava, “Memória Social e Religiosidade Popular”, incluía encontros que se estendiam para além do campus universitário e, em 2011, um desses encontros foi sediado em minha residência de Uberlândia, onde assistimos e comentamos juntos o filme do diretor alemão Werner Herzog *Onde sonham as formigas verdes* (*Wo die grünen Ameisen träumen*, 1984). A história se passa na Austrália, no período pós-colonização inglesa, e aborda questões que envolvem tensões culturais e políticas relacionadas à disputa de terras. O tema central do filme é o plano da empresa de mineração Ayers de fazer pesquisas geológicas e eventualmente explorar os recursos de um lugar tido como sagrado pelos aborígenes. (ABRAÃO; GARCIA; KREMER; STRESSER, 2015)

As escaladas diante do oceano Atlântico articulam memórias afetivas que definem ontologicamente o ser Brandão, entre o mar e a montanha, onde viveu, segundo ele, as suas mais significativas glórias. Conforme declara:

Nunca vivi êxtase algum em minhas meditações solitárias e acho que nunca vou alcançar Nirvana algum, pelo menos aqui e por agora. Mas acho que em algumas manhãs de maio ou tardes de julho terei chegado perto dele, sentado no cume de alguma montanha, tomando a água boa de um cantil e estendendo entre os silêncios dos companheiros, os olhos do corpo e os da alma a lonjuras de uma beleza infinita. Lonjuras, no entanto, feitas da matéria e da energia de um mundo real e palpável, aquele onde eu vivo. Um mundo de natureza que anos mais tarde algumas pessoas sábias e queridas segredaram a mim que poderia ser chamado também de “meio ambiente”. (BRANDÃO, 2007a, p. 37)

Segundo expõe, as equipes de escalada das quais participou sempre se organizavam em pequenos grupos, em sua maioria compostas por homens que, atados uns aos outros por uma corda amarrada na cintura de cada um deles, a partir do guia, subiam a uma distância de mais ou menos dois a três metros uns dos outros. A cordada os unia no mesmo destino de perigo e de risco que era a escalada em montanhas, mas também os aproximava no sentido da camaradagem propiciada, uma vez que era preciso estabelecer relações de confiança. Segundo Brandão,

Na cordada, o que nos atava era bem mais do que uma corda de sisal. Era o estarmos uns unidos aos outros de tal maneira que em cada gesto – a cada “lance”, como chamávamos o vencer cada passagem da escalada – cada um de nós dependia dos outros e todos os da cordada dependiam do desempenho pessoal de cada um. Um pequeno erro proposital de verbos e sujeitos bem traduzia isto. Ao dizer de vez em quando a outras pessoas o que nós havíamos feito na manhã de domingo, brincávamos de responder: “eu fomos escalar”. Pois mesmo quando se tratava de dizer o que “eu” fui fazer, quem “foi lá” era sempre um nós. (BRANDÃO, 2007a, p. 36)

A noção de camaradagem que nesse momento se expressava foi muitas vezes incorporada a outros contextos de solidariedade e de partilha, como os da luta política junto aos movimentos sociais reivindicadores de transformações libertadoras no que tange, sobretudo, à cultura e à educação popular.

Dentre as experiências mais memoráveis se encontra a conquista do paredão denominado por ele como Baden Powell, localizado na face frontal do Irmão Maior, no Leblon. Essa sim, segundo Brandão (2007a), foi a conquista de um verdadeiro paredão, através de uma escalada que acabou sendo classificada como de quarto grau superior. De acordo com suas

palavras:

[...] participei de uma equipe que depois de oito fins de semana, subindo palmo a palmo a face da frente do Irmão Maior do Leblon, conquistou um paredão que em memória dos meus primeiros tempos forcei a equipe a chamar de Baden Powel. (p. 34 e 35)

Tal feito foi reportado pelo jornal *Correio da Manhã* (30 out. 1960), onde se lê:

‘Baden Powell’ no Irmão Maior do Leblon - Por iniciativa do Clube Técnico Excursionista Rio de Janeiro, os “largatixas” Moacyr Mellemont Filho, Guiuseppe Pellegrini, Guilherme Ribeiro de Menezes Haral Friderich, Waldemar Ferreira Guimarães, Sérgio Souza Bahia e Carlos Rodrigues Brandão participaram dos primeiros “assaltos” ao Irmão Maior do Leblon, para a conquista do Paredão Baden Powell. O Paredão tem aproximadamente 200 metros e está situado nas proximidades da Chaminé ‘Ivo Pereira’. Os trabalhos foram iniciados no penúltimo domingo. Diversas conquistas estão previstas, no mesmo conjunto - Irmão Maior e Menor do Leblon - pelo Rio de Janeiro.

Para Brandão, a escalada de montanhas pode ser encarada como uma metáfora da experiência da máxima cooperação, pois nela ninguém venciam ninguém, já que todos dependiam uns dos outros, não havendo competição, os escaladores desafiavam-se somente a si mesmos. Essa lógica o professor transpôs para outros contextos de vida e trabalho, rechaçando sempre qualquer tipo de competitividade e individualismos e, em detrimento disso, valorizando a coletividade, a construção conjunta, a partilha, a solidariedade, numa atitude despojada de vaidades e de imposições narcisistas do ego.

Empreguei aqui um recorte temporal que buscou privilegiar sua história de vida, conferindo ênfase nos períodos que antecedem a publicação de seus primeiros manuscritos e livros, de forma que outras passagens biográficas ligadas à sua formação intelectual, a sua militância nos movimentos de cultura e educação popular vinculados à esquerda católica, a sua experiência docente e de pesquisa serão tratados mais adiante.

As experiências de vida são fruto das interações corriqueiras dos indivíduos com a cultura e a sociedade, o que, inevitavelmente, aponta para a construção de suas respectivas cosmovisões. No caso específico dos antropólogos que vão a campo desenvolver suas pesquisas, o *modus operandi* de investigação envolve questões que se verificam igualmente no âmbito particular, porquanto toda investigação científica passa, inevitavelmente, por uma esfera subjetiva de interpretação, o que implica o crivo e a construção particular do próprio pesquisador que desenvolve a pesquisa. Nesse sentido, sua “vida improdutiva”, ou seja, o resultado da equação do escritor menos a sua obra, conforme coloca Barthes (2003), é capaz de

refletir na sua forma de ir a campo, de entrevistar, de escrever e de apresentar os resultados de suas pesquisas. De certa forma, as experiências de pesquisa ligam-se às experiências particulares de vida, ou seja, seu trabalho influencia sua vida na mesma medida em que a sua vida influencia o seu trabalho. Nesse sentido, vida e obra aparecem sobrepostas e intrinsecamente ligadas como num grande palimpsesto.

Mas o que de fato esse Caipira de Copacabana nos conta sobre esse mundo ainda tão pouco explorado dos confins do Brasil? De onde vem sua predileção pelos contextos populares? A que desejos particulares ele responde durante o agenciamento de suas pesquisas? Para responder a essas questões foi preciso esboçar esta breve tentativa de entender quem é esse sujeito vivente e pensante por detrás da pesquisa e a quem pertence essa voz e essa visão de mundo que perpassa a abordagem científica.

Tanto em sua vida pessoal quanto em sua carreira profissional, Brandão demonstra claros padrões de humanismo, sempre conferindo voz àqueles que as mantiveram caladas por restrições impositivas, procurando interpretar com respeito e sensibilidade as significações simbólicas expressas através das dinâmicas socioculturais desses sujeitos. O trabalho de Brandão revela também sua militância e seu engajamento social, político e cultural em temas latentes da nossa sociedade, e que, por sua vez, demandaram e continuam demandando atenção. Sua dedicação ao universo da educação e da cultura popular são exemplos dessa luta travada durante toda uma vida.

A tentativa de elaborar uma biografia, contando o que alguém viveu, aprendeu, por onde esteve, o que sentiu, como se formou, o que criou, impõe a necessidade de se fazer uma bricolagem aparentemente arbitrária, na qual diversos tempos e espaços se agregam no intuito de traduzir os aspectos mais significativos relativos às memórias mais marcantes.

Elenquei, portanto, experiências capazes de exprimir a essência do Brandão de antes e de agora, porque essas vivências continuam permeando suas múltiplas formas de ser e de estar no mundo.

2.2 PROCESSO DE FORMAÇÃO INTELECTUAL

Não há entrada já aberta para a ciência e só aqueles que não temem a fadiga de galgar suas escarpas abruptas é que têm chance de chegar a seus sismos luminosos. (MARX, 1983, p. 23)

Busco aqui dedicar especial atenção à elaboração de uma breve retrospectiva acerca dos

caminhos encontrados por Carlos Rodrigues Brandão para o desenvolvimento de sua linha pessoal de pesquisa. Para tanto, apresento e discuto alguns aspectos e situações que considero relevantes acerca da sua trajetória de formação intelectual, bem como busco abranger parte do cabedal teórico responsável por influenciá-lo diretamente na construção de seu pensamento.

Interessa-me, dessa forma, recompor a trama de coordenadas biográficas, históricas e socioculturais responsáveis por levar o pesquisador a fazer as escolhas epistemológicas que fez, sobretudo no decurso de suas primeiras pesquisas científicas. Importou, assim, identificar quais foram os principais autores, metodologias e categorias epistemológicas que o influenciaram durante o processo de construção de sua abordagem científica, além de estabelecer quais foram as redes profissionais com as quais se envolveu ao longo de sua jornada como estudante e pesquisador universitário.

O intuito da minha observação analítica é alcançar e abalizar a tessitura de saberes, sentidos e significados construídos por meio das sensibilidades e das sociabilidades com que Brandão se envolveu no decorrer de seu processo de formação intelectual, buscando compreender como ideias, visões e afetos com que percebeu o mundo naquele momento foram capazes de pautar seus interesses investigativos por toda uma vida. Portanto, ao esclarecer uma trajetória intelectual, que se relaciona com a trajetória epistemológica da própria disciplina antropológica no Brasil, será possível apurar de que maneira as estratégias metodológicas de pesquisa acionadas por Brandão dialogavam com as tendências de sua geração.

Com esse intuito, situo suas contribuições teóricas, partindo de um recorte temporal que se inicia com a consolidação da antropologia enquanto disciplina autônoma e institucionalizada no país, processo que teve início nos anos 1960, mas que se desenvolveu melhor ao longo das décadas de 1970 e 1980, envolvendo substancialmente quatro universidades brasileiras, a USP, a Unicamp, o Museu Nacional e a UnB. Uma parte significativa desse corpo de pesquisadores pioneiros envolvidos demonstrou forte interesse em abordar temas ligados ao universo da cultura e da religião popular brasileira.

Desse modo, a partir do dimensionamento dos dados biográficos de Brandão, em consonância com a revisita a sua produção bibliográfica, procedo a um recorte temporal e temático específico, que envolve especialmente seus trabalhos inaugurais, realizados entre as décadas de 1960 e 1980 e pertinentes exclusivamente à área de abrangência da antropologia da religião. Nesse contexto, procuro analisar quais foram as principais linhas éticas e políticas que permearam seu trabalho, fornecendo os principais contornos epistemológicos de sua formação como intelectual, num período que vai desde sua entrada na vida universitária e se estende até a publicação de suas primeiras pesquisas, manuscritos e livros, ainda na condição de estudante.

Para tanto, dividi este tópico em dois pontos de discussão, quais sejam, a trajetória universitária e o engajamento nos movimentos sociais da esquerda católica militante; e o dimensionamento de conceitos e chaves de interpretação teóricas com os quais o pesquisador se deparou durante o seu processo de formação intelectual e que acabaram por balizar seus métodos investigativos, particularmente aqueles desenvolvidos inicialmente.

2.2.1 Trajetória universitária e engajamento nos movimentos sociais da esquerda católica

Apresento a seguir uma breve contextualização da cena pessoal, histórica, política, filosófica e cultural que permeou a formação intelectual do professor Brandão, influenciando diretamente na determinação de suas escolhas epistemológicas e metodológicas, definindo, portanto, sua opção por trabalhar com os setores marginalizados da sociedade brasileira através da educação popular.

Com aproximadamente vinte anos de idade, Brandão se tornou calouro no curso de filosofia da PUC-Rio. Pouco tempo depois, no entanto, decidiu se transferir para o curso de psicologia, na mesma instituição. Uma vez aluno do curso de psicologia, logo se afinou com a perspectiva da psicologia social, aprofundando seus estudos na linha de pesquisa “Cultura e personalidade”, localizada na fronteira entre a antropologia e a psicologia. Nesses tempos, chegou a trabalhar no Instituto de Psicologia Aplicada da PUC-Rio, antes de dispensar maior atenção à militância política ligada à área da cultura e da educação popular.

Naqueles tempos, as dependências da PUC-Rio estavam permeadas por uma atmosfera justamente no *campus* dessa instituição que o recém-chegado aluno conheceu outros jovens universitários que, como ele, ansiavam por mudar o mundo, buscando ser eles mesmos os vetores dessas transformações, que aspiravam ver implementadas na sociedade. Colocavam-se, desse modo, o desafio de botar em prática as ideologias veiculadas nos cursos e nos encontros de formação política promovidos pela universidade, cuja radicalidade e ativismo pautavam sua tônica de ação.

Os estudos e debates travados no *campus* universitário conduziram o estudante à percepção da realidade social, cultural, histórica e política do Brasil, que se apresentava terminantemente desigual e excludente. Isso o levou a compreender a dimensão que seu presumível papel, enquanto intelectual privilegiado, assumia na sociedade, e como, através de um comprometimento engajado, ele seria capaz de atuar nas comunidades de base, tendo em vista promover mudanças significativas que, por sua vez, pudessem se refletir na sociedade

como um todo. Esse discernimento o conduziu, destarte, a atender a esses anseios por transformações e a envolver-se com o movimento estudantil militante, participando dedicadamente das ações da JUC e, na sequência, em 1964, nas iniciativas do MEB³⁵. A antropóloga Christina Rezende Rubim (1996) escreveu sobre essa passagem da vida de Brandão:

Em 1964 ingressou no Movimento de Educação de Base e transformou-se desde então num profissional engajado. Essa experiência levou Brandão a sua primeira pesquisa de campo, conhecendo então segundo ele, a verdadeira realidade do povo brasileiro fora do circuito Rio São Paulo: fez estágio como educador popular em Garanhuns, Pernambuco. (p. 296)

Os integrantes do MEB reconheciam-se como “militantes de cultura e educação popular” e organizavam-se como movimentos sociais, sempre com o foco voltado ao fomento da conscientização histórica e política das massas camponesas e proletárias.

A partir desse momento, definitivamente, política, educação, campesinato e cultura se cruzaram nos cenários de significação afetiva da vida e do trabalho de Brandão. Tratava-se da mobilização de uma política de caráter pragmático, cuja intervenção nas dimensões da cultura e da educação populares era fundamentalmente embasada em estudos pautados por ideais libertários de inspiração marxista. Dessa maneira, o engajamento prático no campo educacional era também largamente acompanhado por estudos e leituras metódicas, evidenciando, assim, uma perspectiva simultaneamente dialética e fenomenológica, na qual, ao passo que se estabelecia uma educação dialógica e crítica, concomitantemente se assumia um compromisso com a luta em prol de transformações sociais consideradas por ele imprescindíveis.

O papel dos integrantes do MEB nas lutas pela implementação do projeto de alfabetização de adultos elaborado por Paulo Freire junto às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) espalhadas pelos interiores do país, especialmente no Nordeste, foi de extrema importância, pois, se foi Paulo Freire quem elaborou o método pedagógico, foram os agentes de cultura e de educação, entre animadores e coordenadores, que o difundiram e o colocaram em prática. Foram eles que lidaram com os erros e com os acertos das vias de fato da execução desse projeto. Ao se disporem a aplicar e a vivenciar o método da “palavra-geradora” no dia a dia das comunidades, esses educadores inspiraram o próprio Paulo Freire para a produção de seu célebre livro, *Pedagogia do oprimido* (2019). Haja vista que o livro é originado, exatamente, dessas primeiras experiências educacionais desenvolvidas pelos agentes do MEB

³⁵ Movimento este que era legitimado e incentivado pela cooperação entre a Igreja e o Estado.

nas CEBs. É em função do caráter inclusivo, horizontal e dialógico da construção do pensamento contido neste livro que um trio de pesquisadores (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018) afirma:

Nesse sentido, a Pedagogia do Oprimido é uma obra coletiva. Não é mais um escrito só de Freire, mas um pensamento que se corporifica no processo histórico dos povos oprimidos em suas lutas de libertação. (p. 21)

Segundo Brandão (2018d), mais do que um método de alfabetização de adultos, Paulo Freire elaborou todo um sistema de ensino, que começaria na escola fundamental, mas que despontaria na criação de uma universidade popular, de forma que a alfabetização seria considerada apenas uma etapa dentro desse projeto mais amplo de educação. É durante o processo de alfabetização que o processo da tematização se desenrola, promovendo uma tomada de consciência do significado de cada palavra e de sua utilidade a partir da realidade sociocultural do educando.

Paulo Freire (2001) assim descreve o direcionamento de seu empenho pedagógico:

Acredito que seja nosso dever criar meios de compreensão de realidades políticas históricas que deem origem a possibilidades de mudanças. Penso que seja nosso papel desenvolver métodos de trabalho que permitam aos oprimidos(as), pouco a pouco, revelarem sua própria realidade. (p. 35)

Esses estudantes, engajados na efetivação de uma “práxis” educativa, adotavam métodos de alfabetização que, por sua vez, envolviam a atuação participativa dos alunos nos processos de construção conjunta do conhecimento. Tratava-se de dinâmicas de roda em que os educandos primeiramente se apresentavam e, junto com os animadores, levantavam temas pertinentes a sua realidade sociocultural e refletiam acerca de alguns problemas relativos às comunidades a que pertenciam. Em seguida, lançavam-se ao desafio de descobrir letras e palavras conexas a suas dinâmicas cotidianas, processo esse que conduzia à alfabetização.

Os métodos em questão partiam do princípio pedagógico de que transformações sociais profundas e irreversíveis na sociedade deveriam advir de mudanças pessoais e interativas nas consciências de pessoas e de grupos provenientes das classes trabalhadoras, cujas implicações abrangeriam o escopo de uma múltipla releitura popular acerca de suas próprias e diversificadas tradições culturais. Dessa forma, as novas ações educativas e políticas esboçadas juntamente com os alunos através das várias situações pedagógicas de diálogos e de trocas efetivadas em campo deveriam ser revisitadas e revistas mediante a resolução de leituras críticas que levassem

em consideração o dimensionamento da realidade social na qual seus interlocutores/educandos estariam envolvidos, bem como a elaboração, em parceria com eles, de caminhos para a superação das limitações sociais identificadas.

De acordo com a lógica dessa ‘pedagogia do oprimido’ em processo de construção e aperfeiçoamento, tal processo de emancipação das consciências deveria se iniciar com a aplicação dos métodos da alfabetização de adultos que, inovadoramente, se pautavam por uma técnica rápida e eficaz que pode atribuir o seu sucesso ao fato de ter conseguido alcançar o entendimento daquela gente simples, configurando-se num método acessível à linguagem deles, uma vez que se valia, acima de tudo, do universo vocabular e das próprias categorias de significação sociocultural administradas pelos próprios sujeitos educandos, envolvidos participativamente em suas próprias estratégias de alfabetização e conscientização emancipatória.

A prática profissional dos agentes do MEB abarcava, dessa forma, o incentivo ao desenvolvimento de uma conscientização histórica e política por parte dos camponeses e dos trabalhadores assalariados, que deveriam se capacitar, com a ajuda dos agentes da educação popular, na identificação dos principais entraves relacionados a sua incapacidade de superação da condição de subalternidade. Isso visava a incluir em seus horizontes de expectativas as mudanças substanciais que viriam, em última instância, a emancipar esses mesmos sujeitos/educandos das agruras de suas realidades excludentes.

Sendo assim, ao lado da implementação de metodologias pedagógicas inclusivas, pautadas por elementos culturais como o teatro, a música e o cinema, caracterizados, similarmente, por acionar o repertório vocabular e as categorias de significação e interpretação sociocultural dos alunos, esses sujeitos seriam capazes de, por meio de uma práxis conjunta, amortizar os impactos cotidianos de sua inerente condição de exclusão social do cenário democrático, despertando a consciência histórica e política, visando à sua efetiva inserção no cenário democrático das tomadas de decisão. Tal como colocam os pesquisadores:

Igualmente, o desafio de uma educação progressista é construir alternativas aos processos domesticadores da indústria cultural, que busca homogeneizar as formas de pensamento e alienar nossas consciências diante da realidade que constitui o nosso *ser no mundo*. (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018, p. 22)

Por sua vez, a prática da pesquisa participante³⁶ coloca na mesma arena de construção

³⁶ Em parceria com o pesquisador Danilo Romeu Streck, Brandão organizou o livro *Pesquisa Participante: A partilha do Saber* (2006), contendo dez artigos de diversos pesquisadores brasileiros

do conhecimento o educando/investigado e o educador/pesquisador que, frente a frente, de maneira horizontal, transitam do ensino/aprendizagem para uma prática política contestatória e capaz de apontar soluções viáveis. De modo que o sujeito/objeto da pesquisa se torna o agente crítico e promotor da transformação social. Por conseguinte, a pesquisa participante investiga e interpreta, enquanto sugere medidas efetivas e práticas visando a transformação das estruturas sociais. Ou seja, além de apresentar um diagnóstico, esse modelo de pesquisa procede ao mesmo tempo à sugestão de uma profilaxia, porquanto valoriza o diálogo como ferramenta profícua para o fomento da participação popular, que se delinea dentro do escopo das transformações de caráter libertário.

A respeito da estratégia pedagógica que envolve o caráter prático estabelecido entre a dimensão da educação e da cultura, Brandão revela a Fagundes (2018) que:

Neste sentido, o próprio princípio de uma educação dialógica, cuja pedagogia pretende dissolver a “estrutura vertical do ensino” e devolver aos alunos “o poder da palavra” durante a sua própria aprendizagem, deslocava o puramente educacional para o cultural, de forma a interagirem com e como um fazer francamente político de vocação emancipadora. (p. 17)

Esses estudantes, que em sua maioria começaram seus estudos durante a década de 1960, aliam ao pensamento teórico o engajamento prático. Ao proporem uma nova concepção de cultura que não ficava restrita àquela do domínio dos intelectuais eruditos, que tradicionalmente se apresentava como detentora de privilégios na sociedade brasileira, eles abriam mão dessa condição privilegiada e passavam a reconhecer o valor das expressões espontâneas da cultura popular, num movimento caracterizado pelo despojamento e pela solidariedade.

É preciso ressaltar que, no contexto brasileiro, o analfabetismo³⁷ constituía um importante entrave ao pleno exercício da cidadania por parte de parcela significativa da população nacional, pois tal fator condicionava o impedimento ao voto direto realizado nas

e estrangeiros que abordaram e reconstituíram as nuances dos processos de formação dessa perspectiva analítica, a qual se apresentava, simultaneamente, sob o viés epistemológico e metodológico, e cuja repercussão abrangeu significativamente boa parte da América Latina, incluindo o Brasil.

³⁷ De acordo com Wagner da Silva Teixeira (2008), “nos anos 60 o IBGE calculava um índice de 40% de analfabetos entre a população com mais de 15 anos, isso representava cerca de 16 milhões de pessoas. A Constituição de 1946 proibia o analfabeto de votar. [...] A formação de um universo mais amplo de eleitores aumentava a possibilidade de mudanças nos quadros políticos brasileiros. A alfabetização popular passou a ser entendida como um instrumento da luta política, aliada a uma nova ideia de cultura popular, que passava de uma polarização da cultura erudita para uma valorização da cultura do próprio povo e a construção de elementos culturais novos.” (p. 12)

urnas através das cédulas de papel. Portanto, a alfabetização de adultos, acompanhada de um processo de fomento da emancipação da consciência política e histórica das massas de camponeses, seria considerada a ferramenta eficaz para a inserção de camadas menos favorecidas da população brasileira no palco das decisões políticas democráticas. Nesse sentido, podemos dimensionar o poder do papel político exercido pela educação. Segundo Brandão (2006), essa preocupação com a questão da educação, inclusive, influenciou de forma indireta a formação do Partido dos Trabalhadores (PT) e a constituição do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que encontraram na educação popular desenvolvida nas comunidades eclesiais de base, pautadas pela Teologia da Libertação, os alicerces de sua atuação política.

Em paralelo à apropriação militante da pesquisa participante³⁸, seu caráter científico também se esboçava. Sendo assim, faz-se necessário pontuar que entre o *corpus* originário de integrantes do MEB já havia antropólogos, e que a abertura ao campo de conhecimento da antropologia já se fazia notória enquanto ação política, inspirando o engajamento de intelectuais nas lutas sociais por educação e por valorização da cultura popular, antes mesmo de essa ciência ser institucionalizada no Brasil.

A atuação de Brandão junto às comunidades eclesiais de base envolveu a aplicação de um olhar antropológico que se desenvolvia na fronteira entre a educação, a teologia, a psicologia, a sociologia, determinadas correntes da história social, certas tradições da economia, do marxismo e dos estudos sobre o campesinato. Conforme expõe Christina de Rezende Rubim (1996) a esse respeito, “Brandão enredou pela problemática agrária através da cultura popular, das festas, do simbólico e, portanto, com um viés historicamente mais na linha da Antropologia.” (p. 118)

O sentimento de valorização do universo da cultura popular foi compartilhado por integrantes de toda uma geração de estudantes, dos quais os mais inovadores se lançaram no sentido de associar às técnicas de pesquisa uma práxis engajada. Alguns antropólogos - oriundos dos cursos de pós-graduação em antropologia da USP, UnB, Unicamp e Museu Nacional - prepararam-se sob a supervisão de alguns de seus professores para aplicarem metodologias qualitativas construídas por meio de uma observação participativa em campo de pesquisa. Dessa forma, a forte tendência de se adotar uma estratégia investigativa e

³⁸ Tal como frisa Christina de Rezende Rubim (1996), “Isto é, a observação participante nesse contexto, não deixou de ter um caráter militante, de participação e intervenção na realidade social vivenciada também pelo pesquisador nesse processo.” (p. 149)

metodológica que previa a articulação da práxis com a teoria em campo de investigação empírica se evidenciava.

A USP, por exemplo, instituição na qual Brandão cursou seu doutorado, destacou-se por exercer o importante papel de propulsora de investigações pautadas pelo interesse acerca do fenômeno religioso, tendo, no seu quadro de professores, pesquisadores como Claude Lévi-Strauss e Roger Bastide, notadamente conhecidos por desenvolverem pesquisas na área de abrangência da antropologia da religião. Admite-se, assim, que a partir da presença atuante desses dois pesquisadores estrangeiros no cenário nacional, o campo de estudos da religião recebeu um forte impulso. Além deles, havia também os brasileiros Duglas Teixeira Monteiro, José de Souza Martins, dentre outros igualmente dedicados a pensar a questão da religião em relação com a vida sociocultural nacional.

A reflexão a respeito do campo religioso brasileiro partiu da preocupação de setores ligados às hierarquias da Igreja Católica e das igrejas protestantes em se aprofundarem no entendimento das causas originárias das desigualdades sociais e da opressão. Dessa forma, a partir da década de 1960, as mudanças sociais e culturais que se desenrolaram no País foram responsáveis por fomentar o interesse nos estudos da religião.

Neste período correspondente a sua formação intelectual, Brandão se dividia entre a militância política estudantil católica e os próprios estudos nos cursos universitários. Ao longo de sua trajetória intelectual, o pesquisador contou com o apoio financeiro de diversas instituições públicas e privadas, tais como Capes, FAPESP, Fundação Ford, CNPq, FINEP, Funarte e, até mesmo, o ISER, dentre outras, que lhe forneceram bolsas de pesquisa essenciais para a realização de inúmeros trabalhos, seja de campo etnográfico, seja monografias, relatórios, ensaios ou dossiês.

Em 1966, ao lado de sua esposa Maria Alice, que na época era coordenadora da Regional Goiás do MEB, Brandão mudou-se para o México. O casal recebeu uma bolsa de pesquisa da Unesco para estudar a educação popular e a alfabetização de adultos nesse país. Aliás, foi Brandão quem apresentou as ideias de Paulo Freire no México e teve um texto de sua autoria publicado por uma editora mexicana. Segundo revela o pesquisador em entrevista,

Eu recebia uns falsos convites para dar curso de psicologia pastoral e ia para o Peru, Costa Rica, Argentina, Equador. Aliás, a primeira pessoa que difundiu o método Paulo Freire, não foi ele, fui eu. Em 1966, antes do “Pedagogia do oprimido”. Eu estudava no CEFRAL. E numa semana de alfabetização, 8 de setembro, me pediram para fazer uma palestra. Nós éramos 66 alunos da América Espanhola toda e do Brasil. Aí o professor de alfabetização me pediu para escrever, para fazer uma palestra, daí eu me lembrei de Paulo Freire. Eu

nem tinha levado nada, naquele tempo nem tinha internet, nem coisa nenhuma, eu lembrei de cabeça e expliquei tudo lá... isto é aquele primeiro trabalho dos alfabetizando na comunidade, procurando as palavras. Depois o desdobramento das palavras, as fichas de descoberta... Nossa! O professor ficou empolgado, nunca tinha ouvido falar em Paulo Freire. Aliás, ninguém lá. Aí saiu publicado. O CEFRAL publicou mimeografado, *El método Paulo Freire para la alfabetización de adultos*. Ainda não tinha nem o “Pedagogia do oprimido” ... é de 1967. (BRANDÃO in FERNANDES; ALVARENGA; SPIGOLON, 2017, p. 19-20)

Ao retornar para o Brasil, em plena vigência do golpe civil-militar de 1964, o trabalho no MEB foi inviabilizado, uma vez que as equipes anteriores foram desmanteladas, os quadros políticos antigos de esquerda desfeitos, e seus colegas coordenadores demitidos e substituídos por outros ligados a alas mais conservadoras da Igreja Católica. Entretanto, o casal não abandonou a luta política e continuou engajado na Ação Popular, conhecida por ser a organização militante de compleição mais voltada à esquerda dentre os movimentos sociais daquele contexto. Nesse momento, ele torna-se funcionário do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) e, logo em seguida, consegue seu primeiro emprego como professor universitário na Faculdade de Educação da UnB.

Aconselhado pelo reitor a esquivar-se da cassação política, Brandão voltou ao Rio de Janeiro para concluir seu bacharelado em psicologia. Nessa ocasião, ele se vinculou primeiramente ao CEI, que logo em seguida veio a se tornar o CEDI, uma instituição igualmente de esquerda, porém, a partir de um determinado momento, vigiada de perto pelos quadros repressivos da ditadura. Vale ressaltar que, tanto o CEDI quanto o ISER foram criados por iniciativa de Rubem Alves³⁹, amigo próximo de Brandão e seu recorrente parceiro de trabalho.

A partir de 1972, Brandão começa a fazer pesquisas mais elaboradas acerca do universo das práticas religiosas do catolicismo popular, dispondo dos recursos teórico-metodológicos da antropologia. A essa altura, ele já havia começado a trabalhar como professor na UFG e estava em processo de redefinição dos termos de seus compromissos com trabalhos vinculados à Igreja Católica. Em 1967 ele deixou o MEB, e em 1969 passou a atuar junto ao CEDI e ao ISAL, ao mesmo tempo que continuava prestando assessoria a grupos ligados a dioceses católicas dos interiores do país, desse modo, começava a retomar suas investigações de campo voltadas para apreender questões ligadas à cultura e à religião popular.

Na sequência, Brandão ingressou no mestrado em antropologia social da UnB, e sua dissertação *Peões, pretos e congos: trabalho de identidade em Goiás* foi defendida em 1974 e

³⁹ Os meandros desse processo são discutidos mais detidamente no item 1.4 A participação de Brandão nas entidades ecumênicas: CEI, CEDI, ISER, ISAL e Teologia da Libertação.

aprovada com louvor. Assim, pode-se deferir que, com seu ingresso no mestrado, sua abordagem antropológica se aperfeiçoou. Nessa primeira pesquisa de campo mais sistematizada executada por Brandão, a investigação foi realizada no município de Pirenópolis, no estado de Goiás, e buscou aprofundar o entendimento a respeito da Festa do Divino Espírito Santo. Conforme o relato do pesquisador,

Aquela foi uma experiência deslumbrada. A primeira vivência que afinal me livra dos números, dos questionários, da rigidez do “experimental”, e me coloca tal como sou diante de outras pessoas tal como elas são e se dão a mim. A primeira vez em que de verdade estou “em casa” e troco as tabelas pelo gravador e a máquina fotográfica; e convivo com o frescor e os dramas da vida cotidiana das gentes do povo, observando o acontecer do fluxo das relações entre pessoas, entre elas e seus símbolos. E eu visito casas, participo de momentos de trabalho (limpei muito pasto e colhi muito milho), vivendo as suas celebrações (acompanhei muita reza de terço e fui “Festeiro de Santos Reis”) perguntando, observando silêncios, fazendo entrevistas de exegese e, depois, buscando interpretações estruturalistas ou de alguma outra teoria próxima. (Cadernos de campo)

Esse trabalho apresenta caráter inovador em comparação com as pesquisas que vinham sendo feitas até então a respeito de rituais religiosos brasileiros, pois não se trata, estritamente, de uma descrição anacrônica e descontextualizada de um evento folclórico, tal como as demais. Em função de ter o pesquisador se lançado em campo de investigação etnográfica, uma outra perspectiva frente ao objeto se configurou. Houve, assim, uma atualização da concepção do que seja uma manifestação religiosa e cultural popular, que deixa de ser admitida como evento folclórico estanque e passa a ser encarada como uma dinâmica sociocultural localizada na atualidade.

Com relação a sua formação intelectual sob influência de seus professores do mestrado, Brandão colocou na época que

Especialmente dos professores Roberto Cardoso de Oliveira, Kenneth Ian Taylor, Peter Silverwood-Cope e Claire Bracha aprendi bastante sobre análise de sociedades complexas e de símbolos sociais. A estes professores e a outros, todos da Universidade de Brasília, devo praticamente todo o conhecimento que possuo sobre o assunto, se somar o que aprendi em seus seminários ao que eu li por indicação deles. (BRANDÃO, 1974b, p.2)

Concomitantemente a sua pesquisa de mestrado, Brandão realizou várias outras pesquisas na área da cultura e da religiosidade popular, como, por exemplo, no projeto conduzido por Klaas Woortmann, professor da UnB, em parceria com Otávio Alves Velho professor do Museu Nacional. A pesquisa tratou dos hábitos e ideologias alimentares no Brasil

a partir de grupos sociais de baixa renda, tendo Brandão contribuído com o trabalho, “Hábitos de comida em Mossâmedes (região do Mato Grosso de Goiás)”. Essa foi a primeira vez que o pesquisador abordou, como objeto de estudo científico, o mundo da natureza e a maneira como os homens lidam com ela através de sua intervenção laboral. Tal pesquisa foi ampliada anos mais tarde no livro *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano* (1981b).

A partir do fim do seu mestrado, percebe-se que Brandão ao longo dos anos elaborou um rico e extenso material de pesquisa com reflexões acerca dos modos de vida e da ideologia do campesinato goiano, além das representações simbólicas do catolicismo santoral por eles administradas. Contudo, prossegue ainda com essa dinâmica de abordagem dos rituais do catolicismo popular, tal como se evidencia com a publicação do livro *A Folia de Reis de Mossâmedes* (1977b), que, igualmente, é resultado da pesquisa de campo produzida nesse período, e procura desvelar as motivações implícitas na prática dos rituais católicos camponeses, relacionando-os aos ciclos de trabalho e de devoção popular.

Além disso, outros objetos de pesquisa resultaram em publicações condecoradas, como foi o caso das monografias “Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás” (1974b), que recebeu o Prêmio Nacional de Folclore Americano do Brasil, “A festa do santo de preto” (1975) e do livro *O divino, o santo e a senhora* (1978). Brandão recebeu ainda o Prêmio Erico Vannucci Mendes (CNPQ/SBPC/Martha Vannucci) em função de suas produções científicas na área da cultura popular.

O pesquisador demonstra-se muito grato ao aprendizado obtido com seus professores do programa de mestrado, tal como revela na seguinte passagem da apresentação do livro *Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás*:

Especialmente dos professores Roberto Cardoso de Oliveira, Kenneth Ian Taylor, Peter Silverwood-Cope e Claire Bacha aprendi bastante sobre análise de sociedades complexas e de símbolos sociais. A estes professores e a outros, todos da Universidade de Brasília, devo praticamente todo o conhecimento que possuo sobre o assunto, se somar o que aprendi em seus seminários ao que li por indicação deles. (BRANDÃO, 1974b, s/n)

O estudo desenvolvido por Brandão durante seu doutorado na USP trazia claramente uma inspiração de orientação gramsciana, em que as noções de senso comum e de folclore apareciam, mediando as discussões acerca das relações entre filosofia e religião. O orientador de Brandão, José de Souza Martins (*in* BRANDÃO, 2007c), destaca o esforço do pesquisador em empreender um trabalho de campo participante nessa pesquisa de doutoramento. No prefácio do livro de Brandão *Os deuses do povo* Martins afirma, sobre a pesquisa:

Também não é apenas um trabalho sobre religião popular, mas um trabalho de grande profundidade que abre perspectivas teóricas fundamentais sobre a lógica popular, como lógica do oprimido, como lógica de confronto e luta. Pela primeira vez a vaga noção de “popular”, tão presente em tantos estudos sobre as classes populares, torna-se substantiva porque se explicita como ingrediente político do processo histórico. Este trabalho mostra com absoluta clareza toda a complexa capacidade dos trabalhadores oprimidos de perceberem os conflitos reais que os envolvem, que os antagonizam com os seus opressores mesmo através da religião, que os levam a elaborarem, nas dimensões mais inesperadas da vida social, a sua resistência e a sua contenção. (p. 16)

Nessa tese, Brandão (2007c) buscou apresentar o universo da religiosidade popular presente na pequena cidade de Itapira, localizada no interior paulista, através de uma análise que deslocou o olhar das macroestruturas que envolvem as relações hegemônicas de imposição cultural para uma abordagem centrada no “micro olhar”, interessado em perceber as relações estabelecidas entre a cultura e a religião, tomadas a partir da realidade de vida e de trabalho de camponeses católicos daquele município. Sua leitura permite concluir que a noção de religião popular atua como uma estratégia de resistência cultural das classes subalternas frente às classes dominantes.

Em 1988, Brandão se tornou professor do Departamento de Antropologia da Unicamp e, ao longo dos anos, suas atividades profissionais dividiram-se entre a docência, a leitura metódica, os encontros com outros professores e pesquisadores e a investigação participante.

2.2.2 O dimensionamento de conceitos e chaves de interpretação teóricas

Brandão assimilou, dessa forma, múltiplas influências teóricas e conceituais durante seu processo de formação intelectual. Dentro dos quadros universitários da JUC, afiliada à AC⁴⁰, ele aprendeu muito com o padre Henrique Cláudio de Lima Vaz, militante mais velho que os jovens estudantes, cuja atuação junto a essa juventude católica foi marcante para a introjeção e a compreensão de noções teóricas fundamentais que inspiravam o engajamento na esquerda. Ao disseminar a paixão política através de seus discursos e publicações, padre Henrique conduzia discussões acaloradas e reflexões imprescindíveis para o contexto político da época. O padre foi autor dos principais documentos da JUC, caracterizados por transcorrerem numa linha teórica de inspiração marxista, visando a fomentar o pensamento crítico dos intelectuais

⁴⁰ A Ação Católica foi por muitos anos dirigida por Alceu Amoroso Lima, figura importante no processo de deflagração da ideia de ecumenismo à brasileira.

em formação. Os pressupostos teóricos articulados pelo padre Henrique nesses encontros forneceram o cabedal especulativo e conceitual fundamental à formação intelectual de Brandão, bem como de outros colegas seus contemporâneos. A respeito do teor teórico e ideológico dos estudos de então, Brandão (2017a) expõe que

Dentre as sub-vertentes ideológicas de origem, podemos concentrar em duas fontes de seus imaginários: uma vertente marxista, desdobrada internamente em algumas aguerridas tendências (ortodoxa, maoísta, trotskista e outras); e uma vertente “cristã de esquerda”, em boa medida originária da Ação Católica, e que veio a gerar, meses antes do golpe militar de 1964, a Ação Popular, o braço político (e depois armado) da mesma Ação Católica e, sobretudo, da Juventude Universitária Católica, a JUC. (p. 392)

As teorias propostas por Marx e seus comentadores estavam em voga naquela ocasião. Sendo assim, procedo a uma breve contextualização das ideias do sociólogo italiano Antonio Gramsci⁴¹, responsável por expandir o referencial teórico marxista e por influenciar diretamente no pensamento de Paulo Freire e, por extensão, no pensamento dos membros dos movimentos sociais de esquerda, como Carlos Brandão.

Segundo Gramsci (1982), pode-se entender como intelectual aquele indivíduo cujas atividades produtoras de sentido inserem-se na totalidade das relações sociais, ou seja, o intelectual deve buscar tornar-se parte integrante do povo. Partindo dessa perspectiva, faz-se necessário evidenciar que, para além do fato de um indivíduo predominantemente se dedicar às atividades de estudo, pesquisa e produção textual, como é o caso de Brandão, é imprescindível também, que a sociedade o reconheça como tal, na medida em que é preciso que ela o legitime enquanto um intelectual, bem como admita a indispensabilidade de sua função na divisão social do trabalho.

Tal dinâmica expressa-se, sobretudo, nos momentos de negociação de campo, em que a postura aberta ao diálogo e livre de juízos de valor predispõe as interações entre educador e educando. É reconhecendo a importância da atuação daquele educador para a promoção das transformações almejadas que um determinado grupo social promove uma abertura sincera à aprendizagem. Brandão, diga-se de passagem, dispõe dessas características em sua personalidade, as quais facultam o diálogo e o acesso aos campos de trabalho simultaneamente prático e de pesquisa.

Assim, para Gramsci (idem), a educação e a cultura instauram-se num campo de

⁴¹ Os pesquisadores Marcos Ayala, Maria Ignez e Novais Ayala (1987) colocaram que “A partir de 1966, são publicadas no Brasil as obras de Antonio Gramsci, cuja importância para a discussão de cultura e cultura popular, vinculada às relações de dominação política, é inegável.” (p. 47)

interação no qual teoria e prática devem se unir e se confundir, de sorte que os processos de pesquisa envolvam, igualmente, a dimensão da ação social e a da ação política. É em virtude dessa noção que o autor afirma ser impossível separar o *Homo faber* do *Homo sapiens*.

Gramsci (idem) acreditava que a dominação do capitalismo não se realizava simplesmente por intermédio da coerção de forças físicas e jurídicas, mas sim, sutilmente, através da hegemonia das ideias. Nessa perspectiva, a ideologia da classe dominante vulgariza-se no senso comum a partir do cidadão médio, por meio da linguagem, da moral e, especialmente, da cultura. Assim, a hegemonia ideológica burguesa atua no sentido de moldar as convicções e aspirações do proletariado, que precisa atentar para esse fato e promover rupturas com esse padrão. O autor constata que, embora a noção corrente de ideologia tenha aparecido mais amplamente associada à sua relação com a política, ela encontra notório terreno de reprodução nos corriqueiros âmbitos da linguagem e da cultura.

Com sua análise acerca da noção de hegemonia, o autor defende que existe acentuadamente um importante e indubitável nexos travado entre a política e a educação manifesto na dimensão cultural. Nesse viés de raciocínio, é possível fazer um paralelo entre as reflexões de Gramsci acerca do papel do intelectual orgânico e o do educador popular admitido pelos pressupostos ideológicos do pensamento de Paulo Freire. De forma que, quando Freire defende a importância que o educador exerce em uma determinada comunidade, ele vai ao encontro das ideias de Gramsci acerca do papel preponderante que o intelectual orgânico exerce na sociedade. Tal como reitera Peter Mayo (*in* STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018) acerca do pensamento de Paulo Freire sobre o papel do intelectual: “[...] a sua concepção está mais na linha de análise de Gramsci sobre o papel que ele ou ela realiza tanto em apoiar/cimentar os arranjos hegemônicos existentes ou em desafiá-los.” (p. 272)

Na concepção de Freire, o intelectual que ele reconhece é aquele indivíduo que, por intermédio da aplicação de um método inovador, problematizador e contestador pautado por um diálogo conduzido pelo debate de temas políticos, desenvolve uma consciência crítica comprometida com a implementação de transformações práticas com reflexos diretos para o dia a dia das comunidades eclesiais de base.

Tem-se, assim, que

O educador crítico, no sentido de Freire, é um intelectual crítico que, dados seu preparo e sua competência, tem uma autoridade que é aceita pelos participantes do contexto educacional, mas que é suficientemente humilde e democrático para que essa autoridade não se degenere em autoritarismo. O educador crítico toma posição e dirige o processo de aprendizagem, despertando curiosidade epistemológica, mas deve estar aberto para

reaprender de seus educandos, que oferecem diferentes perspectivas, muitas delas derivadas de sua respectiva localização social, que incidem sobre o objeto da coinvestigação. (MAYO *in* STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018, p. 273)

Gramsci questionou a arbitrária apropriação ideológica da cultura e da ciência por parte da burguesia ao criticar a distinção corrente entre os pensadores da época entre o “trabalho manual” e o “trabalho intelectual”, defendendo que ambos são produtores de uma filosofia espontânea que lhes é concernente e que, portanto, essa distinção assume caráter terminantemente ideológico. Paulo Freire entra em cena no Brasil fazendo afirmações similares, porém adaptadas ao contexto nacional, onde se percebe uma tendência à valorização das produções culturais espontâneas do povo. Ao partir em defesa de uma ‘educação popular’⁴² pautada pela valorização das expressões culturais e semânticas elaboradas pelas camadas populares, pode-se dizer que o pensamento de Freire se coaduna largamente com o do sociólogo italiano.

É nesse sentido que Peter Mayo (2004) afirma:

Antônio Gramsci via na educação e na formação cultural de adultos a chave para a criação da ação contra hegemônica. Ele considerava essenciais esses processos para que os grupos sociais subordinados se engajassem com sucesso na “guerra de posição” necessária para desafiar o Estado burguês e transformá-lo em um Estado que representasse interesses mais amplos. [...] O desafio é, a partir dos insights de Gramsci, desenvolver uma estratégia de educação de adultos que contribuirá para transformar a sociedade em uma outra que represente os interesses de todos aqueles grupos de pessoas que, sob as atuais circunstâncias ocupam uma posição subordinada na estrutura de poder. (p. 53)

Partindo dessa perspectiva, pode-se asseverar que as práticas pastorais e profissionais desenvolvidas pelos educadores do MEB encontravam, assim, correspondência de princípios ideológicos com o que seria considerado o “novo intelectual” para Gramsci (2010), pois

O modo de ser do novo intelectual não pode mais consistir na eloquência, motor exterior e momentâneo dos afetos e das paixões, mas numa inserção ativa na vida prática, como construtor, organizador, “persuasor permanentemente”, já que não apenas orador puro - mas superior ao espírito matemático abstrato; da técnica-trabalho, chega à técnica-ciência e à concepção humanista histórica, sem a qual permanece “especialista” e não se torna “dirigente” (especialista + político). (p. 53)

⁴² Esse termo só veio a se legitimar e a ser largamente utilizado anos depois, em 1974, a partir das contribuições teóricas de Brandão, no livro publicado na Argentina com o nome de Julio Barrero como autor.

As reflexões gramscianas assinalam que cada grupo social possui sua própria estratificação intelectual e que, em determinados momentos históricos, certos grupos específicos poderiam vir a subjugar outros. Para ele, conforme destaca Monasta (2010),

A função dos intelectuais “orgânicos” é a de liderar “intelectual e moralmente” a sociedade, por meio da educação e da organização da cultura, e não por meio dos tradicionais métodos de coação jurídica e policial. (p. 23-24)

Com efeito, dentro dessa visão, todo homem e toda mulher estão inevitavelmente associados à condição de intelectual, pois, para o autor, era necessário desconstruir a ideia de que a filosofia era produzida apenas por eruditos e que ficava, portanto, restrita a eles. Era necessário desmistificar o papel intelectual do homem simples, apontando para sua capacidade de se expressar filosoficamente. Dentro dessa perspectiva, todos os homens fazem filosofia, todos são filósofos natos, pensadores de uma filosofia espontânea, capaz de se expressar a partir das próprias categorias de significação semântica e cognoscente dos sujeitos envolvidos, partindo assim, de suas próprias cosmovisões e entendimentos acerca da realidade. Desta forma, trata-se de uma filosofia originária do senso comum e que se vale significativamente da cultura popular.

As contribuições de Gramsci para o pensamento de Paulo Freire e, por extensão, o pensamento de Carlos Brandão, trazem, sobretudo, a concepção do papel do intelectual orgânico frente ao novo processo cultural, que aliava um movimento de organização prática ao desenvolvimento da abordagem teórica, de forma que eles procediam a uma redescoberta do papel da cultura popular, passando a admitir que a cultura não se restringia especificamente ao domínio dos intelectuais acadêmicos, num movimento que passava a valorizar as manifestações espontâneas do povo oprimido. Gramsci, na Itália, antes mesmo de Paulo Freire no Brasil, já defendia a necessidade da participação popular nos processos históricos de construção do pensamento, bem como já valorizava as criações artísticas e culturais populares. Ao afirmar que todos os sujeitos são intelectuais, na medida em que elaboram, interpretam e compartilham uma filosofia espontânea, construída por eles a partir de suas próprias categorias de significação cultural, o autor promove visibilidade a setores sociais marginalizados e considerados destituídos de uma cultura passível de ser reconhecida e analisada a partir de sua própria expressão e voz.

Juntamente ao trabalho pedagógico engajado, as noções teóricas que envolvem a disciplina antropológica já despontavam entre alguns dos membros do MEB que, logo em

seguida, foram responsáveis por deflagrar uma importante vertente de pensamento e de estratégia metodológica a ser incorporada pelos alunos matriculados nos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil para a realização das suas investigações de campo. Tal como revela Brandão (2017a):

Antes mesmo das universidades, o MEB fez traduzir, mimeografar e enviar a todas as “equipes de base” espalhadas de Minas Gerais para o norte e para o oeste, O conceito de Cultura, de Leslie White e Beth Dillingham (2009), de cuja primeira edição de 1975, guardo um exemplar envelhecido até hoje. “Cultura” era, entre nós, leitores de Leslie White, de Paulo Freire e Gramsci, um conceito essencial. E não apenas para “compreender o ser humano”, mas para ajudá-lo a transformar-se, e ao seu mundo de vida. (p. 387)

O corpo teórico de fundamentação do MEB era amplo e diversificado, contando com múltiplas influências, que iam desde uma cosmovisão cristã, em que o personalismo e o humanismo compunham a tônica ideológica, ao marxismo. Seus agentes partiam de concepções teológicas renovadas, porém baseadas na amplificação da perspectiva de Marx e de seus seguidores, como Gramsci e o próprio Paulo Freire. É nesse cenário que as ideias de Paulo Freire sobre uma prática educadora libertária passam a ganhar cada vez mais notabilidade.

O pensamento de Freire, cuja produção teórico-prática resultou no livro *Pedagogia do oprimido*, publicado pela primeira vez em 1974, inspirou largamente esse movimento, gerado a partir dessas experiências e de suas decorrentes problematizações.

De acordo com a concepção de Brandão (2018b), Freire pensava a educação como cultura, encarava a cultura como história, e entendia a história como sendo o resultado da criação humana. A partir da aplicação do método extraído da práxis engajada, essa história pode ser reorientada, assumindo, desse modo, uma direção essencialmente humanitária.

Segundo Brandão (idem), *Pedagogia do oprimido* não se configurava necessariamente como uma obra de caráter marxista, pois em momento algum do texto houve menção explícita a Marx, mas existe referência direta a outros autores que, igualmente, beberam em suas fontes teóricas, tais como Gramsci, Fidel Castro e Mao Tsé Tung.

O método freiriano⁴³ conduzia uma forma de aprendizado rápida e extremamente eficaz, caracterizada por levar em consideração a liberdade de aprendizagem do aluno. O educador

⁴³ Segundo atesta Faustino Teixeira (1988), o método de alfabetização de adultos de Paulo Freire, capacitava seus aplicadores “Num período de tempo bem curto (em torno de 40 horas), este método possibilitava a alfabetização. Partia-se do levantamento do universo vocabular dos educandos, escolhiam-se determinadas palavras desse universo, marcadas de experiência vivida, até se chegar a descobrir as sílabas, as letras e as dificuldades silábicas específicas de seu idioma. Neste processo identificavam-se determinadas ‘palavras geradoras’ que serviam de material inicial para a descoberta

defendia a adoção de uma educação pautada pelo respeito ao homem simples do campo, valorizando, assim, sua cultura e atuando junto a ele no sentido da construção de seu conhecimento. Por suposto, rechaçava qualquer proposta massificadora ou arbitrariamente diretiva, mas, ao contrário, incentivava a maciça participação popular. Conforme ratifica Saviani (2008):

Pretendia-se desenvolver uma educação genuinamente brasileira visando à conscientização das massas por meio da alfabetização centrada na própria cultura do povo. A prática que se buscou implementar visava aproximar a intelectualidade da população, travando um diálogo em que a disposição do intelectual era a de aprender com o povo, despidendo-se de todo o espírito assistencialista. (p. 318)

O panorama das práticas educativas implementadas nas CEBs durante o processo de formação intelectual de Brandão se organizava da seguinte maneira:

Assim de alguma maneira, primeiro nos dias de estudos de acampamentos da Juventude Universitária Católica e depois nos muitos treinamentos do Movimento de Educação de Base, eu me vi vivendo aquilo que às vezes era apreendido nas nossas pedagogias escolares: a aula, o estudo individual, o seminário, a discussão em volta do círculo, o momento prático de transformar num quase laboratório de aprendizado, por exemplo, de técnicas de pesquisa ou de dinâmicas de grupos, o que havia sido antes aprendido teoricamente, este ir e vir entre diferentes situações entremeadas de relações entre quem ensina e quem aprende, onde a posição deste que ensina era bastante relativizada, que inclusive deixava de ser o professor diante de quem os alunos se curvam e escutam e passava a ser uma espécie de orientador de estudos, um companheiro um pouco mais vivido. (BRANDÃO, 1989a, s/n)

A perspectiva teórica acionada pelos intelectuais vinculados aos movimentos sociais de cultura e de educação popular apresentava, como principal objetivo, não só a conscientização da população acerca de sua situação de opressão, como também buscava encontrar meios práticos para contorná-la através da implementação de iniciativas práticas realizadas junto à massa católica camponesa, elementar para a elaboração e consolidação das reformas de base.

A Igreja Católica mantinha, nesse contexto, uma estreita relação com a gente comum, e seu alcance era único, pois correntemente lançava mão de um discurso completamente acessível

de novas palavras (por exemplo, a palavra geradora ti-jo-lo). As palavras geradoras referendavam uma situação concreta do educando, o que levantava uma discussão em torno da realidade de cada palavra. Estas apontavam questões e temas a serem aprofundados com os animadores (temas geradores). Na medida em que o educando conscientizava-se, através do diálogo crítico, penetrava o universo da alfabetização. O aprendizado das técnicas de ler e escrever associava-se intimamente à tomada de consciência da situação real vivida pelo educando.” (p. 101).

àquela parcela da população inicialmente iletrada. Os intelectuais a ela associados se prontificavam empenhadamente em acionar o universo vocabular desses camponeses e adaptar sua comunicação com eles, pautando seu discurso a partir de seus próprios termos. Tais movimentos da esquerda católica contavam com o álibi da Igreja, ou seja, usavam a prerrogativa de que suas reuniões religiosas eram realizadas em nome da fé cristã e não levantaram tantas suspeitas por parte dos órgãos de repressão, o que permitiu que os movimentos sociais se organizassem e contassem com o respaldo financeiro do poder público, podendo assim, mobilizar-se politicamente e realizar um amplo trabalho pastoral junto às comunidades carentes dos interiores.

Com efeito, as ideologias socialistas e marxistas repercutiram no imaginário de Brandão, levando o jovem a constatar que as transformações sociais sonhadas não seriam possíveis se ele não se colocasse efetivamente numa luta engajada travada em campo de práxis e pesquisa e restringisse sua atuação apenas ao terreno da reflexão acadêmica. Seria, portanto, necessário associar a sua postura de intelectual um viés analítico comprometido com tais ideologias, que deveriam ser factíveis na medida em que se expressassem na prática.

De forma que, a partir de leituras que vão de Gramsci a Geertz, passando por padre Vaz, Paulo Freire e Rubem Alves e uma infinidade de outros autores, uma sensibilidade voltada à apreensão das expressões autônomas de camadas populares dos interiores do Brasil foi se erigindo, e as culturas populares passaram a ser amplamente valorizadas e elevadas ao patamar de relevância analítica por parte de uma antropologia engajada e pautada por uma práxis transformadora. E Brandão se expressava eloquentemente nesse contexto.

Isto posto, percebemos claramente que a ligação entre teoria e prática só foi possível por intermédio de metodologias específicas que permitiam uma associação intrínseca de ambas as frentes de atuação no escopo de uma pesquisa científica. E, sobre as metodologias em questão, vale mencionar o que havia de comum entre elas: o fato de partirem de perspectivas horizontais e dialogais para a coinvestigação e a coparticipação de diferentes atores no processo de construção do conhecimento e da ação crítica social emancipatória. Nesse contexto, recorrentemente lançavam mão de uma estratégia pedagógica que envolvia a formação de círculos de discussão. Tais arranjos circulares recebiam a alcunha de “círculos de cultura”⁴⁴ e funcionavam da seguinte maneira, segundo o pesquisador:

⁴⁴ No tópico “Método Paulo Freire” escrito como contribuição ao livro *Dicionário Paulo Freire*, Brandão descreve sucintamente as diferentes etapas dos “círculos de cultura”: “Em um primeiro momento, com a ajuda de uma pessoa alfabetizada e devidamente treinada para ser um acompanhante do grupo, os componentes do círculo de cultura eram incentivados a realizarem atividades destinadas a um primeiro conhecimento de sua própria comunidade e a elaborarem, a partir de uma pesquisa do

[...] o círculo de cultura dispõe as pessoas ao redor de uma “roda de pessoas”, em que visivelmente ninguém ocupa um lugar proeminente. O professor que sabe e ensina quem não sabe e aprende aparece como o monitor, o coordenador de um diálogo entre pessoas a quem se propõe construir juntas o saber solidário a partir do qual cada um ensina-e- aprende. (Brandão *in* STRECK; REDIN, ZITKOSKI, 2018a, p. 81)

Paralelamente às pesquisas, Brandão atuava também como professor universitário e, desde as primeiras aulas, adotou estratégias metodológicas de ensino-aprendizagem inspiradas em seu tempo de militância política junto à esquerda católica, valendo-se de um modo de dispor os alunos em forma de círculo, concedendo a cada um voz participativa e centrando, assim, as aulas em práticas integrativas nas quais a apresentação de seminários e de atividades em grupos colaboram para que os alunos possam construir em conjunto o conhecimento partilhado. As aulas de campo também apresentam um papel preponderante na concepção do antropólogo que, para além de uma apreciação das realidades concernentes aos sujeitos estudados, também se comprometia com uma práxis engajada.

As aulas a céu aberto são uma constante em sua rotina docente. Não raro Brandão convoca seus alunos para arriscarem-se fora dos limites previstos das quatro paredes de uma sala de aula e, assim, explorarem recantos de natureza em suas próprias instituições de ensino, sentados sob a copa de uma árvore, à beira de um rio, num gramado, para que assim, a aula se desenrole num formato menos formal e mais participativo.

Segundo revela Brandão (2011):

Inaugurei minha vida de professor numa manhã quente de agosto no campus da UnB. De repente olhei para o lado de fora do prédio de nossas aulas e vi, entre outras, uma árvore com uma sombra acolhedora. Sugeri à minha turma de pouco mais de uma dezena de alunas e alunos, que fôssemos para lá. Fomos. Sentamo-nos no chão sob a fresca sombra, e esta pequena transgressão de geo-pedagogia marcou minha trajetória como professor até hoje. Foram vários os lugares inusitados onde lecionei, tal como beira de rios em Goiás; ou sob a sombra de árvore em tarde de sol nos sertões do Norte de Minas Gerais, numa barca descendo lentamente o Rio São Francisco, entre outras. (Cadernos de campo)

universo vocabular e do universo temático, o próprio material que a seguir realizariam o seu aprendizado. De certo modo, este procedimento de ignorar uma cartilha ou um material “pronto e acabado” e convocar os alfabetizando a uma pequena “pesquisa de campo” em sua própria comunidade constitui-se como uma das experiências pioneiras do que veio a ser mais tarde a pesquisa participante.” (BRANDÃO *in* STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2018c, p. 314)

As aulas de campo também são costumeiras e convocam os alunos à prática da pesquisa participante. Geralmente, reúne-se um pequeno grupo de alunos, os quais visitam comunidades, promovem expedições, frequentam festas e reuniões comunitárias em que a cultura popular é simultaneamente tema de fundo e protagonista.

Desde seus primeiros cursos como professor, sozinho ou na companhia de pequenas equipes de pesquisa formadas entre alunos e colegas de profissão, Brandão dedicava-se a observar, descrever e analisar pessoas e grupos sociais em seus momentos de festa e de vida cotidiana, buscando compreender suas práticas e representações culturais acerca do mundo. Interessava-lhe aprofundar-se na compreensão de suas formas de vida traduzidas em dinâmicas de trabalho e de crenças, tais quais os mitos e rituais.

Em 1971, Brandão elaborou um seminário livre, denominado “Cultura e personalidade”, oferecido aos sábados, gratuitamente. Essa experiência docente compartilhada entre vários estudantes teve um importante papel em sua trajetória pessoal e profissional, pois definiu de vez seu interesse pelas culturas populares e constituiu um importante passo na transição da psicologia para a antropologia. A partir desse momento, a vocação de antropólogo passou a sobressair à de psicólogo.

O que de mais marcante ficou de seu processo de formação intelectual, sem dúvida, foi essa concepção dialógica, integrativa, participativa e horizontal da educação e da pesquisa. Ficou também a ideia de que uma pedagogia e uma metodologia de investigação simultaneamente transformadoras e inovadoras deveriam centrar-se na autonomia, na igualdade, na criticidade, na criatividade, na solidariedade e na liberdade da participação de sujeitos conscientes, a partir de relações interativas travadas em seus respectivos cenários de vida, trabalho e aprendizagem, empenhadas em promover rupturas com modelos e padrões obsoletos e inadequados de imposição hegemônica cultural, conferindo às massas a valorização de seu universo simbólico.

Christina de Rezende Rubim (1996), igualmente, defende este ponto de vista ao afirmar que

Se podemos dizer que existe um fio condutor na carreira intelectual de Carlos Rodrigues Brandão, este fio é dado pela prática da pesquisa participante e pelo conceito de popular que atravessam todas as suas pesquisas, sejam elas sobre religião, educação, cultura ou campesinato. (p. 299)

Concluo este tópico dizendo que, ao conferir voz àqueles que por muito tempo a mantiveram calada e ao passar a valorizar a construção cultural popular espontânea, o pesquisador lançou-se efusivamente no terreno do diálogo, subordinando ao improvisado e ao

acaso as negociações de seus processos de observação participante. E esse traço revelador das dinâmicas de investigação antropológica são amplamente explorados em seus trabalhos de campo.

2.3 CULTURA, EDUCAÇÃO, IDEOLOGIA E RELIGIÃO: BRANDÃO E O ENGAJAMENTO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS DA ESQUERDA CATÓLICA

As investigações a respeito das expressões culturais do catolicismo popular brasileiro elaboradas por Brandão ao longo dos anos destacam-se por privilegiarem a adoção de um olhar voltado à compreensão da dimensão do Outro que, sobretudo naquele contexto inicial, assumia a feição do oprimido.

Desde seus estudos inaugurais, o autor vincula sua prática como educador popular à busca pelo entendimento das dimensões simbólicas e sociais do Outro. Desse modo, tanto em sua obra quanto em sua vida pessoal, tal diligência se evidencia claramente.

No que tange a meu objeto de estudo, a religião, percebo que práxis e teoria se veem profundamente inter cruzadas, seja partindo de abordagens que exploram a dimensão social, demonstrando as inerentes contradições e as desigualdades político-econômicas refletidas no campo religioso nacional, através de estudos que buscam apreender as dinâmicas de vida e de trabalho de camponeses, seja partindo de abordagens culturais de caráter interpretativo, ressaltando a compleição simbólica e significativa das expressões culturais, tais como crenças, celebrações, ritos e mitos relativos aos grupos sociais examinados.

Nota-se que o autor parte do pressuposto da existência de uma pluralidade regional e étnica de culturas populares⁴⁵ múltiplas presentes na sociedade brasileira. Dentro dessa perspectiva, os sujeitos provenientes das camadas menos favorecidas da sociedade são largamente admitidos como o ponto de partida analítico para suas diversas incursões em campo, pois são os portadores e reprodutores diretos da cultura popular.

Além da predileção pelo exame da vida cotidiana de sujeitos simples, tomados como interlocutores para seus estudos, é igualmente recorrente em suas investigações a aplicação do método da pesquisa participante, que, por sua vez, parte da pressuposição de que os sujeitos investigados dispõem de um rico universo semântico, passível de ser estudado pelo viés da

⁴⁵ Segundo a perspectiva do autor: “Culturas são socialmente criadas, preservadas e transformadas em e como contextos políticos. Isto é, têm sempre a ver com a gestão do poder simbólico. Por isso, seria possível falar em: “cultura dominante”, ‘cultura dominada’, ‘cultura alienada’, ‘cultura popular’ (com um sentido para além do meramente ‘folclórico’).” (BRANDÃO, 2018b, p. 121)

antropologia. Essa antropologia, naquele contexto inicial de institucionalização, assumia a característica de ser elaborada mediante uma práxis engajada. Brandão é, também, largamente influenciado pelas correntes culturalista e interpretativa, defendidas pelos antropólogos estrangeiros clássicos. Desse modo, a partir da associação de ambas as vertentes epistemológicas, apreende e elabora a configuração das próprias categorias de interpretação e significação do mundo⁴⁶, concebidas e administradas pelos sujeitos investigados, enquanto profícuos cabedais de informações referentes aos objetos de estudo, que passam, assim, a ser valorizados e esmiuçados mediante o exame científico.

Nas práticas da educação popular pautadas pelo método de alfabetização de Paulo Freire, o interesse por essas categorias de significação sociocultural assumia a disposição da busca do entendimento da realidade dos sujeitos, através da apreensão dos termos extraídos do próprio universo vocabular desses educandos, reconhecidos como sendo capazes de articular suas principais visões de mundo. Nesse sentido, defendo que foi justamente o caráter de engajamento político pastoral e profissional desempenhado pelo pesquisador junto aos movimentos sociais da esquerda católica o responsável por lhe possibilitar uma primeira abertura empírica a esses campos de organização popular, os quais ele se empenhou em entender por toda uma vida.

A partir do momento em que o antropólogo elegeu o catolicismo camponês como objeto relevante de estudo para suas pesquisas etnográficas, especialmente aquelas realizadas durante as décadas de 1960 a 1980, creio e defendo que ele o fez, em grande medida, por se tratar de uma vertente religiosa brasileira caracterizada por um *status* de marginalidade e de invisibilidade social. Particularmente naquele contexto em questão, de intensificação das desigualdades sociais desencadeadas pelos processos urbanização e industrialização acelerada, agravados ainda mais pela implementação de um regime ditatorial que usualmente favorecia os ricos em detrimento dos pobres, essa vertente era merecedora de receber não só um atento olhar analítico, mas, igualmente, uma atuação prática, que se enunciava por intermédio dos movimentos de educação e de cultura popular atuantes nas comunidades de base nas quais esse catolicismo do povo era naturalmente vivenciado por seus membros, em seus respectivos cotidianos.

Assim, defendo que foi precisamente em razão do engajamento político pastoral e profissional propiciado pelo viés do catolicismo universitário envolvido com as lutas

⁴⁶ Conforme expressa Brandão, tratava-se de: “Um mundo que, portanto, uma vez dialogado, refletivo e criticamente repensado e passado da “consciência ingênua” à “consciência crítica”, deveria ser social e politicamente transformado.” (BRANDÃO: 2018b, p. 121)

camponesas pela educação que o acesso do pesquisador ao universo da cultura e da religiosidade popular brasileira foi inicialmente possibilitado. Desse modo, foi por meio da aplicação de uma ideologia embasada na práxis participativa e emancipatória que a antropologia e a religião se cruzaram pela primeira vez em seu horizonte de elaboração científica de forma mais sistematizada.

2.3.1 Contextualização histórica e política da crise de paradigma científico: antes de 1960

Algumas situações históricas emblemáticas fundantes da crise de paradigmas instaurada na produção científica da década de 1960 merecem ser brevemente discutidas, de modo a conferir uma contextualização do caso brasileiro nessa conjuntura. Em âmbito internacional, outros movimentos influenciaram diretamente no fortalecimento da ideologia libertária em ascensão no Brasil daquele período, tais como: a Guerra Fria, que se estendeu ao longo da década de 1960, a Revolução Cubana, de 1959, o Concílio Vaticano II, de 1961, e os movimentos de contracultura que começaram a surgir no final dessa década contundente.

A Guerra Fria travada entre as duas superpotências mundiais - Estados Unidos e União Soviética - trazia para o contexto internacional disputas ideológicas, políticas e econômicas, cujas repercussões podiam ser sentidas por todo o globo. Essas disputas envolviam, de um lado, o sistema capitalista de produção e, de outro, o regime socialista, resultando numa bipolaridade de poderes. As tensões entre as potências mundiais contribuíram para a implementação de mudanças substanciais nas ordens político-econômicas e sociais globais, com reflexos diretamente sentidos na América Latina.

Já a Revolução Cubana marcou um processo de transformações macroestruturais que se estenderam por todo o século XX e culminaram na deflagração dos golpes militares de Estado em quase toda a América Latina, como foi o caso do Brasil, por exemplo. Cuba despontava nesse contexto, servindo de inspiração, pois se transformou no modelo ideal de um novo mundo socialista, disseminando ideologias libertárias que envolviam a crença de que a América Latina poderia se ver livre da dominação hegemônica europeia e norte-americana. Desse modo, as ideologias revolucionárias influenciaram não só o pensamento político, mas também o religioso. Tal como ressaltam Fausto Irschlinger e Marcos Soares Silva (2018),

Entre outros aspectos, vemos que Marx e Lenin, conforme aponta Hobsbawm (1995), tornaram-se ícones do movimento socialista de libertação latino-americano, assim como os líderes da Revolução (Fidel Castro e Che Guevara),

que passaram a ser vistos como exemplo de militância, para os jovens com aspirações socialistas, na América Latina. (p. 9)

Ao longo do século XX, as hierarquias da Igreja Católica Apostólica Romana perceberam que sua postura hegemônica tradicional já não repercutia nas massas como outrora e que a instituição estava perdendo significativamente seus fiéis. Optaram, então, por promover drásticas mudanças estruturais no seio da Igreja, as quais refletiam diretamente em sua conduta pastoral e institucional. Tais mudanças visavam à modernização e ao atendimento das novas demandas sociopolíticas e culturais. Sendo assim, de acordo com Carranza (2000), em dezembro de 1961 foi convocado o Concílio Vaticano II, cuja primeira sessão pública foi aberta em 1962 com o intuito de definir novas diretrizes para a Igreja, num processo finalmente concluído em 1965.

O padre John O'Malley, em entrevista concedida aos pesquisadores Graziela Wolfart e Luis Carlos Dalla Rosa (2012), afirmou que o Concílio Vaticano II buscou fazer uma revisão completa da Igreja, partindo de cinco características principais, a saber: (1) levou em consideração a existência de culturas que não somente a europeia; (2) fomentou a adaptação local e a autonomia de muitas áreas eclesiais; (3) evidenciou a responsabilidade dos bispos para com a Igreja, ressaltando que naquele momento eles passavam a ser encarados como parceiros do Papa; (4) promoveu o desenvolvimento de uma percepção crítica, capaz de identificar as discrepâncias entre passado e presente; e (5) reforçou uma ideia positiva acerca da Igreja, que passou a assumir a condição de “mãe amorosa de todos”.

Nesse contexto, segundo o padre O'Malley, a Igreja mudou radicalmente seu discurso⁴⁷ e passou a evitar o vocabulário da culpa e da punição, substituindo-o por um vocabulário mais amistoso e inclusivo. Promovia, assim, uma reconciliação tanto com as culturas não europeias, quanto com as outras religiões de origem cristã.

Para o padre João Libânio (WOLFART; ROSA, 2012), com a instauração do Concílio Vaticano II, a Igreja lançou um olhar interpretativo acerca de si mesma e do mundo moderno, o que acarretou a valorização da participação popular. Por esse ângulo, afirma em entrevista que: “A valorização da participação do leigo na vida eclesial quebra com o clericalismo de séculos.” (p. 13)

Faustino Teixeira (1988), sobre a mesma questão, complementa:

⁴⁷ O discurso da Igreja transformara-se: “da coerção para a consciência; da hostilidade para a amizade; da rivalidade para a parceria; da suspeita para a confiança; do domínio para o serviço; das ameaças para a persuasão.” (WOLFART; ROSA, 2012, p. 9)

O Concílio provoca uma grande ruptura eclesial, questionando o imobilismo tradicional imperante e suscitando um movimento acelerado de transformações. Abriu um espaço para críticas, para revisões de posições até então consideradas inquestionáveis. Despertou energias. Criou espírito novo de coragem, de iniciativas nos mais diversos setores. Não seria possível imaginar a experiência das Comunidades Eclesiais de Base fora deste contexto de renovação conciliar. (p. 202)

Após a instauração do Concílio Vaticano II, os fiéis alcançaram maior espaço de atuação dentro da Igreja. A partir de então, ficaram sob a responsabilidade de leigos estudantes as ações de evangelização e difusão da “palavra de Deus”. Instaurou-se assim, uma reforma na Igreja que ia de encontro ao pensamento dos movimentos sociais, em franco processo de desenvolvimento.

Simultaneamente, surgiam os movimentos de contracultura gerados nos Estados Unidos em meados da década de 1960, visando à quebra de paradigmas estanques preestabelecidos. Eles se lançavam no objetivo de questionar a cultura hegemônica vigente e de se contrapor a padrões conservadores estandardizados. Através de toda uma cultura jovem que nascia e se consolidava, através do surgimento do rock-and-roll, dos festivais musicais, das experiências de vida comunitária próprias do universo *hippie*, do fortalecimento do movimento feminista e pacifista, entre outros, testemunhava-se um sentido renovado de compreensão do mundo, no qual padrões de comportamento sociais rígidos e patriarcais foram amplamente contestados.

O movimento se expandiu e, no mundo todo, os jovens caracterizavam-se por um inconformismo radical, que desaguava na luta contra a tecnocracia⁴⁸, bem como no desejo latente por inovação cultural. Porém, paradoxalmente, ao passo que essa juventude criticava contundentemente o sistema capitalista de produção e seus consequentes desmandos para todas as esferas em que sua atuação se podia fazer sentir e questionavam a arbitrariedade dos autoritarismos em ascensão, acabavam por se transformarem, concomitantemente, em massa consumidora de uma cultura produzida especificamente para esse segmento etário. Roszak (1972) argumenta que esses jovens, ao ingressarem nas universidades e não mais terem de arriscar suas vidas nas frentes de batalha, situação a que a geração anterior foi submetida de forma inevitável, permitiram, não só a si mesmos como a toda a sociedade, reconhecer a importância desse segmento social, de maneira que a juventude passou a ser exaltada. Os jovens passaram, então, a se perceberem enquanto classe estudantil e consumidora, e a discernir o peso de sua influência nas estruturas simbólico-sociais.

⁴⁸ Roszak (1972) utiliza o termo “tecnocracia” para denotar o “produto de um industrialismo maduro em aceleração” (p. 31), que é resultado de um “imperativo cultural” (p. 9), porém, que se faz “ideologicamente invisível”. (p. 21)

A revolução contracultural, ainda que não tenha induzido todos os jovens a adotarem estritamente um estilo de vida *hippie*, promoveu genericamente na juventude um sentimento de que se constituíam na vanguarda de mudanças substanciais na esfera da cultura. A Revolução Cubana, que estimulou a efervescência por debates ideológicos, servia como modelo plausível de inspiração.

Partindo desse contexto mundial de transformações radicais nas formas de ver o mundo, a ideologia promulgada pela esquerda católica expressava um conjunto sistematizado de valores e de princípios inspirados por toda essa conjuntura de acontecimentos internacionais, o qual demandava incorporá-los a sua práxis de atuação transformadora no próprio cenário brasileiro.

2.3.2 Catolicismo popular e catolicismo engajado

A religião que se procura discutir aqui é o catolicismo popular, praticado por camponeses leigos e analfabetos, praticamente sem voz e sem representatividade política na sociedade brasileira durante a vigência da ditadura civil-militar no Brasil⁴⁹, período que compreende o recorte temporal desta tese. Trata-se da religião majoritariamente proclamada por sujeitos invisibilizados pelo sistema político, econômico e social.

O País atravessava, nesse período, um gravíssimo momento de crise, que apresentava como consequências diretas o cerceamento das liberdades individuais, a restrição à livre expressão, as perseguições, as torturas, os exílios e até mesmo as mortes de opositores ao regime. Dessa forma, a prática da militância política constituía um desafio primordial de demandas urgentes, cujas realizações eram extremamente arriscadas e delicadas. No entanto, é importante ressaltar que a condição de porta-voz do catolicismo do povo, sobretudo nesse momento inicial, oportunizava e assegurava o contato com as massas subalternas sem levantar tanta suspeita por parte da repressão estatal. A via da esquerda militante católica, atuante durante o governo do presidente João Goulart, viabilizava o acesso e a atuação num campo de mobilização subversiva, visando à promoção da conscientização política por meio da educação popular.

Naqueles tempos da aurora dos movimentos sociais engajados na luta pela educação e pela cultura popular, a perseguição por parte das forças de repressão foi inúmeras vezes burlada por esses jovens católicos universitários, que puderam atuar junto aos camponeses e aos proletários, organizando-os politicamente, como foi caso da assessoria que prestaram a

⁴⁹ A ditadura civil-militar brasileira durou de 1º de abril de 1964 a 15 de março de 1985.

sindicatos rurais e às ligas camponesas, promovendo, assim, além do trabalho de alfabetização⁵⁰ de adultos, o compromisso com um processo de despertar civil, que resultaria na consciência de sua emancipação política e histórica.

As inserções do professor Brandão em comunidades populares ocorreram tanto no Brasil, por meio do engajamento no MEB, quanto em outros países da América Latina, por meio das mobilizações do CEI, do CEDI, do ISAL e do ISER, sempre com o objetivo de avivar a consciência crítica dessas populações dominadas acerca de sua inerente condição de opressão política, social e econômica imposta pelos setores dominantes da sociedade. As agremiações do MEB, por terem sido viabilizadas por intermédio do episcopado e terem contado com o incentivo do governo federal, em princípio foram permitidas e parcamente controladas pelos bedéis da ditadura. Essa condição inicial, embora aparentemente favorável, não se sustentou por muito tempo, e os movimentos sociais católicos foram posteriormente desmantelados.

Aqueles estudantes e profissionais engajados nas causas populares viveram intensamente um tempo de reivindicação por reformas políticas, dentre elas as reformas agrária, econômica e universitária. Eles almejavam, apaixonadamente, transformar por completo as estruturas sociais vigentes, incorporando novas formas de sensibilidade, construídas a partir de uma renovada perspectiva humanitária, capaz de valorizar a produção cultural desses povos de pés descalços e a reconhecer que existem maneiras diferentes de habitar o País que não especificamente a dos grandes centros urbanos.

Importava a esses intelectuais engajados comprometer-se, como salienta Steil; Herrera (2010), “com a aquisição de novas sensibilidades, de novas experiências de espaço e tempo, de convivência e violência, de trabalho e lazer, de dor e saúde, de conhecimento e arte.” (p. 358)

No Brasil, tal ideologia postulada pela esquerda católica articulava um corpo teórico particular, proveniente do universo de significação do catolicismo popular camponês e caracterizado pela colaboração mútua entre educando e educador. Tratava-se, portanto, do perfilamento de uma concepção cristã idealista, pautada por uma teologia renovada, na qual o evangelho de Jesus seria, na medida do possível, posto em prática. Pode-se dizer que tais ideias levadas a cabo pela esquerda católica brasileira afinavam-se com a ideologia socialista de tradição marxista. Os movimentos sociais da esquerda católica dos anos 1960 caracterizaram-

⁵⁰ Wagner da Silva Teixeira (2008) chama atenção para a relevância do processo de alfabetização e para o projeto democrático em voga naquele contexto: “A exigência de alfabetização para se ter direito ao voto tornava a ação ainda mais importante, já que funcionava como instrumento de inclusão das camadas populares no processo político” (p. 67).

se, sobretudo, por promoverem iniciativas efetivas de enfrentamento ao capitalismo, que se enunciavam através do apoio aos sindicatos rurais e às ligas camponesas.

Naquele momento, a partir da experiência inaugural de implantação, em Recife (PE), de um método pedagógico de alfabetização elaborado por Paulo Freire⁵¹, em Angicos⁵², batizado como “Dona Olegarilha”, outros movimentos sociais voltados ao fomento da cultura surgiram e abriram frentes de pensamento e atuação em diversas direções, tais como as propostas da ação social efetivada através da política, da ação política realizada através da cultura e da ação cultural promovida através das artes e da educação. De acordo com Brandão (2017a), militante atuante na linha de frente da educação popular,

Trocado em miúdos, nos termos dos anos sessenta isso pretendia significar o seguinte: há um espaço concreto de luta política que se realiza no domínio da cultura. Ele configura uma luta popular que agindo através da cultura participa da criação de sua própria liberdade. A cultura alienada é o solo onde floresce no oprimido uma consciência alienada. Essa consciência é um nevoeiro que o impede de ver e pensar a dominação tal como ela se reproduz e oprime. Ela é o que impede o povo de compreender sob que condições existe e, portanto, ela impede uma ação política a ser exercida contra ela própria. (p. 402)

Sendo assim, posso afirmar que as categorias cultura, educação, ideologia e religião se cruzaram no horizonte de uma práxis política engajada, levada a cabo pelos intelectuais católicos de esquerda, visando o reconhecimento e a valorização da cultura dos integrantes das classes populares brasileiras. Conforme coloca Antonio Augusto Arantes (1981),

Desse ponto de vista a “cultura popular” surge como uma “outra” cultura que, por contraste ao saber culto dominante, apresenta-se como “totalidade”, embora sendo, na verdade, construída através da justaposição de elementos residuais e fragmentários considerados resistentes a um processo “natural” de deterioração. Justificam-se, portanto, aos olhos desses teóricos, as tarefas de seleção, organização e reconstrução da “cultura popular” que os ocupantes dos lugares de poder da sociedade atribuem a si próprios.” (p. 18)

A emblemática década de 1960 testemunhou transformações importantes, que resultaram no reconhecimento e na valorização de tudo o que escapasse da imposição

⁵¹ Conforme Brandão relatou em entrevista (FERNANDES; ALVARENGA; SPIGOLON, 2017): “O Paulo cria a equipe dele, Aurenice Cardoso; Jarbas Maciel; Jomart Muniz de Brito; a primeira equipe nordestina dele, não apenas um método, hein? Todo mundo pensa no método Paulo Freire, mas o que eles criam é um sistema Paulo Freire de educação.” (p. 7)

⁵² Em seu artigo “Vocação de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares”, Brandão (2009d) afirma: “sou testemunha de seu pioneirismo, ao lado da primeira equipe nordestina de Paulo Freire, na descoberta das relações que tornaram a educação uma das práticas situadas em diferentes dimensões de uma cultura.” (p. 721)

hegemônica cultural e, assim, representasse alguma forma de transgressão e de ruptura com os padrões arcaicos e retrógrados vigentes. Tal movimento refletiu-se nas ciências, que observaram uma significativa mudança de paradigmas.

2.3.3 A Juventude Universitária Católica

Dentre os diferentes movimentos sociais vinculados à esquerda católica no Brasil, Brandão participou ativamente em alguns deles, especialmente os ligados aos projetos de educação e cultura popular, como foi o caso da Juventude Universitária Católica (JUC), na qual ingressou em março de 1961, poucos dias após ter entrado na universidade, e permaneceu até 1965.

A JUC era uma organização estudantil apoiada pelas hierarquias católicas que, em 1960, teve ampla atuação junto à União Nacional dos Estudantes (UNE) e, em 1961, chegou a eleger um de seus membros como representante nacional, inaugurando, assim, uma profícua fase de predominância da esquerda católica junto à entidade.

A entidade estudantil fazia parte da Ação Católica, que, por sua vez, englobava outras juventudes engajadas: Juventude Agrária Católica (JAC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Independente Católica (JIC) e Juventude Operária Católica (JOC).

A figura do padre Henrique de Lima Vaz foi fundamental no processo de constituição da JUC, pois ele desenvolveu vários cursos de formação política, ministrados, muitas vezes em acampamentos, nos quais a noção de consciência histórica foi elaborada e disseminada. Brandão participou de alguns desses encontros, que funcionavam da seguinte maneira:

Havia uma rotina quase escolar, tínhamos da manhã à noite momentos de celebração, de estudos e, principalmente, momentos de diálogos e debates em torno da questão que nos havia trazido para aqueles dias. Às vezes, questões de teor mais religioso, um aprofundamento, quase um retiro da nossa vida espiritual, da nossa vida de cristãos engajados. (informação verbal, 2017)

Conforme a atuação da JUC foi se estreitando junto à UNE e manifestando cada vez mais uma afinidade relativa à vertente de engajamento militante da esquerda católica, setores conservadores da Igreja passaram a questionar a autonomia dos líderes estudantis, e um clima de tensão foi conseqüentemente instaurado. Tal fato justificou a perseguição de alguns de seus membros por iniciativas organizadas fora da agremiação, como era o caso da Ação Popular (AP), que também contou com a importante atuação do padre Vaz, responsável por elaborar, juntamente com os representantes da UNE, seus termos principais.

A AP passou a atuar, simultaneamente, por meio de três movimentos, quais sejam: a UNE, os movimentos de cultura e educação popular e o MEB. Além disso, participou dos movimentos para a organização de sindicatos de trabalhadores rurais e compôs a Frente de Mobilização Popular. Esses movimentos tinham em comum a reivindicação por mudanças estruturais e convergiam na denúncia do imperialismo e do capitalismo monopolista.

Os movimentos sociais da esquerda católica configuravam-se como o resultado da ação conjunta de cristãos, comunistas e trabalhistas. Esses movimentos tinham nas lideranças políticas de João Goulart, presidente da República, de Miguel Arraes, governador do estado de Pernambuco, e de Djalma Maranhão, prefeito da cidade de Natal (RN), o apoio e o incentivo governamental. Já na fundamentação ideológica, contavam, principalmente, com as contribuições teóricas de Paulo Freire, além de Moacyr de Góes e de Germano Coelho, como autores de importantes publicações disseminadas pelo MEB, bem como de militantes, como Brandão e seus companheiros de luta, Herbert José de Souza, o Betinho, Osmar Fávero e Luiz Eduardo Wanderley, entre outros.

2.3.4 Movimento de Educação de Base

O Movimento de Educação de Base (MEB) foi criado em 1961 pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) em parceria com o governo federal, representado pela figura de Jânio Quadros⁵³ na Presidência da República. Seu principal objetivo era fomentar a educação popular através da implementação de escolas radiofônicas. Faustino Teixeira (1988) detalha a proposta do MEB:

Um projeto de rede de escolas-rádio foi proposto pela CNBB, por intermédio de Dom José Távora, arcebispo de Aracaju, a Jânio Quadros, em 11 de novembro de 1960. O projeto foi sancionado em 21 de março de 1961, através do Decreto n.º 50.370. A CNBB forneceria os quadros e a organização, cabendo ao Governo Federal o financiamento. Designaram-se como áreas prioritárias de atuação do Movimento, o Nordeste, o Norte e o Centro-Oeste do País. Posteriormente, houve uma ampliação para as áreas subdesenvolvidas do país como um todo. (p. 97)

Tratava-se, inicialmente, de uma campanha que previa a ampliação de uma já bem-sucedida iniciativa de educação propagada pelo rádio, realizada desde 1958 pela Diocese de Natal e denominada “De pé no chão também se aprende a ler”. Essa campanha estipulava que,

⁵³ Jânio Quadros governou o País por apenas sete meses.

na falta de recursos financeiros suficientes para a edificação de escolas convencionais feitas em alvenaria, o governo do Rio Grande do Norte se comprometeria a implementar, na capital do estado, um projeto de educação popular baseado na construção de escolinhas de palha e acampamentos destinados às práticas educativas, além da criação de bibliotecas comunitárias, praças de cultura, teatros, galerias e museus, como estratégias viáveis para o fomento e a democratização da cultura. Considerada uma das maiores iniciativas de mobilização e incentivo da cultura popular, essa campanha mais tarde foi acusada pela direita conservadora e pelos militares no exercício do poder de se constituírem em espaços voltados exclusivamente à propagação da ideologia comunista, através do desenvolvimento de práticas de subversão.

As atividades educativas postas em prática durante a década de 1960 pelo MEB só foram exequíveis em função do estabelecimento de emissoras radiofônicas disponibilizadas às comunidades de base pelo episcopado brasileiro em parceria com os governos municipais, estaduais e federal. Entre seus objetivos preliminares estava o treinamento de jovens católicos militantes de esquerda para um trabalho de animação político-pastoral e sua constituição como um movimento voltado à formação de agentes especializados nas linhas de atuação de frente da “educação de base”. No documento “Fundamentação do programa para 1965”, o MEB (1965) definiu a concepção de educação de base como “[...] o conjunto dos ensinamentos destinados a promover a valorização do homem e o soerguimento das comunidades.” (p. 19) Esse programa incluía não apenas a promoção da alfabetização e da pós-alfabetização de adultos através da implementação de escolas radiofônicas, do ensino de noções sanitárias, educação cívica, técnicas agrícolas, mas também do acesso à arte e à cultura, dentre outras atividades empenhadas dedicadamente a despertar um processo de consciência política e histórica entre esses povos marginalizados, oprimidos e invisibilizados pelo sistema.

Sendo assim, agentes, monitores e seus alunos se organizavam frequentemente no intuito de concretizar uma verdadeira mobilização de vida comunitária que constituiria a base fundamental, o gérmen inicial de qualquer transformação política mais radical e/ou abrangente. O grupo de monitores era formado por membros voluntários das distintas localidades, geralmente jovens provenientes do meio rural, em sua maioria camponeses, pequenos agricultores e trabalhadores assalariados, que se prestavam ao papel de auxiliares nos processos de organização das aulas transmitidas pelo rádio. Conforme assevera Faustino Teixeira (1988), “eram líderes naturais do lugar e faziam a ligação do Movimento com a comunidade” (p. 99).

A formação desses monitores se dava da seguinte maneira: as equipes locais identificavam os possíveis voluntários dispostos a contribuir nas escolas radiofônicas, os quais eram, então, treinados para que, simultaneamente ao corpo de agentes regionais composto de

coordenadores e animadores, pudessem elaborar seus respectivos programas de trabalho. As equipes tinham a preocupação de fornecer o respaldo pedagógico necessário e atuar no sentido de supervisionar e coordenar o desempenho dos monitores.

O “I Encontro de Coordenadores” ocorreu em 1962, em Recife, e ficou conhecido como “Conferência do Nordeste”⁵⁴. O encontro partia do pressuposto de que a educação deveria ser utilizada como instrumento de transformação do mundo. Já o Programa Nacional de Alfabetização foi lançado em 1963, consistindo no trabalho de educação de base realizado junto às populações carentes pelos agentes e monitores do MEB e pautado pela implementação dos seguintes pressupostos práticos:

- a) Alfabetização e iniciação em conhecimentos que se traduzam no comportamento prático de cada homem e da comunidade, no que se refere: à saúde e à alimentação (higiene); ao modo de viver (habitação, família, comunidade); às relações com os semelhantes (associativismo); ao trabalho (informação profissional); ao crescimento espiritual.
- b) Conscientização do povo, levando-o a: descobrir o valor próprio de cada homem; despertar para os seus próprios problemas e provocar uma mudança de situação; buscar soluções, caminhando por seus próprios pés; assumir responsabilidades de soerguimento de suas comunidades.
- c) Animação de grupos de representação, promoção e pressão.
- d) Valorização da cultura popular, pesquisando, aproveitando e divulgando as riquezas culturais próprias do povo. (FAVERO, 2004, p. 10)

Segundo Faustino Teixeira (1988), institucionalmente o MEB se organizava do seguinte modo:

No plano nacional havia o Conselho Diretor Nacional (CDN) composto de nove bispos e arcebispos, bem como dois leigos, um dos quais representante do Presidente da República. Este Conselho era responsável pela formulação política geral do Movimento. Cada Estado contava com um Conselho Diretor Estadual (CDE), do qual faziam parte os bispos das áreas de atuação do Movimento. A responsabilidade pelos Sistemas Locais ficava a cargo do bispo diocesano. A orientação e coordenação das atividades das Equipes Estaduais - das quais dependiam as Equipes Locais - cabia à Comissão Executiva Nacional (CEN), composta de leigos e dependente da CDN. A direção do Movimento era exercida pela Diretoria Executiva, formada pelos presidente e vice-presidente do CDN assim como um secretário. (p. 97)

A partir de 1963, as ideias pedagógicas de Paulo Freire passaram a ganhar maior visibilidade e experimentaram uma progressiva integração junto ao corpo teórico do MEB, que

⁵⁴ Segundo Jether Ramalho afirmou em entrevista para Zwinglio Dias sobre a “Conferência do Nordeste”, tratou-se de: “Um movimento forte, enquanto o país discutia as reformas de base, discutia-se também a revolução.” (DIAS, 2014, p. 110)

passou, então, a aplicar seu método pedagógico de alfabetização de adultos nas comunidades eclesiais de base. Conforme atesta Brandão em entrevista, “o pessoal do MEB pega o método Paulo Freire e transforma num sistema Paulo Freire mais indutivo” (FERNANDES; ALVARENGA; SPIGOLON, 2017, p. 8). A ideia de uma educação desvinculada dos padrões mecanicistas e seculares convencionais, que concebiam o processo de aprendizagem como uma irrefletida reprodução memorizada de sentenças vazias e descontextualizadas da vida real cotidiana, passou a ser veementemente criticada e, em seu lugar, apresentava-se uma proposta de educação inclusiva e pautada pelas próprias categorias de significação socioculturais dos sujeitos educandos. Tratava-se, por conseguinte, de uma educação libertária, a qual visava a suscitar mudanças estruturais imprescindíveis na sociedade brasileira.

Segundo atesta Brandão (2017a):

Ao lado de iniciativas de organização e participação de atores populares em um plano mais diretamente e assertivamente político, haveria pela frente todo um amplo “trabalho popular” a ser realizado sobre a cultura e através da cultura. (p. 402)

Enquanto projeto pedagógico, articulava-se o método de ensino freiriano a uma atuação artística contestatória que encampava mais sistematicamente o enfrentamento à ditadura, propondo o conceito de “arte popular revolucionária” em oposição à arte alienada. Pois acreditavam que através da música, da poesia e do teatro um processo de esclarecimento e tomada de consciência política e transformadora poderia ser deflagrado.

Assim, artistas e intelectuais promoviam a militância pela via da expressão artística, admitida como uma arma política.

Nesse ínterim despontaram nas artes cênicas brasileiras dois dramaturgos vanguardistas comprometidos com a conscientização política das massas através das práticas do teatro engajado. Eles representavam as tendências da contracultura e do tropicalismo em voga naquele período. Deve-se lembrar que esse era o tempo do Teatro do Oprimido⁵⁵, de Augusto Boal⁵⁶, e

⁵⁵ Segundo Flávio da Conceição (2018), “no Teatro do Oprimido, partindo das histórias reais de opressão compartilhadas coletivamente, um grupo encena a situação que considera a mais urgente de ser denunciada. Para a construção cênica são realizados diferentes procedimentos teatrais como jogos corporais, de interpretação, de criação de cenários, figurinos e músicas. Nessas atividades o grupo se expressa artisticamente, colocando impressões pessoais sobre a situação ocorrida. Cores, imagens, formas, tudo o que é incorporado à encenação precisa ter um significado, objetivo ou não, que fortaleça a história contada. O coletivo interpreta a cena com elementos criados, imaginados e discutidos em conjunto. A peça deverá representar os sentimentos e a ideologia daquele grupo social.” (p. 18).

⁵⁶ Augusto Boal foi diretor do grupo paulista Teatro de Arena durante a década de 1960, no qual pôs em prática técnicas de *agitprop* e teatro engajado. No decorrer de sua trajetória artística, Boal construiu

de José Celso⁵⁷ do Teatro Oficina⁵⁸.

No governo de João Goulart (1961-1964), a mobilização em torno da educação alcançou o seu auge. Nesse contexto, foram efetuadas as reformas de base que ambicionavam alterar o modelo de desenvolvimento brasileiro, aliando crescimento econômico com distribuição de renda e passando a incluir, assim, camadas expressivas da sociedade brasileira até então excluídas do poder político. Dentre essas reformas de base, a da educação e a agrária eram consideradas por Brandão as mais urgentes.

Em função de ter o MEB se originado de uma iniciativa governamental e ter contado com o apoio da Presidência da República, dos ministérios e dos órgãos estaduais, dos quais eram obtidas as verbas para investimento em infraestrutura e funcionários para desenvolvimento do trabalho junto às camadas menos favorecidas das populações do Norte, Nordeste e Centro-Oeste do Brasil, sua atuação político-pastoral fora inicialmente permitida e, até mesmo, incentivada. No entanto, constata-se que, ao longo de sua execução, o Movimento acabou mudando paulatinamente de direção política, superando sua compleição inicialmente conservadora, ligada às motivações de sua criação por parte do clero, e assumindo um

uma metodologia que propunha o diálogo e a produção artística a partir do ponto de vista dos oprimidos.

⁵⁷ Segundo José Gustavo Bonini (2011): “José Celso Martinez Corrêa é dramaturgo, diretor, produtor, ator e fundador do grupo teatral Teatro Oficina (instituição teatral fundada em 1958 em São Paulo) - indivíduo que se fez referência nas artes cênicas do Brasil da segunda metade do século XX até os dias atuais. Nasceu em Araraquara - SP, em 30 de março de 1937 e se dirigiu para São Paulo - SP, na década de 1950 para fazer faculdade de Direito na Universidade de São Paulo - USP. Foi no Centro Acadêmico desta faculdade (XI de Agosto) que José Celso fundou o grupo Teatro Oficina, grupo este que também se tornaria referência para o teatro nacional na década de 1960 devido à repercussão das críticas teatral nacional e internacional. Mas, foi a partir de 1967, com a encenação de O Rei da Vela de Oswald de Andrade, sob direção de José Celso, que o Teatro Oficina ganhou maior notoriedade e se consagrou na crítica especializada, encabeçando o antropofagismo de Oswald de Andrade na cultura teatral na década de 1960 e configurando o grupo como uma das principais instituições teatrais do país.” (p.72)

⁵⁸ Conforme atesta Reynuncio Napoleão de Lima (2001): “O Grupo Teatro Oficina, de São Paulo, desempenha um papel de vanguarda cultural, nas décadas de 1960 e 1970, renova a linguagem cênica em múltiplos aspectos, acrescenta dados críticos para uma nova consciência social e política brasileira e explicita os traços fundamentais de nossa identidade de país de mestiços e imigrantes, em busca de emancipação, num mundo regado pelo capital internacional e pelas tensões ideológicas entre as grandes potências. Influenciado pelas correntes norte-americanas e europeias, o grupo absorve, depura e nacionaliza conceitos, métodos e conquistas do teatro contemporâneo, em vital sintonia com o que se passa no planeta. Num quadro cultural dominado pela mercadoria estrangeira, que tende a formar gostos, moldar opiniões e hábitos de consumo, impor modelos de comportamento e sistemas de vida, o Grupo Oficina restitui às plateias brasileiras o direito de se reconhecer em nossos palcos, exhibe os traços dolorosos do subdesenvolvimento e da dependência e estilhaça a imagem mistificada e cômoda, fabricada para nos ludibriar e submeter.” (p. 9 e 10)

posicionamento cada vez mais crítico do *status quo*, ao passo que se engajava progressivamente nas lutas por transformação social. Tal como ressalta Faustino Teixeira (1988):

Nascido como uma alternativa às Ligas Camponesas, tendo um cunho nitidamente anticomunista, [o MEB] vai-se definindo progressivamente num sentido de conscientização e formação de base. Uma série de acontecimentos favorecerão esta perspectiva, entre os quais a sua original pedagogia popular que favorecia a efetiva integração teoria e prática, o anúncio de convocação do Concílio do Vaticano II e as esperanças que despertava, a publicação da encíclica *Mater et Magistra* de João XXIII em maio de 1961, como igualmente o clima político de abertura em que vivia o Nordeste do Brasil. A reunião desses fatores, entre outros, favoreceram ao Movimento um campo de atuação bem mais radical do que aquele pensado originalmente por seus fundadores. (p. 99-100)

As iniciativas do MEB podem ser consideradas como as mais expressivas no combate ao analfabetismo no Brasil, pois conjugaram a alfabetização de adultos com o despertar de uma consciência política. Segundo atesta Faustino Teixeira (1988):

A experiência concreta de relação dos agentes do MEB com a realidade do campo exerceu um forte impacto sobre os mesmos. Particularmente os agentes advindos da JUC, mais familiarizados com reflexões discursivas, tomam contato vivo com as bases populares. Descobrem a capacidade criativa dos alunos, a sua cultura e o seu saber. Isto significou uma radical transformação da visão de mundo dos agentes. (p. 103)

A partir dessa breve apresentação acerca do surgimento e da atuação do MEB no cenário nacional das práticas culturais e educacionais, passo à contextualização do engajamento de Carlos Rodrigues Brandão no Movimento, a cujo quadro de profissionais ele se incorporou em 1963.

Assim que se ligou ao MEB, o então estudante de psicologia logo foi designado para um treinamento prático na região Nordeste, para atuar na cidade de Garanhuns, no agreste pernambucano, palco de iniciativas pioneiras de educação popular. Essa foi a sua primeira experiência de pesquisa participante num Brasil de dentro, dos interiores longínquos, onde habitava uma gente sofrida e carente de atenção.

A esse respeito a autora Renata Montechiare (2018) coloca que:

Brandão relembra os “círculos de cultura” da alfabetização de jovens e adultos conduzidos no Nordeste do Brasil, em que o primeiro passo para aprender a ler era conhecer a sua comunidade, pesquisar o universo cultural popular e escolher as palavras a partir de elementos da cultura local dos estudantes. A potência de conexão entre educação e liberdade se traduzia em aprender a “ler

o seu mundo através de sua própria cultura”. Nesse percurso, romper com o ciclo de desigualdade significava tomar a Cultura Popular dos estudiosos das tradições populares e reinscrevê-la como projeto político de transformação social. (p. 6)

Tratava-se de um contexto rural cuja natureza era completamente diferente daqueles cenários naturais tropicais em que Brandão estava acostumado a estar até então. O mundo do sertão se apresentava para ele naquele momento. E conforme relata em seu caderno de campo:

Eu visitei uma escola e nunca mais me esqueci, estávamos dentro de um barracão de maracujás, onde ali sentados em montes de frutas, moças e rapazes, jovens e adultos, homens e mulheres recebiam pelo rádio uma aula de alfabetização. Visitei experiências escolares das nossas escolas radiofônicas do MEB em Caruaru e depois no próprio Garanhuns. (Cadernos de campo)

Aconteceram inúmeros encontros em prol da educação popular, e em cada localidade estes projetos recebiam designações específicas, como foi o caso das pioneiras “Caravanas Populares de Cultura”, que percorreram todo o estado do Maranhão, se deslocando para as longínquas zonas rurais, estreitando o contato dos animadores populares com a realidade hostil vivida por aquela gente, promovendo reuniões comunitárias para tratar de assuntos de interesse local, inclusive desenvolvendo atividades culturais.

Outro importante projeto de animação popular desse período foram os “Encontros com a Comunidade”, realizados no estado de Goiás, que buscavam ampliar o trabalho da escola, mobilizando a participação da comunidade para a percepção e discussão sobre seus próprios problemas. Conforme expõe Brandão,

A estrutura do encontro era mais ou menos semelhante à dos acampamentos de JUC e algo muito diferente das experiências escolares. Apresentávamos-nos, éramos a todo momento pessoas que se nominavam, sentávamos-nos não em salas de aulas, mas em círculos, às vezes grandes círculos de todos nós, 30, 40 pessoas, às vezes subdivididos em pequenos círculos de debates, círculos, grupos de discussão e de aprofundamento. As questões propostas eram ensinadas, sim, eram muitas vezes trazidas como num ensino por um professor competente no ramo, mas, eram depois trabalhadas entre nós, eram discutidas, debatidas e insistentemente perguntadas. (Cadernos de campo)

Segundo Brandão, em seus trabalhos do MEB, desdobrados posteriormente nas experiências junto à Diocese de Goiás, o que prevalecia eram os estudos de campo. Tratava-se de pesquisas de comunidade, organizadas a partir de um modelo formal no qual predominavam os métodos quantitativos objetivos. Seus membros procediam à elaboração de perguntas com

questões pertinentes ao contexto de seus sujeitos investigados. Tais trabalhos objetivavam traçar um panorama sociocultural acerca das comunidades investigadas, identificando os pontos nevrálgicos de sua condição de exclusão da arena das decisões políticas.

Brandão se recorda de um encontro específico de trabalho técnico:

Lembro-me de um treinamento na Ilha de Itaparica, em que um grupo que ia desde futuros educadores locais de cidades baianas e de Salvador, até nós próprios, pessoas da chamada equipe técnica nacional de que eu fazia parte. Nós fomos treinados na aplicação de uma pesquisa chamada “Estudo de Área ou Pesquisa de Comunidade”. Lembro-me de Silvinha, uma assistente social especialista no assunto, que veio até nós para nos treinar nisto. Ela nos trouxe teorias a respeito, nós aprendemos depois a produzir um questionário, nos dividimos em círculos e bolamos perguntas a respeito das condições de vida de uma comunidade: habitação, saúde, transporte, alimentação, educação, vida comunitária, e assim por diante. Testamos esses questionários, nos aplicávamos uns aos outros para ver a qualidade das nossas perguntas. Chegamos a uma forma final. Uma pequena comunidade, próxima ao lugar onde estávamos, foi escolhida. Fomos até ali, aplicamos os questionários, não me lembro quantos, tabulamos esses questionários, lembro-me de grandes painéis pregados pelas paredes com as nossas tabelas, com as proporções e as porcentagens. Demos a forma de um relatório final, inclusive aprendendo com Silvinha, produzindo pequenos comentários a respeito de cada uma das tabelas e de cada um dos indicadores. Então, entre cantorias, celebrações religiosas, momentos de almoço e janta, de café da manhã festivo, noites de brincadeiras e de cantos. Eram longos dias de treinamentos, de aprendizado e, principalmente, de trabalho à volta dos círculos. (Cadernos de campo)

A mobilização de importantes setores da sociedade brasileira em benefício da democratização da cultura e da educação popular incentivou o surgimento e a atuação de movimentos sociais libertários dirigidos à realização de diversos trabalhos artísticos, que se expressavam no ramo da música, do teatro, do cinema⁵⁹ e das artes plásticas, indo além, portanto, dos projetos de alfabetização de adultos. É nesse contexto que surgem os Movimentos de Cultura Popular (MCP).

Os MCP se originaram no Brasil na década de 1960, reunindo artistas, educadores, estudantes e intelectuais diante de uma perspectiva política libertária, que partia da denúncia da intenção de controle hegemônico por parte de setores conservadores da burguesia, assim como da valorização de uma ação pedagógica de teor cultural. Tais movimentos propunham uma reinvenção da concepção de cultura popular, assumindo um movimento que partia “de baixo pra cima” e “de dentro pra fora”, ou seja, que considerava a espontaneidade e a autonomia das

⁵⁹ O cineasta Glauber Rocha aparece como importante expoente nesse período, com seu “Cinema Novo”.

expressões culturais populares, admitidas a partir de uma reorientação humanitária indispensável ao projeto educacional em voga.

Nos anos 1960, a questão da cultura popular brasileira constituía-se como o assunto mais debatido entre os núcleos intelectuais universitários, onde a atuação do Centro Popular de Cultura (CPC), vinculado à UNE, por sua vez, assumia um importante papel aglutinador.

De acordo com Brandão (2018e):

E imaginávamos que seria a partir de um diálogo entre “nós” militantes da Cultura Popular e “eles”, praticantes de uma entre tantas expressões de culturas populares, que, através de um difícil trabalho fundado em variações de diálogos interculturais, almejávamos criar com o povo, em seu nome e tendo-o como sujeito protagonista, uma “nova cultura”, ou “uma nova hegemonia cultural”. (p. 11)

Tais movimentos tiveram curta trajetória, haja vista que foram desarticulados pouco tempo depois, com o golpe militar de 1964⁶⁰. Continuaram, no entanto, repercutindo em seus imaginários, tal como coloca Brandão (2009d):

[...] a lembrança desse período efervescente e fecundo é importante para compreendermos o intervalo existente entre o trabalho dos folcloristas e as atuais instituições de estudo e militância em torno da cultura, assim como os temas e dilemas do presente no que toca à identidade, à pesquisa e às alternativas de intervenção junto às ou sobre as culturas populares. (p. 730)

A apropriação da cultura popular que se buscava operar naquele período distinguia-se da adotada anteriormente por intelectuais, em geral estrangeiros, responsáveis por categorizar as manifestações culturais populares como ocorrências folclóricas. Nesse sentido, o pesquisador esclarece:

Em direção oposta à dos usos intelectuais vigentes, que tradicionalmente submetem a cultura popular “às tradições do povo”, ou a um folclore que não resulta das e nem espelha as relações de poder entre os seus diferentes tipos de produtores de cultura, os documentos dos anos sessenta investem com teorias e propostas de uma Cultura Popular em processo. (BRANDÃO, 2017a, p. 401)

Importava aplicar uma pesquisa participante de caráter engajado, na qual a antropologia

⁶⁰ Com a renúncia de Jânio Quadros à Presidência da República, uma crise política se instaurou, culminando na deflagração do golpe de 1964. Tal crise resultou da incapacidade do governo de estabelecer a ordem e conter as massas.

social encontrava-se comprometida com a questão cultural nacional.

Muitos dos estudantes engajados na causa da educação popular, dentre eles o próprio Brandão, acreditavam convictamente que num país como o Brasil, com economia essencialmente rural e caracterizado pelas fortes tradições agropastoris, a transformação social, política e econômica, tão almejada, deveria surgir da iniciativa do homem do campo. Sendo assim, foi a partir desse momento que se observou uma maior aproximação entre o MEB e o sindicalismo rural, pois, de acordo com a concepção destes estudantes, não se tratava mais de exclusivamente educar a massa camponesa, mas de empenharem-se em promover a efetiva transformação das estruturas de exclusão social, por meio de uma participação conjunta voltada à conscientização e firmada entre educador e educando. Conforme salienta Faustino Teixeira (1988),

[...] este trabalho se constituiu numa pedra de toque do processo educativo do MEB, exercendo influência sobre as equipes dos sistemas radiofônicos, sobre a programação das aulas, sobre os treinamentos, e, de certa forma, exigindo mais dos agentes. (p. 103)

Na perspectiva do Movimento, a reforma agrária seria considerada por esses intelectuais engajados apenas como um primeiro e urgente passo na direção da emancipação da população subalterna, que, em última instância, envolveria todo um processo de mudanças bastante mais complexas a longo prazo. Era a crença em tal ideologia libertária e participativa que motivava o engajamento desses militantes em seus trabalhos como educadores populares.

Embora essa geração acreditasse na eficácia do projeto desenvolvimentista e aspirasse à modernização da agricultura brasileira como saída para a superação do arcaísmo, mesmo que isso resultasse na inserção das classes dominadas no jogo hegemônico do sistema capitalista de produção, nesse primeiro momento ainda não eram capazes de vislumbrar o poder destrutivo do processo de industrialização. Pelo contrário, a tendência corrente de pensamento na época estipulava que o Brasil precisava urgentemente superar sua condição de país substancialmente agrário, e que o aceleramento da industrialização seria, portanto, a via ideal para isso. Segundo essa perspectiva, postulada por Brandão (2007a) e seus pares, o Brasil encontrava na ênfase historicamente concedida à exportação dos produtos primários a origem desse arcaísmo e, para sobrepujar tal condição, necessitava adequar-se às demandas do sistema capitalista de produção e à conseqüente exploração desenfreada e irrefletida da natureza.

A discussão ecológica ainda não se constituía como pauta importante naquele momento, e tudo o que parecesse possuir uma vocação ambientalista era apressadamente pré-definido

como “parte de ideários neocolonialistas e conservadores” (BRANDÃO, 2007a, p. 45). Mesmo as pessoas mais pioneiramente atentas e sensíveis aos sinais próximos do mundo natural, como Brandão e alguns raros companheiros seus, não se sentiam chamados a qualquer preocupação com a dimensão da preservação dos ecossistemas e com a questão dos desequilíbrios sociais, enxergando com desconfiança a aproximação entre a educação popular que praticavam e o que mais tarde viria a ser conhecido como “educação ambiental”. Até mesmo no Núcleo Colonial Alexandre Gusmão, em Brasília, e nas efêmeras experiências do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA), de que o pesquisador participou em Goiás, ainda não fazia parte da agenda política de colonização e de reforma agrária a preocupação com a qualidade do meio ambiente. Pelo menos não naquele primeiro momento.

Um importante projeto desempenhado nessa época pelo MEB foi a elaboração, impressão e distribuição de publicações de caráter pedagógico libertário, como foi o caso da cartilha *Viver é lutar*, que objetivava delinear a linha de atuação política de grupos oriundos de movimentos sociais, tais como os conselhos populares, os sindicatos e os comitês de Ação Popular, através de um modelo de orientação didática. O “livro de leitura”, tal como se referiam os integrantes do MEB à cartilha, compreendia trinta lições estruturadas, cada uma, em três partes, que, por sua vez, eram organizadas mediante uma sequência lógica de pensamento, induzindo o educando a refletir acerca de questões relativas a seu papel na sociedade e sobre sua relação com a fé cristã.

A partir do golpe militar de 1964 e da implantação da ditadura civil-militar no Brasil, as publicações do MEB consideradas subversivas foram cassadas, a cartilha *Viver é lutar* foi apreendida pela polícia do estado do Rio de Janeiro, atendendo a pressões de setores conservadores da Igreja Católica e da sociedade brasileira, bem como do partido União Democrática Nacional (UDN), de Carlos Lacerda, e de alguns setores da imprensa, como o jornal *O Globo*. Desse momento em diante, a perseguição política a poetas, professores e militantes da cultura popular se intensificou. Houve a destruição de escolas e de materiais pedagógicos, revelando a face autoritária do recém-instalado regime ditatorial e dividindo, assim, a opinião pública brasileira. Conforme acentua Faustino Teixeira (1988):

O confisco se deu sob o pretexto de que textos comunistas estavam sendo impressos para distribuição. Estava assim montada uma campanha de desmoralização do Movimento, para a qual contribuíram os diversos meios de comunicação. Vários integrantes do Movimento tiveram que prestar depoimentos na polícia, entre os quais o presidente D. Távora e a secretária geral Marina Bandeira. (p. 105)

Com relação a essa questão, Brandão acentua que “era um tempo de palavras silenciadas e de ideias proibidas pelo simples fato de pensarem a justiça, a solidariedade e a liberdade” (informação verbal). A sociedade brasileira se encontrava polarizada: de um lado havia os setores libertários engajados nos movimentos de transformação social e, de outro, os setores conservadores preocupados com a manutenção do *status quo* da opressão. Nesse momento, tanto a esquerda quanto a direita apostavam na radicalização de suas posturas de enfrentamento mútuo, entendidas como soluções para o embate.

Não demorou muito para que o MEB perdesse sua força de atuação, deixando de ser encarado como importante movimento de alfabetização e de conscientização popular e se transformando em um mero sistema educacional convencional⁶¹, pois, mesmo após o golpe de 1964, o convênio do Movimento foi mantido pelos militares com a prerrogativa de que as hierarquias conservadoras da Igreja Católica passariam a assumir as rédeas de sua direção, centralizando e controlando, assim, todas as suas ações educacionais. Tal como coloca Maria de Lourdes de Albuquerque Fávero (2006), “o golpe militar de 31 de março deu à hierarquia o motivo inapelável para reassumir intransigentemente a direção última do MEB.” (p. 113)

Em decorrência dessa crescente perseguição aos membros do MEB, atingidos substancialmente a partir de sua base, haja vista que alguns representantes estaduais e nacionais foram poupados em função da intervenção dos bispos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), o Movimento foi pouco a pouco fechando suas escolas radiofônicas e, conseqüentemente, perdendo sua representação política. Seus integrantes foram sendo paulatinamente desligados de seus cargos, o financiamento decaiu significativamente e o Movimento foi sendo gradativamente desmantelado.

Nesses tempos sombrios, Brandão esclarece que “primeiro, tentávamos articular uma resistência possível aos militares, depois tentávamos apenas sobreviver.” (informação verbal) Isso porque a repressão desativou não só a maioria dos movimentos de educação popular, como também todos os trabalhos sindicais.

Uma vez desligado dos quadros de atuação política e educacional do MEB, Brandão não se afastou necessariamente da militância política católica de esquerda. Em 1968, vinculou-se aos trabalhos da Diocese de Goiás, comandada pelo bispo Dom Tomás Balduino e, por dois

⁶¹ De acordo com Wagner Teixeira (2008), “o responsável por essa intervenção foi Monsenhor Tapajós, que elaborou as diretrizes para o funcionamento do MEB, texto apresentado no Encontro Nacional de Coordenadores, em junho de 1964, no Rio. Sem ligação anterior com o movimento, Monsenhor Tapajós elaborou as diretrizes propondo uma organização complicada com ‘linhas de comando’ paralelas para as funções do clero e dos leigos.” (p. 194)

anos consecutivos, trabalhou na companhia de Dom Pedro Casaldáliga. A respeito desse fatídico ano, Brandão relata:

Num dezembro de 1968 o então reitor da UFG chamou à reitoria três professores recém-ingressantes: Elter Dias Maciel, o padre José Maria de Pereira e eu. Sem meias palavras anunciou que nossas cabeças “estavam a prêmio”, e que ele não poderia responder por nossa permanência na universidade e nem por nossa segurança pessoal. Dito isto, antes de ouvir nossos parcos argumentos ele anunciou que nos estava “dando uma licença” forçada. E em poucos dias nos despachou para fora de Goiás. Padre Pereira foi para Paris por um ano; Elter Maciel foi aprovado em um doutorado em Sociologia na USP; eu voltei ao Rio de Janeiro. Como necessitava uma ocupação que justificasse a licença impostas e meu breve e pequeno exílio, me rematriculei em meu velho curso de Psicologia. Nele cumpri os estudos interrompidos em dezembro de 1965. Mal iniciara a minha vida de professor e já “licenciado” e forçado a literalmente me manter semiescondido por um ano. (Cadernos de campo)

Durante esse tempo, Brandão teve vários amigos desaparecidos, escondidos, exilados, presos, torturados e mortos. Segundo revela,

Em poucos dias e em poucos meses aprendemos a conviver com uma nova experiência na vida de cada um de nós e de todas e todos nós. Havia agora um país, um estado, uma cidade, uma universidade, instituições e movimentos políticos e sociais postos sob rígido contrato arbitrário. Foram anos convivendo em uma quase vida dupla: a oficial e a clandestina. (Cadernos de campo)

Brandão integrou-se ao Centro Evangélico de Informação (CEI), que veio a se tornar o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), vinculado ao Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL). Essas três instituições de esquerda foram responsáveis por lançar algumas publicações pertinentes ao tema da educação popular, dentre elas o livro *Educación popular y proceso de concientización*,⁶² escrito por Brandão, porém assinado por seu companheiro de movimento, Julio Barrero. Essa é a primeira vez em que de fato o termo “educação popular” aparece no que se refere às produções intelectuais desse período. Isto é, somente dez anos após o golpe e quatorze anos após a circulação das primeiras ideias de Paulo Freire é que a expressão “educação popular” surge na literatura referente ao MEB, e foi justamente Brandão quem inicialmente a propôs. A esse respeito relatou às entrevistadoras da Unimontes, que:

⁶² Segundo expõe Brandão (2010): “O livro saiu em Buenos Aires, em junho de 1974, em uma primeira edição de quatro mil exemplares. Já em setembro do mesmo ano conheceu a segunda edição, com três mil exemplares.” (p. 104)

[...] saiu na Argentina com o nome de Julio Barreiro [sic], que é um teólogo. Não podia por o meu nome. Era perigoso, era um livro muito radical. Teve várias edições. O Golpe na Argentina... ele começou a ser publicado no México e depois na Espanha. Aí dez anos depois ele saiu aqui no Brasil pela editora Vozes, e eu saí tradutor do meu próprio livro. (FERNANDES; ALVARENGA; SPIGOLON, 2017, p. 19)

Em nome do CEDI, em plena ditadura civil-militar, Brandão participou de intensas jornadas de estudos voltados à discussão do tema da educação popular no Brasil e em diversos outros países da América Latina. A esse respeito, relata em entrevista: “Eu recebia uns falsos convites para dar curso de psicologia pastoral e ia para o Peru, Costa Rica, Argentina, Equador.” (FERNANDES; ALVARENGA; SPIGOLON, 2017, p. 19)

Vale ressaltar uma característica dos trabalhos desenvolvidos por Brandão, tanto na Universidade de Goiás e em Goiás Velho, pertencentes à Diocese de Goiás, quanto nas reuniões do CEDI, bem como nos treinamentos e nos cursos desenrolados via ISAL na Argentina, no Equador, na Costa Rica, no Peru, ou em outros países da América Latina de língua espanhola: no que tange às técnicas de pesquisa, mesmo estando pautadas pelo rigor científico, e no que se refere à entrega de relatórios minuciosos, tudo assumia um certo ar de oficina, na qual os colaboradores eram sempre dispostos em círculos, e as ideias, por conseguinte, compartilhadas horizontalmente. Era o fazer junto que importava, de maneira que o conhecimento fosse construído de forma coletiva, incorporando respeitosamente diversos pontos de vista. A esse respeito disse,

São esses círculos de tarefa que, a partir da Juventude Universitária Católica, dão uma outra conotação, completamente diferente, a tudo que eu estivera vivendo até então, que terão sido e seguem sendo talvez, a face mais desejante, o lugar mais querido, o campo de sentidos mais marcado, mais rico em toda a minha vida. (informação verbal)

As experiências de engajamento nos movimentos de cultura e educação popular vivenciadas pelo professor refletem diretamente nas formas de concepção das ideias presentes em sua obra. As práticas libertárias desenvolvidas junto às comunidades campesinas dos interiores do Brasil, com o intuito de promover uma abertura à escuta do povo, a acolher as alteridades e a combater os aparelhos repressores do Estado, são responsáveis por fornecerem os contornos de seu itinerário intelectual, no qual militância e obra se encontram intrinsecamente associadas através de sua visão humanitária.

2.3.5 Militância e obra

A transversalidade de temas caracteriza a obra de Brandão, que, numa ampla interpretação, corresponde a uma tentativa de dar voz aos sujeitos sociais comumente calados pelo sistema. Trata-se de pessoas provenientes dos sertões, das periferias, das roças, que através de suas manifestações culturais e religiosas revelaram traços importantes acerca das suas respectivas dinâmicas socioculturais, bem como de suas respectivas cosmovisões, em que suas próprias categorias de interpretação e significação do mundo e da realidade são consideradas cruciais para uma abordagem antropológica interpretativa e comprometida com a prática empírica.

Busquei discutir neste capítulo como se deu o engajamento de Brandão nas lutas sociais da esquerda cristã durante as décadas de 1960, quando a causa da educação popular e da conscientização histórica e política de camponeses analfabetos residentes nos interiores rurais do Brasil constituíram seu precípua interesse. Nos trabalhos de campo realizados junto aos diferentes movimentos sociais, como a JUC, o MEB, o CEDI, o ISAL, entre outros, percebeu-se um recorrente acionamento de uma antropologia cultural pautada pela práxis, por parte de Brandão, configurando-se, assim, uma forma específica de apreender os sujeitos envolvidos nas práticas educativas populares, nas quais lhes era conferida a possibilidade de inserção no campo da participação civil para, somente depois, num outro momento de sua trajetória acadêmica, proceder a uma apropriação da antropologia teórica e desligada da exigência de empreendimento de uma prática transformadora.

É preciso ressaltar que, embora a educação não seja necessariamente o foco de discussão da presente tese, ela corresponde a uma dimensão intrínseca e fundamental da obra de Brandão, pois foi ela quem abriu o precedente para a inserção em campos de pesquisa onde a religiosidade e a cultura popular se expressavam, porquanto ele acredita que a educação perpassa todas as dimensões da vida, haja vista que ela está presente em todas as situações sociais cotidianas, das mais corriqueiras e banais às mais ritualizadas e elaboradas simbolicamente.

Por conseguinte, numa tentativa de estabelecer uma ponte de entendimento dessa apreensão da cultura popular, empreendida por Brandão na antropologia, para o contexto hermenêutico da construção do pensamento relativo à ciência da religião, é necessário admitir que o olhar antropológico habilitado a captar as mais singelas, corriqueiras e irrefletidas ações cotidianas pode ser igualmente utilizado na abordagem do objeto por parte da ciência da religião. Por tal ângulo, o simples ato de colocar as mãos juntas em prece e entoar uma oração, solitariamente ou em grupo, expressa a atuação de múltiplas esferas de significação e de

categorias de entendimento postuladas comumente pela antropologia, tais como: a sociabilidade, a noção de cosmovisão, a presença ativa de mitos influenciando o imaginário popular, a repetição de ritos aprendidos com a tradição, entre outros aspectos que comumente são elaborados pela ciência antropológica, mas que, no entanto, podem ser transportados para a área de abrangência epistemológica da ciência da religião, a qual pode vir a utilizar a técnica de pesquisa da observação participante em seus empreendimentos analíticos. As possibilidades de diálogo interdisciplinar e interconexão entre a antropologia e a ciência da religião são tratados mais à frente, no capítulo final da tese.

A dimensão da educação surge, nesse contexto, diretamente relacionada à religião católica brasileira, que fomentou os primeiros movimentos de cultura e de educação popular desenvolvidos durante a década de 1960, de forma que as categorias ‘religião’ e ‘cultura’ aparecem inerentemente associadas. O viés narrativo adotado pelo catolicismo engajado desse período procurava justificar, em termos ideológicos, a necessidade da adequação nacional aos postulados modernizadores que corroborariam a integração, mesmo que subalterna, do Brasil ao capitalismo global e, para tanto, acabou por associar a imagem da religião católica a um “passado imaginado de um ‘feudalismo medieval à brasileira’, fora de lugar e extemporâneo.” (STEIL; HERRERA, 2010, p. 357) Por isso, justificar-se-ia a necessidade de intervenção financiada por órgãos governamentais em parceria com as hierarquias da Igreja.

No entanto, contrariando essa noção, as ideologias de esquerda postuladas em território nacional concebiam o catolicismo popular camponês como expressão genuína da cultura brasileira. Nesse sentido, os intelectuais engajados nas causas populares passaram a admitir e a valorizar essas expressões culturais espontâneas desenvolvidas nos rincões rurais remotos do país por sua gente carente e simples, de forma a empenharem-se no sentido de reconstruir o entendimento corrente, que concebia o Brasil como “país encantado” (STEIL; HERRERA, 2010, p. 357). A compreensão comumente partilhada entre esses pesquisadores era de que a crença cristã nacional admitia, através de seus ritos e práticas religiosas, a existência, no imaginário popular, de mitos que a fomentassem, e de que, por trás dessas concepções do sagrado popularmente difundidas, existiria um preponderante fator mágico articulado, que se expressava na crença da ocorrência de milagres e demais situações que envolveriam dimensões e seres imanentes. Sendo assim, passaram a elaborar suas investigações analíticas partindo da legitimação desses pressupostos.

A crença católica presente no imaginário desses camponeses, que sempre encontraram na religião uma pronta solução para seus problemas corriqueiros, e, mesmo na ausência dos párocos responsáveis por atuar em suas remotas localidades, encontravam mecanismos para

improvisar seus rituais, passou a ser valorizada enquanto objeto de estudo e tornou-se extremamente significativa sob o ponto de vista da construção de uma identidade nacional. É nesse momento que a cultura popular, antes relegada à irrelevância da trivialidade, ou reificada à condição de artefato folclórico, passou a ser encarada como objeto relevante e passível de ser examinado à luz das teorias antropológicas voltadas à compreensão do fenômeno religioso. Tais pesquisas estavam em ascensão no país e, por sua vez, só foram possíveis em função do incentivo público que receberam nas universidades, responsáveis por distribuir bolsas de financiamento para a realização dos trabalhos de campo pertinentes à essas pesquisas.

A cultura popular, que antes da década de 1960 era apreendida de forma estereotipada e incluída no corpo de significação do folclore, sofreu uma guinada investigativa que lhe garantiu o entendimento a partir de uma nova perspectiva, responsável por localizar, na religiosidade popular, laços estreitos com a concepção de cultura desenvolvida pelos antropólogos dessa geração de Brandão.

Deve-se ponderar que a educação permeia todas as dimensões da vida e, embora não seja dada nesta tese muita ênfase à trajetória do educador Brandão, é importante salientar de antemão que foi justamente sua militância e a prática na educação popular efetivada junto aos movimentos da esquerda católica que lhe possibilitaram uma abertura relacionada à reflexão do tema da religião. Pois, foi junto às Comunidades Eclesiais de Base (CEB) que seu interesse pelas manifestações religiosas da cultura popular brasileira floresceu.

2.4 A PARTICIPAÇÃO DE BRANDÃO NAS ENTIDADES ECUMÊNICAS CEI, CEDI, ISER, ISAL E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Neste tópico, será retomada a memória acerca da atuação do professor Brandão nos processos de criação e de consolidação das entidades e organizações não governamentais de caráter ecumênico, nomeadamente o Centro Evangélico de Informação (CEI), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), o Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), o Instituto de Estudos da Religião (ISER) e a Teologia da Libertação. Para tanto, parte-se das seguintes indagações:

- ✓ Quais foram as principais motivações envolvidas nos processos de criação e de consolidação desses movimentos?
- ✓ Quais foram os principais intelectuais envolvidos?
- ✓ Quais foram as temáticas mais trabalhadas por seus integrantes?

- ✓ Quais foram as suas principais publicações durante as décadas de 1960, 1970 e 1980?
- ✓ Qual foi a repercussão de seus trabalhos na opinião pública?
- ✓ Como essas instituições ecumênicas lidaram com a questão da repressão militar?
- ✓ Quais delas permanecem na ativa e quais se extinguíram com o passar dos anos?

Buscando responder essas questões, foi necessário proceder a um dimensionamento bibliográfico, associado a uma apreciação das entrevistas realizadas e divulgadas pelo ISER através de seu canal no YouTube em comemoração aos cinquenta anos da instituição, com apresentação e mediação da professora Regina Novaes⁶³, conforme demonstra a imagem a seguir.

Figura 1 - Material de divulgação do evento ISER 50 anos



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=O4ctGAvMnQE>. Acesso em 11 jul. 2021

⁶³ A professora Regina Novaes esteve presente na minha banca de qualificação para o doutorado. Em função das contingências dos tempos atuais, devido às recomendações de distanciamento social como profilaxia contra a pandemia de Covid-19, as entrevistas previstas para se realizarem presencialmente ao longo do ano de 2020 se tornaram inviáveis e, antes mesmo que fosse elaborada uma proposta de entrevista por e-mail, tomei conhecimento desse encontro e, sendo assim, utilizei essas entrevistas como material analítico, de forma que os depoimentos concedidos ao ISER Assessoria me serviram como fonte de informação imprescindível.

Sendo assim, assisti atentamente aos debates e tomei nota das falas dos entrevistados que estiveram envolvidos na organização desses movimentos sociais durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, que constituem o recorte temporal de minha pesquisa, razão pela qual não são contemplados aqui os colaboradores que se engajaram após esse período. O material veiculado permitiu incorporar fragmentos dos depoimentos dos pesquisadores e contribuiu para compor a narrativa acerca da atuação do professor Brandão nessas instituições ecumênicas. Os relatos proferidos pelo próprio Brandão também são incluídos, no intuito de compor uma narrativa razoavelmente linear acerca do surgimento, do desempenho e da dissolução dessas entidades.

2.4.1 O CEI

Originalmente, a sigla CEI significava Centro Evangélico de Informação. Nesse contexto, havia segmentos da Igreja Presbiteriana que se opunham aos quadros repressivos da ditadura civil-militar e aos quadros conservadores de suas respectivas denominações eclesiais. Foram justamente essas pessoas quem criaram o CEI, em 1965.

Tratava-se, nesse caso, de lideranças presbiterianas provenientes das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) e de outros movimentos ecumênicos ligados à esquerda cristã, que se articularam entre si, criando essa agremiação voltada a debater temas relevantes acerca da realidade social brasileira. De acordo com Magali do Nascimento Cunha (2007), a entidade iniciou sua atividade

[...] no Rio de Janeiro, com um grupo de cerca de quinze lideranças presbiterianas da mesma geração (entre eles Waldo César e Francisco de Paula Pereira de Souza, da CEB), que alarmados com os acontecimentos na Igreja e no País, decidiram reunir-se de forma regular, inicialmente em locais neutros e variados, posteriormente na Igreja Presbiteriana da Praia de Botafogo, onde Domício Pereira Mattos era pastor. O objetivo era debater a conjuntura política e eclesial. Estudavam um texto bíblico, faziam orações e refletiam sobre os temas que consideravam relevantes. (p. 148)

A mudança do nome ocorreu em 1966. Embora correspondesse a uma agremiação originariamente evangélica, aos poucos o CEI foi se abrindo e agregando integrantes de outras denominações religiosas, tal como foi o caso dos católicos e dos praticantes de religiões de matriz africana, por exemplo. Dessa maneira, foi adotando uma perspectiva cada vez mais ecumênica em sua postura institucional, de forma que o princípio do ecumenismo tornou-se seu mote essencial, juntamente com a questão da justiça social.

A entidade apresentava como pressuposto fundamental a preocupação com a defesa de uma compreensão ecumênica do campo religioso nacional, além do engajamento civil e político voltado à promoção da justiça social. Em razão disso, desenvolvia atividades diversas, que buscavam atender a essas prerrogativas centrais, tais como a promoção de cursos, a publicação de jornais e revistas, dentre outras ações inseridas na arena das políticas públicas.

O *Boletim CEI*⁶⁴ constituiu-se como uma importante publicação do movimento, responsável por estabelecer uma estratégia contra hegemônica de resistência aos desmandos da ditadura, recorrentemente rebatendo as informações veiculadas pela direita dominante e conferindo outras informações relevantes no que tange à temática da religião e das relações sociais. Tal como expressa Cunha (2007), “a publicação levava a cabo o compromisso de manter vivos os ideais de unidade e responsabilidade sociopolítica dos cristãos, ainda que em meio a um contexto desfavorável.” (p. 149)

O movimento ecumênico difundido pelo CEI pregava a paz e a tolerância religiosa e demonstrava essa tendência plural e dialógica ao abrir espaço para múltiplas denominações religiosas se expressarem através de suas diferentes publicações de caráter público, ao passo que, igualmente, apoiava ações concretas e práticas que buscavam efetivar os pressupostos das ideologias libertárias da esquerda. A cooperação entre os membros do CEI visava também servir aos pobres, por meio do engajamento nos movimentos de educação popular, além de outros movimentos sociais.

O projeto ecumênico veiculado por esse grupo de pesquisadores brasileiros estava relacionado a uma perspectiva teológica, cuja atenção voltava-se para as causas dos pobres e dos oprimidos, como proposto pela Teologia da Libertação, com ideias que se baseavam na ‘pedagogia do oprimido’, do educador Paulo Freire. Nesse sentido, estamos falando de toda uma rede de interpretação e de partilha de estratégias comuns de ensino/aprendizagem, bem como de toda uma malha teórica que se disseminou horizontalmente e assumiu diversas tessituras e matizes a partir da pesquisa participante.

Jether Ramalho foi considerado uma grande liderança dentro desse movimento, pois foi responsável por organizar as diretrizes centrais da instituição, além de agenciar uma agremiação composta por pesquisadores que, de antemão, já traziam uma bagagem de atuação junto a outros movimentos sociais ligados à esquerda católica e que se incorporaram ao CEI, participando de cursos de formação promovidos pela entidade. Tal como expõe Costa (2010),

⁶⁴ Disponível em: <https://kn.org.br/protestantes/acervo/boletim-do-cei/20/> . Acesso em: 20 mai. 2020.

Alguns tinham trabalhado no Movimento de Educação de Base (MEB) de Goiás até o golpe militar (1964); outros tinham uma grande militância no movimento estudantil. Eurípedes, mais conhecida como Filhinha, José Peixoto, José Inácio Parente, Carlos Brandão, Zilá Borges, Diana Cunha, Paulo Cesar [...] (p. 111)

Para ele, pensar a realidade opressiva a que significativas parcelas das camadas subalternas da sociedade brasileira estavam submetidas implicava a adoção de um posicionamento engajado nas lutas por transformação desse quadro predeterminado. Isso consistia na elaboração e na aplicação de métodos de análise categoricamente dialéticos, nos quais as formas de “ver-julgar-agir” seriam aprimoradas mediante o olhar crítico e a prática engajada dos educadores/pesquisadores.

O CEI ocupava inicialmente um conjunto de salas localizado na Praia de Botafogo, nº 413, no Rio de Janeiro. A entidade era associada a outras denominações institucionais de âmbito internacional, como o ISAL, que apresentava uma vasta rede de interações por toda a América Latina, demonstrando o alcance que as publicações do CEI obtiveram em outros países além do Brasil. Conforme Costa (2010),

O CEI foi convidado a colaborar em não sei quantos encontros latino-americanos: no Uruguai, no Peru, no Chile, na República Dominicana e no México, entre muitos outros. Neles, Jether, Carlos Brandão e Diana eram os principais participantes do CEI, ou seja, o território de atuação do Programa Educação para Justiça Social era a América Latina, e não só o Brasil. (p. 112)

Ao incorporar pensadores de outras matrizes religiosas, a entidade ressaltava sua progressiva abertura para a assimilação da ideia do pluralismo religioso, evidenciando conseqüentemente a necessidade da adoção de uma postura tolerante e ecumênica frente a esse fenômeno social que vinha sendo testemunhado pela sociedade brasileira com mais ênfase, sobretudo, a partir da década de 1960. Ao absorver a premissa do diálogo inter-religioso à sua práxis institucional, destacava-se seu diferencial frente à isenta prática científica.

No entanto, vale ressaltar que a organização não se restringia a estudar exclusivamente os temas ligados à religião, pois diversificava sua atuação a partir de outras frentes. De acordo com Dias (2007), o CEI

[...] não se limita a essa área, pois avançou em pesquisas nos campos da educação, da ética, da violência e dos problemas sociais. Alguns dos membros do CEI participaram também do ISER: Waldo Cesar, Rubem Alves, Carlos Rodrigues Brandão, Jaime Wright, entre outros. (p. 196)

A organização, contudo, foi perseguida nos tempos de endurecimento da repressão militar, o que resultou na prisão de alguns de seus membros, dentre eles, conforme Cunha (2007), Waldo César, um importante representante do presbiterianismo.

Não obstante, o controle dirigido ao CEI, com a apreensão de alguns de seus livros e manuscritos, não foi suficiente para extinguir o movimento, que continuou atuando e fornecendo informações de caráter público, porém sem conseguir expressar claramente seu posicionamento político.

A rede de colaboração do CEI expandiu-se a ponto de demandar subdivisões para tratar de assuntos e de demandas específicas. Tratava-se de uma rede de resistência, a mesma que fundou a revista *Paz e Terra*, na qual se destacava a atuação de Alceu Amoroso Lima e de Dom Helder Câmara. A concepção dessa revista ecumênica, com conteúdo aprofundado, abriu caminho para a criação da editora com o mesmo nome, sob a liderança de Ênio Silveira. Conforme Cunha (2007), na editora,

Textos de publicações ecumênicas eram traduzidos, artigos e livros de teólogos de destaque, ignorados por outras editoras, eram publicados, abordagens diversificadas de intelectuais brasileiros eram divulgadas. (p. 154)

A trajetória de constituição e arrefecimento do CEI liga-se à história do CEDI, conforme veremos a seguir.

2.4.2 O CEDI

Os desdobramentos dos quadros do CEI deram origem ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), que, por sua vez, prosseguiu com os trabalhos já realizados pelo arranjo institucional precedente. A instituição foi criada por Rubem Alves, em parceria com esse grupo de pesquisadores protestantes, católicos e de demais denominações religiosas, contando com o forte protagonismo de Jether Ramalho.

Para além dos trabalhos de documentação e da atuação por meio de uma práxis educacional engajada com as causas populares, a entidade comprometia-se, igualmente, com a elaboração e a disseminação de publicações de caráter informativo, igualmente analíticas e críticas do *status quo* operante, e que, por seu turno, expressavam os pontos de vista políticos e eclesiais de seus membros e colaboradores, como foi o caso dos *Cadernos do CEDI*.

O CEDI estabeleceu-se quando a maioria dos seus integrantes se deslocou para a cidade do Rio de Janeiro. A partir desse momento, eles passaram a utilizar como sede para seus

encontros uma pequena casa cedida pelas irmãs do Colégio Sion, que também cederam um espaço para instituição da filial localizada na cidade de São Paulo. Além dessa casa, um ponto comercial foi alugado no bairro de Copacabana, destinado a sediar a editora Tempo e Presença. Tal como coloca Jether Ramalho, em entrevista concedida a Zwinglio Dias (2014),

Para isso alugamos um escritório em nome da Tempo e Presença Editora, uma entidade comercial (então deixamos a igreja de Botafogo - do Reverendo Domicílio Mattos), até a formação oficial do Centro Ecumênico. Àquela altura pensou-se um centro de informação e de documentação, alternativa à ditadura. A sessão inaugural foi feita no cenáculo, ali na Rua das Laranjeiras, e a seguir foi feita a primeira Assembleia, em 1974. Ali criou-se o Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o CEDI. Fui eleito primeiro presidente e Paulo Ayres, ainda pastor, foi o primeiro secretário geral. Assim, nos mudamos para o Colégio Sion onde ficamos até 1989. (p. 112-113)

A proposta institucional do CEDI incluía o desenvolvimento de uma nova perspectiva teológica cristã, cuja abordagem essencialmente ecumênica se relacionava diretamente com um projeto político e religioso de caráter libertário e renovador, que se desenrolava no âmbito da América Latina. Por meio de assessorias, organização de documentação e promoção de publicações diversas essa proposta se coadunava com uma ampla militância e práxis ecumênica comprometida com os dilemas sociais e com a formalização de uma resistência às ditaduras militares. A proposição dessa nova perspectiva incluía, como prerrogativas fundantes, questões como a centralidade da Bíblia enquanto escritura sagrada, matriz incontestável dos ensinamentos de Jesus Cristo; a ideia de construção de um Reino de Deus que abarcasse os fiéis de todas as denominações; a legitimação e a valorização das tradições proféticas; o avivamento da utopia da esperança messiânica; a promoção da justiça social, além da renovação da fraternidade eclesial. Conforme ressalta Abreu (2010),

[...] o CEDI apresenta-se como uma das consequências do movimento de renovação teológica latino-americano e, particularmente, um dos resultados da reflexão teológica revolucionária protagonizada por Richard Shaull, no cerne da militância ecumênica latino-americana. Por constituir-se como uma Entidade Ecumênica de Serviço e não como um organismo das igrejas, o CEDI pôde inclinar-se, com liberdade, às questões oriundas de seu contexto e da realidade sociopolítica brasileira em seus diferentes aspectos conjunturais. (p. 19)

As discussões de cunho libertário e ecumênico travadas entre os membros do CEDI lançaram as bases teológicas do que veio a ser mais tarde a Teologia da Libertação.

2.4.3 O ISER

O Instituto de Estudos da Religião (ISER) foi fundado em 1970, na cidade de Campinas (SP) e, tal como o CEDI, pouco tempo depois se transferiu para a cidade do Rio de Janeiro. Seu surgimento se deu a partir da motivação inicial de atender à demanda por aprofundamento da reflexão acerca das dinâmicas religiosas desenvolvidas na sociedade brasileira, notadamente durante o período da repressão militar, assim como divulgar os resultados dessas análises para o público leigo, exercendo a função de meio de comunicação a serviço do posicionamento de diferentes denominações religiosas.

A organização funcionou, primeiramente, na casa do escritor Rubem Alves, em Campinas⁶⁵. Tratava-se inicialmente de um pequeno grupo de amigos, oriundos de diferentes denominações religiosas, que desenvolveram o hábito de se lerem mutuamente e de se criticarem construtivamente. Juntos, eles pensavam em estratégias capazes de promover transformações contundentes nas mentalidades do senso comum brasileiro e fazer resistência aos desmandos arbitrários do autoritarismo vigente. A criação da agremiação reporta-se ao período da ditadura civil-militar e de sua respectiva política de cerceamento das liberdades individuais. Sendo assim, o simples fato de conseguirem estar reunidos em torno de questões tão cruciais e urgentes já se configurava uma grande conquista e um enorme desafio a ser empreendido estratégica e conjuntamente.

O caráter ecumênico da agremiação se verificava na medida em que reunia pensadores e fiéis oriundos de diferentes tradições religiosas e abria espaço para a expressão de uma pluralidade de credos, através de comunicações em suas diferentes publicações. Era justamente essa heterogeneidade que conferia o caráter de legitimidade de sua empreitada ecumênica e dialógica junto a diferentes denominações religiosas da sociedade brasileira. De modo que o princípio do diálogo inter-religioso constituía-se no mote central da instituição.

Nesta tese, parto do pressuposto da inevitabilidade de se pensar a história do ISER desvinculada da história do CEDI, haja vista que esses movimentos surgiram no mesmo período e compartilhavam de praticamente o mesmo quadro de integrantes. No entanto, foi possível identificar que o principal fator responsável por destacar a diferença substancial entre eles é o fato de que enquanto o ISER se dedicava, exclusivamente, a empreender estudos científicos, o CEDI comprometia-se com uma militância junto à Ação Popular, implementando uma práxis amplamente ecumênica.

⁶⁵ Localizada na Rua Frei Manuel da Ressurreição.

Segundo Brandão (informação verbal⁶⁶), para se pensar a história do ISER e, por extensão, a do CEDI, é necessário relembrar quais foram as pessoas que estiveram envolvidas desde seus primórdios, remontando ao contexto dos primeiros convites e encontros que possibilitaram a criação e a conformação das duas entidades. Como exemplo, é possível fazer referência ao caso do teólogo norte-americano Richard Shaull, pastor protestante calvinista, responsável por incendiar os debates em torno da religião no Brasil e por inspirar toda a geração de intelectuais brasileiros e latino-americanos que passaram a se dedicar à reflexão acerca das vicissitudes dos campos religiosos de seus respectivos países em relação aos projetos políticos. De acordo com Abreu (2015), o pensamento de Calvino irá transpassar a formulação teórica do pastor, entretanto, “[...] Shaull era acusado de subverter a teologia e a ordem sociopolítica e econômica estabelecida, além de ser publicamente acusado de impulsionar toda a crise da igreja.” (p. 67)

Essas questões ocorreram entre as décadas de 1950 e 1960. A partir do convívio acadêmico com o professor, os jovens estudantes foram absorvendo seus pressupostos revolucionários que se afirmavam tanto a partir de seu viés teológico, em que existia a interpretação hermenêutica peculiar das escrituras sagradas, quanto através de seu viés político, com a proposição de uma práxis engajada, caracterizada pela forte inspiração marxista. Dessa forma, os jovens passaram a construir uma perspectiva teológica e ecumênica pautada por uma ética social comprometida com a colaboração com as camadas menos favorecidas das populações latino-americanas. Segundo atesta Raimundo Barreto Júnior (2019),

Shaull também teve papel importantíssimo na revitalização da União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB), e na transformação teológica que levou os estudantes daquele movimento a uma profunda imersão nas mobilizações sociais e políticas num momento efervescente de construção da nacionalidade. De forma direta ou indireta, ele teve influência no surgimento de outras importantes iniciativas ecumênicas no Brasil e afora, como a Conferência do Nordeste (1962), a formação da Junta Latino-americana de Igreja e Sociedade (ISAL), em 1961, a criação da editora e da revista Paz e Terra (1966), e a formação do Centro Ecumênico de Informação (CEI) em 1965, que mais adiante daria origem ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e à Tempo e Presença. (p. 110)

Shaull pregava uma perspectiva ecumênica voltada à abertura de novos espaços e tempos na sociedade brasileira, marcando, dessa forma, transversalmente, o pensamento de uma grande geração de estudantes que repercutiram seus ensinamentos por algumas décadas. Uma

⁶⁶ Em entrevista realizada pelo ISER, transmitida em 29 maio 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O4ctGAvMnQE>. Acesso em: 20 mai. 2020.

vez atuando como professor no Brasil, o teólogo mobilizou muitos pesquisadores universitários oriundos de tradições religiosas diversas, tais como os protestantes Rubem Alves, Jether Ramalho e Zwinglio Guimarães, os católicos Carlos Brandão, Paulo César Botas, Pierre Sanchis e Rubem César Fernandes, e os que pesquisavam as tradições afro-brasileiras, como Peter Fry, dentre outros. Foram justamente essas pessoas que vieram a fundar o ISER, contando com a incisiva influência e apoio do teólogo.

Shaul também inspirou largamente o pensamento de Paulo Freire, que, embora não tenha participado diretamente do ISER, tampouco do CEDI, compartilhou outras experiências educativas e ecumênicas com alguns desses militantes, como no MEB, por exemplo. Foi Shaul, aliás, que escreveu o prefácio para a versão em inglês do livro *Pedagogia do oprimido*⁶⁷.

O pesquisador Raimundo César Barreto Júnior (2019) dedicou um artigo científico à discussão do papel que Shaul desempenhou no processo de formação intelectual de Rubem Alves⁶⁸, salientando as

[...] características do pensamento teológico de Shaul que podem ser encontradas - na forma de continuidades, expansões, ou descontinuidades - no pensamento do Rubem em diversos momentos de sua vida, e que nos ajudam a fazer sentido do significado social e político do seu pensar. (p. 109)

Mas não foram apenas Paulo Freire e Rubem Alves que se viram instigados pelas concepções teóricas, teológicas e políticas de Shaul, e sim toda uma geração de pesquisadores protestantes, católicos, candomblecistas, dentre outros que, inseridos nessa arena de discussão política, acadêmica, social e informativa religiosa, buscavam promover mudanças contundentes e emergenciais nas dinâmicas sociais.

São vários os autores que colaboraram para as inúmeras publicações do ISER. Recentemente, a formação atual do ISER Assessoria promoveu uma série de debates transmitidos ao vivo em seu canal do YouTube, nos quais antigos e atuais integrantes foram entrevistados e questionados acerca de sua participação na organização, com o objetivo de reconstruir a memória de sua trajetória institucional. Dentre essas pessoas, destacam-se alguns pensadores contemporâneos de Brandão, que, portanto, atuaram no movimento entre as décadas de 1960 e 1980.

⁶⁷ Em inglês, *Pedagogy of the oppressed*. Segundo atesta Streck (2017), nesse prefácio Shaul, “aponta para a relevância do livro para o contexto norte-americano, em especial para as lutas dos negros, dos migrantes latinos e dos jovens. Ainda, para o iminente perigo de a sociedade tecnológica transformar as pessoas em objetos, programando todos para a conformidade à lógica do sistema.” (p. 32).

⁶⁸ Segundo o autor, “entre o seminário de Campinas e o final do doutorado de Alves em Princeton, 1968, foram 15 anos de influência direta.” (BARRETO, Jr., 2019, p. 111)

A seguir, serão fornecidos detalhes dos depoimentos de alguns desses pesquisadores que participaram da série de debates ISER 50 Anos. Para começar, vale citar o depoimento Edin Abumanssur⁶⁹ (2020),

Conheci o ISER nos anos 1980, por conta de meus tempos de militância num movimento que naquela época ficou conhecido como “Movimento Ecumênico” na América Latina. E por conta da militância no CEDI, que foi o celeiro de quadros para uma boa parte dos que se envolveram com o tipo de militância muito próxima das igrejas [...] me lembro da primeira assembleia no Instituto Bennett, onde conheci Pierre Sanchis [...]. (informação verbal)

Em sua fala, o pesquisador João Trajano⁷⁰ (2020) destaca a pluralidade e a diversidade religiosa da instituição, bem como seu ativismo ligado à produção acadêmica, que considera ser o grande diferencial da organização. Segundo ele, havia certo desconforto em torno do que era produzido por organizações não governamentais (ONGs) fora da academia. O ISER, no entanto, conseguiu contornar esse pequeno incômodo, demonstrando sua capacidade e eficácia analítica, partindo de uma abordagem que se expressava enquanto uma ciência social aplicada.

Jovelino Ramos foi um pastor presbiteriano exilado nos Estados Unidos durante a ditadura civil-militar no Brasil. Lá ele conheceu Paulo Freire, na ocasião em que o educador ministrava um curso na Universidade de Harvard sobre os temas educação, conscientização e libertação. Calhou de sua esposa na época ser a tradutora da versão em inglês do livro *Pedagogia do oprimido*, a pedido de Paulo Freire.

Rubem César Fernandes⁷¹ (2020) conta que, em 1969, mudou-se para os EUA e formou, com Jovelino Ramos, uma importante parceria de trabalho que se dedicou a analisar uma série de depoimentos, documentos, cartas e bilhetes, recolhidos por Jether Ramalho, de prisioneiros políticos e de vítimas da perseguição do regime militar, relatando os mais diversos abusos e arbitrariedades. A análise desse material resultou no dossiê “Terror in Brazil”, que encontrou ampla repercussão no movimento ecumênico internacional e desencadeou, inclusive, um convite para que Jovelino Ramos participasse de uma audiência com o senador Frank Church, que na época encontrava-se ligado à CIA, agência de inteligência dos Estados Unidos.

O pesquisador Pedro Ribeiro⁷² estudou sociologia na PUC-Rio de 1962 a 1965. Segundo ele, a universidade católica era composta por jesuítas, de forma que ele tinha padres atuando

⁶⁹ Disponível em: <https://youtu.be/ZVvQxGVMsHg>. Acesso em: 14 ago. 2020.

⁷⁰ Disponível em: <https://youtu.be/nHy9AQAJfNQ>. Acesso em: 02 jun. 2020.

⁷¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jvJmLk99Q3A&t=2s>. Acesso em: 31 jul. 2020.

⁷² Disponível em: <https://youtu.be/ZVvQxGVMsHg>. Acesso em: 14 ago. 2020.

como professores. Certa vez, quando estava prestes a concluir a graduação, recebeu um convite para estudar sociologia da religião, porque a CNBB tinha criado um grande programa de estudos sobre a religião no Brasil. Isso ocorreu depois do Concílio Vaticano II e de grandes e significativas transformações na Igreja, de forma que as pesquisas realizadas naquela época foram direcionadas a entender o que os fiéis pensavam a respeito da Igreja. Após a conclusão desse projeto, Pedro Ribeiro mudou-se para a Bélgica para dar continuidade a seus estudos, e redescobriu clássicos como Weber, Mauss e outros. Ao regressar para o Brasil, passou a lecionar a disciplina “Sociologia da Religião”.

Sobre a trajetória da instituição, Pedro Ribeiro afirma ser possível dizer que, ao longo do tempo, ela foi se aperfeiçoando e se ampliando em várias frentes de estudos e práticas comunitárias. Com relação aos estudos sobre o catolicismo realizados durante a década de 1980 pelo ISER, lembra que tiveram início especificamente em 1982, com a criação do Grupo de Estudos de Catolicismo, coordenado por Pierre Sanchis, e que no ano seguinte, em 1983, passou para a direção de Pedro Ribeiro de Oliveira. Conforme Steil; Herrera (2010), deve-se considerar

[...] que, enquanto o Grupo de Catolicismo procurou imprimir em seus estudos um caráter acadêmico mais isento em relação ao compromisso ideológico e pastoral com a Igreja Católica, o Grupo de Assessoria se definia como “a serviço das organizações de base e do movimento popular”, que eram representadas no horizonte do grupo especialmente pelas CEBs e pelas pastorais sociais da Igreja Católica. (p. 377)

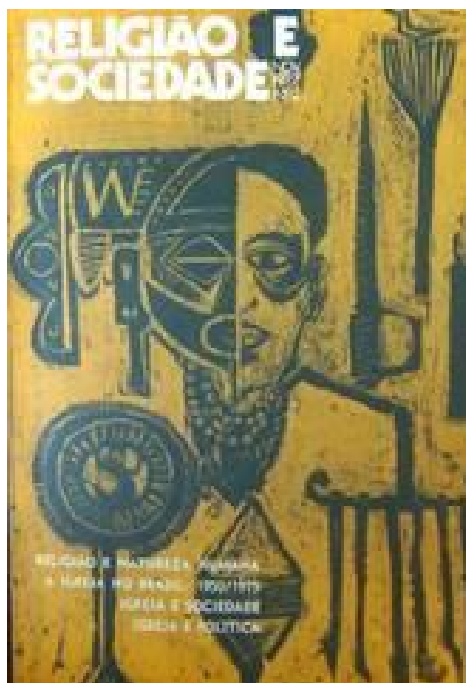
Importava aos pesquisadores engajados com a educação popular promover a revolução socialista, mas eles tinham a clareza de que tamanho feito demandaria a colaboração de muitos atores, e não seriam esses intelectuais a fazer essa revolução em nome do povo, mas sim, em seu ideal esquerdista, eles a fariam com o povo e através do povo (co)participativamente. A partir desse ponto de vista, o papel do intelectual se esboça na medida em que ele se demonstra útil para a sociedade, pois se dedica a auxiliar as comunidades a alcançarem uma condição de emancipação de seu estado de ignorância e de subalternidade sociocultural, assim como a ampliar suas consciências, de modo que passem a entender como funcionam as dinâmicas dos processos históricos e políticos em que estão envolvidos. Tal sistema de aprendizagem, relacionado ao método do educador Paulo Freire, era facultado à população rural e suburbana não só através das práticas de alfabetização, como também, através dos cursos de formação política.

O CEDI e o ISER apresentavam, portanto, significativo viés ecumênico aplicado à práxis engajada, adotado em função das influências teóricas de Shaul e de outros pensadores

clássicos, que pautam suas tônicas de abordagem analítica, valorizando as diferentes expressões religiosas presentes no campo religioso nacional e dedicando especial atenção aos construtos simbólicos dos povos menos favorecidos.

A revista *Religião e Sociedade* foi criada em 1977 por um grupo de pesquisadores brasileiros do Centro de Estudos da Religião (CER) e do ISER, tendo Duglas Teixeira como um dos seus principais precursores. A seguir, é possível ver a capa de um exemplar da revista que tratou dos temas religião e natureza humana, a igreja no Brasil, igreja e sociedade, igreja e política.

Figura 2 - Capa da revista *Religião e Sociedade*, vol. 2, nº 2, 1977



Conforme apontam Steil; Herrera (2010),

O legado de Duglas Monteiro vai ainda permanecer de forma institucional através do Instituto de Estudos da Religião (ISER, 1970) que, tendo se mudado para o Rio de Janeiro em 1981, vai reunir um corpo extenso de cientistas sociais de todo o país interessados no tema da religião. Embora haja uma predominância de antropólogos no instituto, a presença dos sociólogos é significativa, especialmente na sua vertente marxista e engajada com a Teologia da Libertação. (p. 376-377)

O ecumenismo definia decisivamente a postura ideológica do instituto e, mais do que promover um consenso e uma conciliação entre as diferentes denominações, seu objetivo

central era servir de veículo produtor e reproduzidor de informações diversas a respeito do campo religioso nacional. Nesse sentido, Rubem César Fernandes (1984) pontua que “por isso brincamos que o signo do ISER está mais para o Exu que para o Cristo – mais para o mestre ambíguo da comunicação do que para o mestre unívoco da reconciliação.” (p. 39)

Ao longo da década de 1980, em função dos processos de redemocratização do País, que organizavam a iniciativa popular, o ISER lançou-se na lógica de viabilizar projetos que fomentassem cada vez mais a participação política das massas oprimidas.

Nessa época surgiu outro movimento no âmbito da América Latina, ao qual o próprio ISER se filiará, o ISAL.

2.4.4 O ISAL

A organização Igreja e Estado na América Latina (ISAL) surgiu na América Latina em 1961, e no Brasil em 1966. Conforme Cunha (2007), nessa época, a

[...] ISAL passa a referenciar nos grupos remanescentes que buscavam articulação para a sobrevivência. No ano de 1966, trinta pessoas de sete denominações protestantes vinculadas ao extinto setor da CEB, reuniram-se em São Paulo e decidiram reiniciar o programa de Igreja e Sociedade interrompido e criaram a Comissão de Igreja e Sociedade do Brasil, mais tarde denominada ISAL - Regional Brasil. ISAL Brasil teve como diretor Waldo César e secretário executivo Jether Ramalho. (p. 147)

A organização ficou caracterizada por se constituir enquanto movimento de resistência política e eclesial, bem como por promover uma importante aproximação entre católicos e protestantes progressistas em torno de causas comuns relativas ao combate das desigualdades sociais e da opressão social de segmentos específicos da sociedade brasileira. Inicialmente, o movimento contou com a liderança do bispo metodista Almir dos Santos, responsável por presidir a Conferência do Nordeste (CUNHA, 2007), mas logo depois Waldo César assumiu a direção, e Jether Ramalho, a secretaria executiva.

Com relação a sua concepção, sabe-se que Waldo César, em parceria com Richard Shaull, Luiz Odell e Hiber Conteris, promoveu algumas reuniões no Peru, nas quais eles decidiram se organizar num movimento de maior amplitude, que repercutiria no âmbito da América Latina. Desse encontro surgiu a iniciativa da criação da revista *Cristianismo e Sociedade*, na qual chegaram a colaborar figuras de renome no meio acadêmico internacional e nacional, como Fernando Henrique Cardoso e Darcy Ribeiro, por exemplo.

Conforme elucida Agemir Dias (2007) em sua tese de doutorado, participaram do ISAL Julio de Santa Anna, Richard Shaull, José Miguez Bonino, Hiber Conteris, Emilio Castro, Rubem Alves, Waldo César, Carlos Rodrigues Brandão e Jaime Wright. Foi desse profícuo encontro de vertentes religiosas católicas e protestantes de esquerda, voltadas a contextualizar as prerrogativas ecumênicas no âmbito da América Latina, que surgiu a Teologia da Libertação. Segundo Cunha (2007), o

[...] ISAL foi resultado das conexões do Protestantismo Latino-Americano, concretizadas por meio das Conferências Evangélicas Latino-Americanas (Celas) realizadas em 1949 (Buenos Aires), 1961 (Lima) e 1969 (Buenos Aires). [O] ISAL foi criado na Cella de 1961, com a finalidade de levar às igrejas as bases bíblico-teológicas da responsabilidade sociopolítica dos cristãos. Como resultado, publicou a revista *Cristianismo e Sociedade* e livros com reflexões de teólogos protestantes latino-americanos, considerados bases constituídas da Teologia da Libertação. (p. 146-147)

O ISAL foi responsável pelas publicações da revista *Cristianismo y Sociedad*⁷³ (*Cristianismo e Sociedade*), de 1963 a 1973, e pela revista *Tempo e Presença*, em 1968, no Brasil. Essas revistas são importantes publicações ecumênicas e politizadas voltadas a destrinchar as nuances das dinâmicas socioeconômicas, políticas, religiosas e culturais dos países latino-americanos.

Além dos pesquisadores com religião confessa e atuantes em suas respectivas comunidades eclesiais, havia igualmente a presença de pesquisadores leigos. De acordo com Agemir Dias (2007), o “ISAL foi um movimento que reuniu leigos da mais alta qualificação, assessorados por técnicos de renome internacional como Pierre Furter (educador da UNESCO) e Christian Lalive D’Épinay (sociólogo suíço).” (p. 193)

De uma perspectiva teológica, conforme Ramalho relatou a Zwinglio Dias (2014), o ISAL

[...] representou uma renovação teológica, a base da Teologia da Libertação. Na época Rubem Alves foi secretário de estudos, depois de Richard Shaull. Tivemos entre outros, Júlio de Santana, a figura básica e a maior cabeça teológica que já tivemos no Movimento Ecumênico. O CEDI passou a ser um participante do movimento do ISAL, e realizávamos conferências trimestrais, com temas específicos com trabalhos muito interessantes. (p. 113-114)

⁷³ A revista *Cristianismo y Sociedad* foi publicada em Montevidéu, no Uruguai, de 1963 até 1973 (nº 1-38). Após o golpe de estado no país ela passou a ser publicada em Buenos Aires, na Argentina, de 1974 até 1980 (nº 39- 63). (BRUGALETTA, 2018)

Ao longo da década de 1970, o ISAL foi se afastando de suas bases eclesiais em função do endurecimento das ditaduras, que se alastravam por quase toda a América Latina e intensificavam as perseguições políticas. Em consequência, o movimento se extinguiu em 1975, quando passou por uma radical reestruturação interna e alterou seu nome para Ação Social Ecumênica Latino-Americana (ASEL). Sua dissolução é fruto dos desdobramentos do golpe de Estado ocorrido na Bolívia, que perpetrou severas perseguições que resultaram em exílios, prisões e mortes. Por questão de sobrevivência, o movimento acabou se extinguindo.

Apesar de sua breve trajetória, o ISAL conseguiu reunir inúmeros pensadores latino-americanos, provenientes de diversos países, em prol de um projeto comum de ativismo libertário atuante a partir de questões que envolviam as dinâmicas entre a religião e a sociedade, e deixou um rico legado para o pensamento teológico latino-americano.

2.4.5 A Teologia da Libertação

Nesse cenário, a Teologia da Libertação despontava como outra importante corrente de pensamento conduzida pelos pesquisadores militantes do movimento ecumênico, contemporâneos de Brandão, interessados nas mesmas causas de defesa dos povos oprimidos brasileiros e latino-americanos e na renovação da perspectiva teológica imperante. O movimento ideológico e teológico, de aspiração libertária, surgiu nesse contexto de fortes disputas socioeconômicas em nível global, quando o capitalismo se revelava cada vez mais excludente e hostil para com os pobres. De acordo com a concepção dos intelectuais vinculados à Teologia da Libertação, os pressupostos teológicos que justificariam sua defesa dos pobres e o fomento à valorização de suas expressões culturais populares podiam ser encontrados nas escrituras bíblicas, portadoras de argumentos míticos convincentes no sentido da exaltação dos humildes. Haja vista que, segundo suas concepções, Jesus Cristo teria nascido em uma manjedoura e mudado o mundo, servindo como exemplo impecável da virtude e da humildade, pois a partir da compreensão bíblica, “os humilhados serão exaltados”.

A Teologia da Libertação surgiu no mesmo momento em que houve a retomada do interesse pelas culturas populares, iniciada por volta da década de 1960, marcada por testemunhar muitas transformações políticas, sociais, culturais e econômicas. Os antropólogos e sociólogos brasileiros, sobretudo, se engajaram na militância pela educação popular, retratando largamente em suas investigações e discussões os principais pares de oposições dialéticas presentes na sociedade da época, tais como tradição *versus* modernidade, campo *versus* cidade, práticas religiosas populares *versus* seculares, cultura popular *versus* cultura

erudita, entre outras. Seus trabalhos comumente buscavam desvelar os limites dessas contradições, e o pensamento construído a partir dessas categorias arranjadas em pares antagônicos os ajudaram a traçar um panorama a respeito dos principais efeitos atribuídos às proeminentes transformações em curso na sociedade brasileira. Nesse sentido, os antropólogos se posicionaram com o objetivo de atender a essa demanda da abordagem de grandes questões de seu tempo, o que configurou um significativo acionamento da antropologia tomada pela via de sua aplicação prática.

A proposta da Teologia da Libertação se expandiu para além dos limites geográficos do território brasileiro, de forma que essa experiência interessou também a outros países da América Latina. Conforme atesta Rubem Alves (1978), “com a Conferência de Medellín a ‘teologia da libertação’ deixou de ser expressão de grupos para-eclésiásticos radicais, e foi elevada à condição de porta voz do episcopado latino-americano.” (p. 133)

A Conferência Geral do Conselho Episcopal Latino-Americano, realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, em 1968, representou uma importante guinada na direção da Igreja Católica que, a partir daquele momento, passou a admitir a relevância e a direta influência do episcopado latino-americano de caráter progressista no catolicismo mundial. Os “teólogos da libertação” assumiam, assim, o compromisso com uma perspectiva ecumênica de apreensão do campo religioso nacional.

2.4.6 A participação de Brandão nas entidades ecumênicas

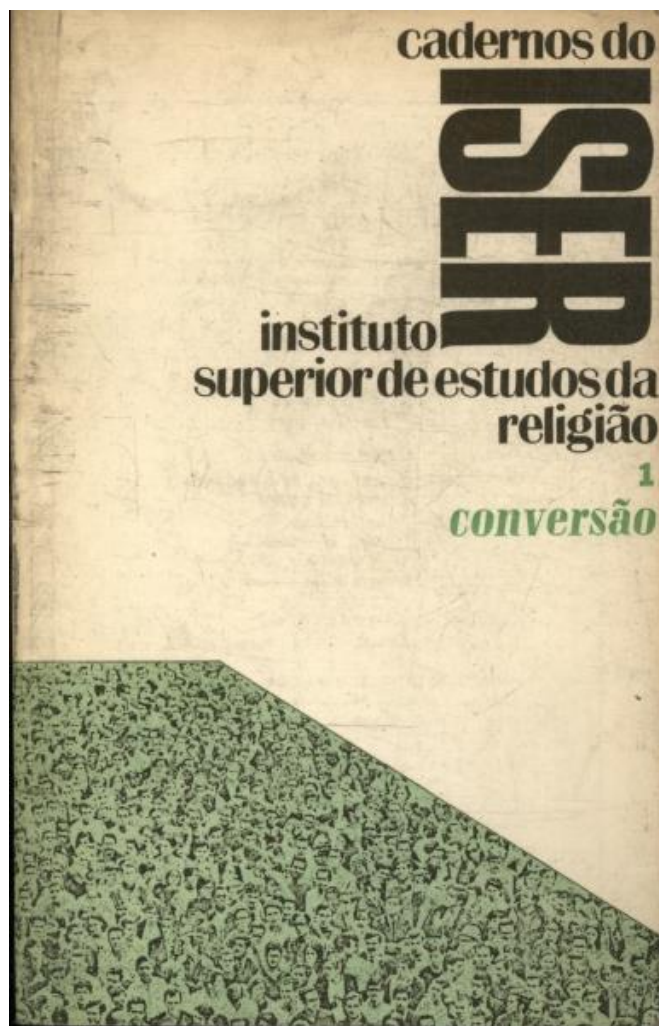
O engajamento nos movimentos sociais ligados à esquerda cristã surge na vida do professor Brandão a partir do momento em que ele ingressa na universidade, estabelecendo redes de trocas e parcerias profissionais. Através dos contatos que fez, dos convites que recebeu, das amizades que travou, todo um percurso de envolvimento em movimentos de caráter coletivo foi possível, haja vista que a sociabilidade e o carisma para lidar com grupos sempre foi um ponto forte de sua personalidade, levando-o a estar sempre cercado de pessoas. Sua participação nesses movimentos socioculturais sempre se fez evidente, pois ele costuma representar uma renovação para os ambientes em que atua, com inúmeras teorias e uma capacidade *sine qua non* para ouvir e para arrematar discussões de maneira criativa, amistosa e inteligente.

Brandão conheceu Rubem Alves na Unicamp e formaram uma boa dupla de amigos, cujas personalidades contrastantes se complementavam de maneira *sui generis*. Embora estivessem ambos dedicados a pensar e a discutir os temas que envolviam a religião e a educação em consonância com as causas dos povos oprimidos, um era oriundo da tradição

católica, outro, da tradição protestante.

Rubem Alves pode ser considerado o precursor do ISER, instituto do qual Brandão participou desde o princípio. Na primeira edição dos *Cadernos do ISER*, foram publicados os três primeiros capítulos da tese de Brandão, com o título *Memórias do Sagrado: religiões de uma cidade do interior*.

Figura 3 - Capa da revista *Cadernos do ISER*, nº 1



Fonte: Editora Tempo e Presença, 1974

A pesquisa de Brandão objetivava contar a história social do município paulista de Itapira e de seu respectivo processo de formação de um campo religioso.

Além dessa e de outras publicações, Brandão contribuiu de outras maneiras para a organização, pois, segundo ele,

Durante anos participei de equipes de pesquisas sobre religiões e movimentos

religiosos no Brasil, como um dos integrantes do Iser. Mais tarde o Iser iniciou um curso de ambiente e gestão ambiental, coordenado por Samyra Crespo, que trouxe para a Ladeira da Glória nº 98 a associação entre religião e meio ambiente. Participei como professor de um módulo no curso durante dois anos. (BRANDÃO, 2007a, p. 49-50)

Durante o debate em homenagem aos 50 anos do ISER, Brandão afirmou possuir poucas lembranças do instituto enquanto funcionava em Campinas, pois, segundo ele, participou de apenas duas ou três reuniões, haja vista que o seu foco, desde 1969, sempre fora majoritariamente o CEDI.

Quando Brandão se mudou de volta para o Rio de Janeiro, para concluir seu bacharelado em psicologia na PUC-Rio, em julho de 1969, foi apresentado por José Inácio Parente a Jether Ramalho, de quem recebeu o convite para ingressar no CEDI.

Naquele tempo, Jether Ramalho, que era ligado ao ISER, porém mais atuante junto ao CEDI, criou outro movimento de importante envergadura, o ISAL, que teve Richard Shaull como um de seus idealizadores e principais incentivadores. Embora tal movimento não tenha sido muito expressivo no Brasil, em outros países da América Latina obteve grande importância. A partir desse momento, a agenda do professor Brandão passou a incluir viagens por vários países latino-americanos.

Por essa época, Brandão estava envolvido com os trabalhos na Diocese de Goiás, em parceria com Dom Tomás Balduino, e reconhecia-se como pertencente à Igreja do Evangelho, voltada a desenvolver enfaticamente a Teologia da Libertação.

O interesse fundamental desse grupo de pesquisadores centrava-se nas causas pertinentes às classes subalternas, importando, portanto, promover um processo de redescobrimto e valorização das culturas populares.

De modo geral, é possível perceber que os estudantes recém-formados nos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil despertavam para outros olhares analíticos que partiam de novos objetos de estudos e, conseqüentemente, de novas abordagens metodológicas. Em 1977, o jornal *Movimento* publicou um ensaio de cinco páginas sobre a “nova antropologia” brasileira (cf. Figura 4)

Foram entrevistados os pesquisadores Carmen Junqueira, Roque Laraia e Sílvio Coelho. Assinado por Carlos Dória e Carlos Alberto Ricardo, o texto informa que a pesquisa antropológica no Brasil iniciou-se na década de 1940 com a vinda de inúmeros professores estrangeiros para as recém-fundadas escolas de Ciências Sociais e que, na ocasião, existiam cerca de 96 docentes e pesquisadores na área de antropologia, responsáveis por setenta projetos de investigação.

Os jovens antropólogos passaram a se interessar por contextos próximos aos seus, por estudos relacionados a suas próprias “tribos”. Sob esse prisma, Brandão se encaixa na definição, juntamente com outros pesquisadores seus contemporâneos, tais como Carmen Cinira, Ivone Velho, Rubem César Fernandes, Manuela Carneiro da Cunha, Laís Mourão, Regina Prado, Peter Fry, entre outros, atraídos pelas discussões em torno do fenômeno religioso. Eles configuram-se como a primeira geração de antropólogos brasileiros que, mesmo enquanto pesquisadores de mestrado, já atuavam como professores universitários.

Figura 4 - Capa do jornal *Movimento*, nº 91, 28 mar. 1977



Em 1969, Brandão ingressou no doutorado em Sociologia da USP sob a supervisão de Douglas Teixeira Monteiro, responsável por criar a área de Sociologia da Religião nessa

instituição, embora já houvesse também outro foco na Unicamp, contando com os mesmos pesquisadores. Brandão contribuía com essas entidades, fosse sob o ponto de vista teórico, com a produção de artigos e comunicações, fosse através do engajamento prático e da pesquisa participante realizada em campo junto aos camponeses.

As entidades pesquisadas incorporaram a premissa do diálogo inter-religioso a suas práxis institucionais, mantendo, assim, um forte compromisso com o princípio do ecumenismo. Elas se erigiram como estratégia de resistência; não se tratava de instituições com fins eclesiais em si, tampouco proselitistas, mas de agremiações de pessoas livres ligadas às universidades, aos movimentos de educação popular e a diferentes denominações religiosas, que compartilhavam do sentimento de solidariedade com as causas dos pobres e que, por essa razão, tinham em comum o apreço pela transgressão e pela luta política, desafiando o autoritarismo da ditadura civil-militar no Brasil.

3 A ANTROPOLOGIA E O TRATAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO

O interesse pela análise científica da religião está diretamente associado ao surgimento das ciências sociais e, em especial, à emergência da antropologia. Conforme pontua Mariza Peirano (1990), a antropologia se concebe, inicialmente, como um desdobramento da sociologia europeia do século XIX.

A antropologia é uma ciência que surge no contexto do colonialismo e tem suas origens entre o final do século XVIII e início do século XIX. Assim, somente após o aparecimento e fortalecimento do Iluminismo se estabelece um estudo de caráter realmente científico acerca da humanidade, pois é apenas depois da aceitação da ideia de uma unidade relativa à espécie humana que se institui efetivamente a disciplina. Nesse contexto, a noção de humanidade é historicamente construída. Tal período corresponde ao fim do Absolutismo monárquico, quando são observadas mudanças substanciais nos modos de pensamento e organização social, que culminam com a destituição da figura do rei da centralidade do poder. Essas transformações viabilizam a construção e a consolidação da noção de democracia. O Iluminismo não só passa a apresentar o sujeito como detentor de conhecimento, como igualmente o torna alvo do conhecimento. Isto é, o homem passa a ser aquele que conhece e que, ao mesmo tempo, torna-se conhecido. A quebra da lógica do Absolutismo vinculada ao Iluminismo aparece, então, associada à iminência das revoluções culturais, como o reconhecimento dos direitos universais humanos e a estruturação e implementação do sistema capitalista de produção.

O objetivo central deste capítulo 2 é apresentar e examinar alguns contornos relevantes acerca da definição de religião desenvolvida pelos antropólogos clássicos estrangeiros desde os tempos inaugurais da disciplina até os dias atuais. Optei por tomar os autores vinculados à vertente epistemológica e metodológica da antropologia cultural para a proposição deste breve dimensionamento teórico, realizado a partir de um conjunto de debates específicos, selecionados não apenas mediante leituras prévias pertinentes à abordagem antropológica do fenômeno religioso, realizadas desde a época da minha graduação em ciências sociais pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mas, em especial, através das discussões travadas entre os integrantes do grupo de estudos “Religião e Sociedade”, organizado pelo saudoso professor Antônio Ricardo Michelotto. Também se incluem nesses fundamentos as leituras realizadas sob orientação do professor Carlos Rodrigues Brandão nas disciplinas que frequentei na condição de ouvinte e/ou de aluna especial no Departamento de Geografia da UFU, tais como “Memória social e culturas populares” e “Geoantropologia da religião”.

3.1 A RELIGIÃO NA VISÃO DOS ANTROPÓLOGOS

A antropologia concebe a religião como um sistema simbólico cultural no qual mitos, crenças e cosmovisões funcionam de maneira imprescindível e organizada, traduzindo indelevelmente a marca identitária do contexto histórico-cultural em que se expressa. Contudo, existe outro nível de sistematização do conhecimento religioso que merece ser distinguido. Trata-se da interpretação da religião partindo tanto do âmbito do fiel quanto do pesquisador. Assim, dentro desse espectro de possibilidades interpretativas, articulam-se as noções de ‘experiência religiosa’ e de ‘experiência mística’⁷⁴, que diferenciam a experiência institucional coletiva da experiência individual e subjetiva da religião. Nesse sentido, cabe a reflexão acerca dos sentidos que a experiência pessoal de um sujeito localizado dentro de um grupo social administra e, em contraste, a interpretação da interpretação desse fiel, realizada por parte do pesquisador, importando, em última instância, conceber os termos da reflexão sobre como trabalhar a interpretação subjetiva do Outro acerca do fenômeno religioso.

Buscando atender a esse objetivo, promovi uma concisa revisão das contribuições teórico-metodológicas de antropólogos clássicos estrangeiros que se dedicaram a refletir acerca da religião, conferindo destaque à apresentação e à discussão de seus principais pressupostos conceituais. Dentre eles, sublinho Émile Durkheim (1996), Clifford Geertz (2001, 2008), Bronislaw Malinowski (1976), Edward Burnett Tylor (1889), Henry Morgan (1877), Radcliffe Brown (1973), Marcel Mauss (2003, 2005) e Claude Lévi-Strauss (1990, 1993), responsáveis por atestar comumente a relevância da compreensão da dimensão da cultura e da religião para a manutenção e a transformação das estruturas sociais e mentais. Além da releitura de passagens dessas obras nos originais, para me auxiliar nessa empreitada lancei mão, também, de leituras de obras de comentadores, que trataram de visitar e revisar essas obras, tais como Adam Kuper (1978, 2002), Michael Angrosino (2009), Christina de Rezende Rubim (1999), Emmanuelle Loyer (2018), Frederico Delgado Rosa (2010), Arlindo de Souza Neto e Polyanny Lílian Amaral (2011), Mariza Peirano (1990) e Marina de Andrade Marconi e Zélia Maria Neves Presotto (2010).

Meu intuito, ao comentar de forma panorâmica os estudos desses pensadores, é enfatizar, sobretudo, as características da abordagem cultural do fenômeno religioso. Examino, assim, como esses antropólogos clássicos se prontificaram, ou não, a desenvolver suas

⁷⁴ Trato dessa questão com maior afinco no capítulo 6 desta tese e em minha dissertação de mestrado (AMARO, 2019).

investigações tomando por base a técnica metodológica da observação participante.

Dessa forma, busco refletir sobre como a categoria ‘religião’ tem sido encarada como objeto de estudos pela antropologia e como tem sido apreendida, sob a égide da noção de ‘cultura’, por determinados antropólogos, que desenvolveram e divulgaram tal paradigma analítico. Para tanto, parto do dimensionamento das contribuições teóricas dos autores citados, visando traçar um rápido esboço analítico acerca do percurso epistemológico e metodológico encontrado pela ciência antropológica para o tratamento do fenômeno religioso. E assim o faço visando apenas à contextualização do tema e de suas diferentes abordagens no universo científico, para que desse modo seja possível localizar o legado da antropologia religiosa brasileira e, especificamente, da obra de Brandão.

À vista disso, cabe ressaltar que não procurei nem de longe esgotar o assunto, trabalho que, aliás, considero impossível, pois uma revisão satisfatória demandaria, no mínimo, anos de dedicação. Tampouco tive a intenção de discorrer apenas sobre os autores que trataram explicitamente do tema da religião. Meu objetivo é, única e exclusivamente, apresentar alguns aportes teóricos relevantes, que serviram de inspiração para a geração brasileira de antropólogos oriunda dos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia, na qual se inclui Brandão.

Em termos gerais, meu empenho foi averiguar de que forma as religiões foram concebidas por esses autores como sistemas simbólicos e culturais produtores de sentido. Em termos específicos, busquei examinar o papel da contribuição da técnica da observação participante para a efetivação desse objetivo geral.

Partindo desse esboço, toda a discussão promovida acerca da relação estabelecida entre as categorias ‘religião’ e ‘cultura’ na antropologia clássica será balizada pelas contribuições da pioneira geração de antropólogos pós-graduada no Brasil, bem como por um aprofundamento no pensamento do professor Brandão acerca dessa temática. Desse modo, pretendo por ora somente retomar em termos gerais o debate teórico desenvolvido pela antropologia acerca dessas importantes categorias: ‘religião’ e ‘cultura’.

3.1.1 Pressupostos antropológicos

Na etimologia da palavra antropologia, tem-se que *anthropos* significa humano e *logos* significa estudo. Isto posto, abstrai-se a ideia de um estudo acerca da humanidade, sobretudo no que diz respeito à sua vida em sociedade.

A ciência antropológica dedica-se ao entendimento da experiência humana, que se reflete nas diferentes culturas. Segundo Marconi e Presotto (2010), em nenhuma outra

disciplina científica seria possível encontrar uma investigação tão sistemática e unificada acerca das manifestações e atividades humanas, pois a antropologia trata de um discurso humano acerca de tudo o que configura a experiência humana, ou seja, é uma ciência voltada ao estudo do ser humano em si e para si, aliando impreterivelmente teoria e pesquisa.

A diligência por excelência da antropologia é a busca do diálogo com o Outro. As alteridades são consideradas como ponto de partida das análises científicas dessa disciplina, como expõe Marshall Sahlins (1997):

A tarefa da Antropologia não seria nem mesmo, note-se bem, a explicação da diversidade cultural, ou algum tipo de indagação sobre a natureza das diferenças (e semelhanças), mas a demarcação da diferença enquanto tal, enquanto um valor. (p. 44)

A vertente científica da antropologia apresenta como tripé analítico a escolha de um tema específico, associado à adoção de uma metodologia de pesquisa e à construção de um objeto de estudos. Parte dos seguintes pressupostos, conforme expõe Mariza Peirano (1990):

Se: (a) a pesquisa de campo e a tradição teórica da antropologia se relacionam no dia-a-dia dos especialistas, (b) a pesquisa de campo, concebida como o encontro com o 'outro' é constitutiva do conhecimento disciplinar, (c) a teoria antropológica se desenvolve colada no conhecimento etnográfico, (d) teoria e história da antropologia são inseparáveis, talvez se possa detectar alguns pontos de estrangulamento. (p. 9)

A disciplina antropológica se estabelece, ao longo dos anos, organizando-se a partir de distintas escolas de pensamento que, por sua vez, empreendem amplamente abordagens acerca do fenômeno religioso. Dentre elas, destaca-se o evolucionismo, o culturalismo, o funcionalismo, o estruturalismo e o interpretativismo.

Acredito que, para alcançar o delineamento de suas trajetórias, seja necessário situar a disciplina em seu contexto de origem e desenvolvimento, o que permitirá distinguir a obra do professor Brandão à luz dos clássicos antecessores. Defendo que a antropologia não precisa ser feita exclusivamente por antropólogos e que, nesse sentido a ciência da religião aparece para somar, para fornecer maiores e diferenciados subsídios para o enquadramento do tema das dinâmicas religiosas na sociedade brasileira, o que não dispensa a localização aqui almejada. Fio-me na suposição de que é interessante apresentar para os cientistas da religião a trajetória encontrada pela ciência antropológica para a abordagem do fenômeno religioso, posto que tal objeto é compartilhado pelas duas disciplinas.

3.1.2 Religião e fenômeno religioso

A religião é responsável por criar papéis sociais, bem como pautar os comportamentos e valores morais de uma sociedade. Ela pode se apresentar como fator condicionante da pertença de um indivíduo a um determinado grupo social religioso, ao passo que proclama sua identidade relativa a esse respectivo grupo. Nesse sentido, a religião postula uma cosmovisão compartilhada entre os membros de um determinado grupo social. Haja vista que cada religião possui sua própria forma peculiar de conceber o mundo e a realidade.

Sob o ponto de vista do indivíduo, é a cosmovisão partilhada com sua coletividade que imprime os parâmetros de conduta articulados por fundamentos cognitivos de sua consciência. Assim, a religião aciona as estruturas mentais do sujeito, responsáveis por fornecer os subsídios explicativos para a crença em tal concepção postulada pela religião. Dessa forma, o sujeito interpreta os acontecimentos desencadeados a sua volta conforme os preceitos de sua cosmovisão, pois ela fornece a segurança ontológica responsável por legitimar suas ações cotidianas. Sob esse ponto de vista, admite-se que a religião se expressa no domínio da subjetividade individual, ao passo que comunica questões exteriores relativas à sociedade. Tal perspectiva engloba desde a definição mínima de religião proposta por Tylor (1920a *apud* PEREIRA, 2016), que se pauta pela “crença nos seres espirituais” (p. 267), até a noção detalhada de religião sugerida por Geertz (2008), que defende a necessidade de uma imersão em campo por parte do antropólogo, cujo olhar interpretativo será a fonte das análises.

Parto da ideia de que a religião é capaz de intervir na organização da sociedade e ser também determinada por essa sociedade. Num sistema religioso, a adesão individual a uma vertente religiosa específica se converte na assimilação e no compartilhamento de uma cosmovisão comum aos membros de um determinado grupo social que, concebido dentro de uma ampla variação, promove, em âmbito individual, a eleição e a reprodução de estruturas mentais responsáveis por idealizar o mundo e processar a realidade a partir de um espectro de crenças e de valores capazes de conferir um status de legitimidade a suas condutas individuais cotidianas. E isso ocorre porque existe uma ininterrupta compreensão e reprodução desse corpo de aceções, crenças e valores, que se refletem em suas respectivas ações diárias.

Com efeito, entre os membros desses grupos estudados, acontece a incorporação subjetiva e pessoal dos preceitos religiosos partilhados, que, por sua vez, aparecem diretamente relacionados à interpretação sociocultural postulada pela religião. À vista disso, as expressões de religiosidade se apresentam como configurações sociais e simbólicas, intensamente vinculadas a grupos reduzidos, tais como uma pequena comunidade ou até mesmo um núcleo

familiar, tomados comumente como fontes de informação e objetos de estudo.

Uma das principais funções da religião, segundo a perspectiva da antropologia cultural, é atestar a eficácia simbólica dos sentidos por ela administrados. E, desse modo, uma religião pode ser considerada eficaz quando seus signos e sentidos são incorporados por seus membros como se fossem naturais e, assim, corroborassem a criação de hábitos e comportamentos socialmente reproduzidos em seu dia a dia.

3.1.3 Cultura

A cultura pode ser definida como o resultado de um conjunto de comportamentos, hábitos, valores e visões de mundo adquiridos desde o processo de socialização primária e simultaneamente construídos coletivamente ao longo da vida de um sujeito. De geração a geração, o homem transmite seus aprendizados, que dizem respeito não só aos artifícios e técnicas de adaptação ao meio social, mas também à elaboração de representações simbólicas relativas a uma cosmovisão desenvolvida conjuntamente e que, destarte, transmite para uma nova geração tais saberes, hábitos, comportamentos e visões de mundo, assim prosseguindo sucessivamente.

Trata-se, assim, de um conjunto de significados, normas comportamentais e valores capazes de determinar as visões particulares que indivíduos e grupos humanos têm de si e do mundo. Conforme a definição de Marshall Sahlins (1997), a cultura trata da

[...] organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos. As pessoas, relações e coisas que povoam a existência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados. (p. 41)

Para a concepção antropológica, todo indivíduo possui cultura, e nenhuma cultura deve ser considerada superior ou inferior que outra em termos qualitativos, e tampouco alguém ou algum grupo social poderia ser destituído de cultura.

Partindo desse entendimento, o homem não só é produto da cultura, como através de sua ação transformadora é capaz de colocar-se, também, como agente criador da cultura na qual está inserido. Existe, portanto, uma dialética que se manifesta ininterruptamente entre criação e criador. Em outros termos, ao passo que o homem nasce numa cultura previamente estabelecida e se depara com uma cultura, que pauta uma realidade objetiva da vida cotidiana já posta de antemão, ele a transforma mediante seu inerente poder criativo e inovador, o que, por sua vez, ocorre de maneira continuada e simultânea, envolvendo conflitos, concessões,

negociações e tensões diversas, nos quais se expressam mudanças, rupturas, hibridismos, reproduções, e estabelecem-se contratos, conveniências e adaptações.

Os diferentes grupos culturais são capazes de orientar seus membros em suas relações sociais e com o meio ambiente, fornecendo um sistema simbólico e normativo coerente, responsável por modelar os comportamentos, crenças, valores e cosmovisões que lhes dão sustentação para a vida. Ou seja, “Ao contrário do conhecimento científico, a sabedoria da cultura é subjetiva. Suas reflexões mais profundas são relativas, e não leis universais.” (KUPER, 2002, p. 27) As culturas fundam as identidades. Dessa forma, “Em seu sentido mais amplo, cultura é simplesmente uma forma de falar sobre identidades coletivas.” (idem, p. 24)

O relativismo cultural aparece como conceito correlato ao de cultura. Extraído da antropologia, leva em consideração um pré-requisito básico para a abordagem do objeto da religião: o fato de que as várias denominações religiosas existentes em uma determinada cultura carecem de ser vistas a partir de uma perspectiva isenta de juízos de valores previamente estabelecidos. A questão é não proceder a uma distinção de valores entre as diferentes religiões, que devem ser tomadas de forma equânime numa análise. Não cabe, portanto, ao pesquisador, hierarquizá-las ou condená-las, pois parte-se do pressuposto de que cada uma contribui a sua maneira para as dinâmicas de expressão do sagrado social. É uma postura respeitosa e científica frente às mesmas implica não julgar seus dogmas e/ou práticas religiosas como inferiores ou superiores.

Na contramão da concepção de relativismo cultural, apresenta-se a noção de etnocentrismo. É inegável que toda cultura tende a superestimar suas próprias crenças, hábitos, costumes, visões de mundo, a considerá-los como melhores ou simplesmente mais naturais e, em função disso, julgar a cultura do Outro como inferior ou errada em função de apresentar diferenças substanciais. Percebe-se que a intolerância religiosa tem se apresentado recorrente entre as disputas de um campo religioso e que tal atitude tem gerado consequências desastrosas que merecem ser debatidas e combatidas.

No contexto do campo religioso, a atitude etnocêntrica assume características *sui generis*, que merecem ser examinadas à luz da antropologia da religião. Uma atitude etnocêntrica localizada no terreno da religião corresponderia à tendência de supervalorização de sua própria cultura religiosa em detrimento de outras. Corresponderia a tomar a sua própria religião como base para referenciar e julgar as demais. Em situações extremas, esse sentimento poderia chegar a provocar animosidades e disputas arbitrárias, capazes, inclusive, de despertar o ódio, a concorrência, e desencadear enfrentamentos físicos.

3.1.4 Escolas antropológicas e o olhar acerca da religião

Os estudos culturais remetem às tradições de pensamento que serão abordadas a seguir, numa apresentação das escolas antropológicas e de seu respectivo olhar acerca da religião.

3.1.4.1 Antropologia cultural

A corrente epistemológica da antropologia cultural privilegia a abordagem da cultura em oposição ao enfoque na sociedade promovido pela antropologia social. Possui raízes na tradição norte-americana e é inaugurada com os estudos de Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881-1955). A perspectiva levada a cabo pela antropologia cultural considera importante o estudo acerca dos aspectos simbólicos da religião e do comportamento humano.

Conforme a concepção dos pensadores associados à antropologia cultural como tradição intelectual, a religião é uma forma de organização social e cultural responsável por estruturar a sociedade. Dessa forma, a relação dos atores com seu meio social e com a natureza é definida e intermediada por um sistema culturalmente estruturado de valores comuns e socialmente arraigados. Nesse sentido, os pesquisadores procuram conhecer esses atores e suas respectivas culturas a partir dos espelhos cognitivos fornecidos pelos Outros. Isso inevitavelmente coloca os pesquisadores nas fronteiras com outros mundos sociais e culturais, alargando, assim, suas próprias possibilidades de sentir, conhecer e agir.

A antropologia cultural inclui diferentes escolas de pensamento, que se diferenciam em função de estabelecerem abordagens e métodos de pesquisa específicos. É aconselhável que qualquer estudo empreendido a partir desse ramo do conhecimento científico leve em consideração sua genealogia, mesmo quando voltado à investigação de temas mais atuais.

3.1.4.2 Escola evolucionista

Fortemente influenciada pela biologia e pelo darwinismo social, a escola evolucionista situa a sociedade europeia como parâmetro de evolução social ideal em relação às demais. Confere centralidade analítica ao estudo acerca dos povos primitivos, porém utiliza como principal ferramenta metodológica uma antropologia desenvolvida em gabinete. Tal perspectiva conta com a obtenção de dados por meio da colaboração de informantes e, a partir desse material, julga e compara os diferentes povos segundo seu nível de progresso, caracterizando, assim, uma visão substancialmente etnocêntrica.

Os pesquisadores tidos como evolucionistas estão preocupados em refletir acerca das origens da religião e encontram diferentes explicações para isso. Essa escola de pensamento tem como principais expoentes Tylor (1832-1917) e Morgan (1818-1881).

O inglês Edward Burnet Tylor é o primeiro antropólogo a propor uma interpretação verdadeiramente científica para o tratamento da noção de cultura. Pode-se afirmar que é um dos principais responsáveis por inaugurar a moderna antropologia da religião. Primeiro professor de antropologia do Reino Unido, ficou conhecido por defender que a origem das crenças nos deuses e na própria religião remetia aos povos primitivos. Dessa forma, a sociedade ocidental teria apenas adaptado tais crenças ao seu contexto. Tal como coloca Frederico Delgado Rosa (2010), “Era como se as grandes nações não tivessem inventado nada ou quase nada em matéria de artigos de fé, mas apenas herdado e adaptado uma série de crenças e rituais dos seus antepassados mais longínquos.” (p. 299)

Tylor (1889) parte, assim, de dois pontos de reflexão acerca da religião, a saber, a reivindicação de uma dimensão humana para a religião, isto é, defende que as doutrinas e práticas religiosas são concebidas como fruto da razão humana e não como revelações pautadas por uma intercessão espiritual, e a noção de continuidade evolutiva da religião, pois defende que as sociedades iniciam o pensamento religioso com os mitos e ritos dos selvagens, passam pelos da barbárie, e em seguida, deságuam nos da civilização. Desse modo, a conexão entre os mitos e ritos do passado e os da contemporaneidade seria considerada inevitável.

Tylor (idem) depara-se com a religiosidade dos povos não europeus e descobre, assim, a alteridade, em que a cultura e, por extensão, a religião aparecem como uma realidade múltipla, plural, diversa e passível de ser examinada à luz da antropologia, mediante a aplicação de técnicas de pesquisa apropriadas, que, por sua vez, envolvem análises comparativas das religiões dos povos primitivos. Segundo essa teoria, a cultura se converte em sinônimo de “civilização”. Essa apropriação do conceito de cultura aparece em sua célebre obra, datada de 1871, *Primitive Culture (Cultura primitiva)*⁷⁵, na qual defende que a cultura poderia ser assim definida:

[...] em seu sentido etnográfico amplo, [cultura] é um todo complexo que abrange conhecimento, crença, arte, princípios morais, leis, costumes e quaisquer outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. (TYLOR, 1871 *apud* KUPER, 2002, p. 83)

⁷⁵ Conforme expõe Frederico Rosa (2010), a obra “*Primitive Culture* é antes uma enciclopédia das categorias religiosas da humanidade, sempre identificáveis em todos os níveis de civilização e, nesse sentido, pode-se extrair da obra a ideia de um patrimônio ideológico de origem pré-histórica.” (p. 299)

O antropólogo inglês inicia uma verdadeira revolução intelectual ao propor teorias psicológicas para explicar a religião a partir dos sentimentos que ela envolve. Dentro dessa perspectiva, consente-se que a organização da religião surge em função do espanto humano frente ao infinito, ou seja, do medo acerca do sobrenatural.

O autor estabelece uma definição mínima de religião, que corresponde à crença nos “seres espirituais”. Alicerçado em uma enorme quantidade de dados obtidos por meio de informantes, conclui que, “a crença em seres espirituais está presente em todas as raças inferiores.” (TYLOR, 1920 *apud* PEREIRA, 2016, p. 269) Parte, assim, da concepção de uma teoria evolutiva que concebe três estágios de desenvolvimento da religião: o animismo, o politeísmo e o monoteísmo.

Desenvolve, outrossim, a teoria do animismo, que corresponde à crença nos seres imateriais ou seres espirituais. O termo ‘animismo’ designa a manifestação religiosa imanente a todos os elementos do cosmos, como o sol, a lua e as estrelas, a todos os elementos da natureza, como os rios, o oceano, as montanhas, as flores, as rochas, entre outros, a todos os seres vivos, sejam animais, fungos, vegetais, bem como a todos os fenômenos naturais, tais como a chuva, o vento, o dia e a noite, por exemplo. Trata-se de um princípio vital e pessoal denominado ‘anima’.

Segundo as próprias palavras do autor,

Ao empregarmos o termo animismo para designar a doutrina dos espíritos em geral, estamos a afirmar que as ideias relativas às almas, aos demônios, às divindades e às outras classes de seres espirituais, são todas elas concepções com uma natureza análoga. (TYLOR [1871], 1903 *apud* ROSA, 2010, p. 300)

Consoante essa concepção, são os espíritos, os anjos, os demônios, as almas, entre outros seres sobrenaturais, que animam as coisas no mundo; seu postulado é a ideia de que tudo o que possui vida, possui em decorrência disso, uma alma. Em outras palavras, todas as coisas que têm vida, têm, portanto, ‘anima’. O conceito de ‘anima’ pressupõe, destarte, a existência de uma alma. A noção de ‘anima’, ou de alma⁷⁶, pode ser considerada como o substrato conceitual

⁷⁶ Transcrevo a definição de alma proposta por Tylor: “É uma imagem humana, imaterial, uma espécie de vapor, uma nuvem, uma sombra. É a causa da vida e do pensamento do indivíduo que ela anima. É dona da consciência e da vontade do seu possuidor corporal, presente ou passado. Pode deixar o corpo longe de si e viajar rapidamente. É geralmente impalpável e invisível, mas também suscetível de manifestar alguma propriedade física. Aparece aos homens durante o sono, como um fantasma separado do corpo mas conservando a sua aparência. Após a morte do corpo, ela continua a existir e a aparecer e tem a faculdade de entrar, dominar e agir no corpo de outros homens, animais e mesmo

essencial das contribuições de Tylor, pois constitui-se como a categoria central e aglutinadora do pensamento selvagem.

Já Lewis Henry Morgan (1818-1881) publica o livro *Ancient Society (A sociedade antiga)* em 1877, que consiste num estudo acerca dos povos iroqueses do norte dos Estados Unidos. O autor defende a ideia de que todas as sociedades passam pelos mesmos estágios de evolução, a saber, a selvageria, a barbárie e a civilização, atendendo a uma sequência lógica de progresso. Em suas palavras:

Pode-se afirmar agora, com base em convincente evidência, que a selvageria precedeu a barbárie em todas as tribos da humanidade, assim como se sabe que a barbárie precedeu a civilização. A história da raça humana é uma só - na fonte, na experiência, no progresso. (MORGAN, 1877, p. 44)

De acordo com sua concepção, a religião é um terreno de difícil acesso, tal como deixa explícito na seguinte passagem: “A religião trata, em tão grande medida, da natureza imaginativa e emocional e, conseqüentemente, de tão incertos elementos do conhecimento, que todas as religiões primitivas são grotescas e, numa certa medida, ininteligíveis.” (idem, p. 52)

Segundo Christina Rubim (1999), Morgan é o antropólogo que primeiro confere um tratamento diferenciado para a questão das diversidades culturais, substituindo a postura epistemológica anterior, que encara as diferenças entre as culturas como excludentes. A autora ressalta o fato de Morgan defender a ideia de uma unidade relativa à humanidade, ainda que tal visão esteja vinculada com a ideia de etnocentrismo: “O Evolucionismo, portanto, rompe com a ideia da exclusão, mas não consegue ainda romper com o etnocentrismo, o que é fundamental no entendimento e na construção da noção de relativismo cultural.” (p.5)

3.1.4.3 Culturalismo norte-americano

A corrente de pensamento do culturalismo norte-americano concentra seus estudos na cultura e defende uma abordagem histórica como artifício para melhor apreendê-la. Seu principal representante, Franz Boas (1858-1942), oriundo da escola norte-americana de antropologia, combate os pressupostos da corrente evolucionista precedente, a qual enfatiza a

em objetos inanimados. Sem dúvida, estas características exatas da alma não são todas elas universais, mas suficientemente generalizadas para apreendermos a ideia-tipo, com divergências mais ou menos acentuadas de povo para povo. É que estas ideias, que encontramos em toda parte, não são produtos meramente arbitrários e convencionais do espírito humano. Longe disso. São teorias que derivam forçosamente do testemunho indubitável dos sentidos, tal como o interpreta uma filosofia primitiva realmente conseqüente e racional.” (TYLOR [1871], 1903 *apud* ROSA, 2010, p. 301)

interferência de determinismos biológicos e geográficos na cultura, além de promover explicações de cunho racista. A visão de Boas, conforme descrita por Kuper (2002), preconiza:

[...] a cultura é o que nos faz, e não a biologia. Nós nos tornamos o que somos ao crescer num determinado ambiente cultural; não nascemos assim. Raça, e também sexo e idade são construtos culturais, e não condições naturais imutáveis. (p. 35)

Boas (2005a) defende a relevância da realização do trabalho de campo de caráter empírico como estratégia para se aprofundar no entendimento acerca de uma dada cultura particular, em detrimento das generalizações veiculadas pela abordagem anterior. Contribui, assim, para a divulgação de uma abordagem multiculturalista e para uma perspectiva relativista de análise das sociedades.

A proposta teórica do culturalismo combate a noção de etnocentrismo, presente, igualmente, no terreno da religião. Desse modo, Boas (idem) parte da concepção de que cada cultura apresenta sua própria expressão religiosa. Para ele, tanto as expressões mais simples quanto as mais complexas merecem atenção analítica. Tal como expõe a esse respeito:

Nos poucos casos em que se tem investigado a influência da cultura sobre as reações mentais de populações, pode-se observar que a cultura é um determinante muito mais importante do que a constituição física. [...] Nessas circunstâncias, precisamos basear a investigação da vida mental do homem sobre um estudo da história das formas culturais e das inter-relações entre vida mental individual e cultura. (p. 97)

O pesquisador chama atenção para a polissemia do conceito de cultura e, nesse sentido, assimila a ideia de Tylor, aplicando os termos tylorianos em suas pesquisas sobre povos do Ártico e indígenas do Canadá. Tendo como costume realizar suas etnografias na companhia de seus alunos e demais parceiros, o professor opta por fazer diversas visitas de curta duração, em vez de permanecer longos períodos em campo, como outros antropólogos.

Boas é autor do livro *The limitations of the comparative method of anthropology*, traduzido e organizado como o capítulo “As limitações do método comparativo em antropologia social, 1986” (BOAS, 2005b), no qual defende a pertinência da aplicação de um método indutivo, ao passo que rechaça os determinismos biológicos e geográficos. Em seu outro livro, *The methods of ethnology*, apresentado como o capítulo “Métodos da etnologia, 1920” (BOAS, 2005c), o autor questiona os métodos de pesquisas evolucionistas e difusionistas e, em contrapartida, propõe uma teoria historicista da evolução, ao criticar a noção de progresso. Segundo o pesquisador,

[...] a matéria-prima da antropologia é tal, que ela precisa ser uma ciência histórica, uma das ciências cujo interesse está centrado na tentativa de compreender os fenômenos individuais, mais do que no estabelecimento de leis gerais. (BOAS, 2005a, p. 107)

Dez anos mais tarde, Boas publica o livro *Some problems of methodology in social sciences*, editado como capítulo com o título “Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais, 1930” (BOAS, 2005d), no qual afirma que as teorias gerais explicativas da cultura são ineficazes e, em detrimento delas, propõe que as análises antropológicas se voltem ao entendimento de fenômenos particulares. Em seguida, publica *Race and Progress*, “Raça e progresso, 1931” (BOAS, 2005e), no qual critica de modo contundente as ideias racistas tão largamente difundidas entre os pesquisadores daquela época, afirmando que as diferenças entre as sociedades são derivadas de fatores sociais e ambientais pautados pela cultura, e não por determinismos biológicos. Em suas palavras:

[...] não há razão para acreditar que uma raça seja naturalmente mais inteligente, dotada de grande força de vontade, ou emocionalmente mais estável do que outra, e que essa diferença iria influenciar significativamente sua cultura. (BOAS, 2005e, p. 82)

Posteriormente, o autor publica o livro *Aims to anthropological research*, que corresponde ao capítulo “Os objetivos da pesquisa antropológica, 1932”, (BOAS, 2005f), no qual parte em defesa da antropologia como uma área do conhecimento capaz de apreender a dimensão da cultura como uma totalidade. O autor fica conhecido por adotar o termo cultura a partir de uma apropriação plural, ressaltando, assim, a relevância do exame da experiência coletiva.

A escola boasiana é que vai influenciar Arthur Ramos (1958), quando expõe o conceito de ‘folclore’, ligado à ideia de cultura: “[...] o folk-lore é essencialmente o estudo dos mitos e contos tradicionais (folk-tales) de qualquer povo, não só os chamados civilizados, como os de cultura diferente da nossa.” (1958, p. 26)

3.1.4.4 Funcionalismo

O funcionalismo apresenta como principais representantes Émile Durkheim (1858-1917) e Marcel Mauss (1872-1950). Ambos os autores conferem centralidade ao conceito de cultura em suas obras, admitindo-a como sistemas sociais inter-relacionados que compõem um

todo funcional. Entendem, desta forma, a sociedade como um organismo. Desse modo, argumentam que o ‘todo social’ é composto de partes diferenciadas pelas funções que exercem. As funções desempenhadas por essas partes dizem respeito ao papel das instituições, dos padrões de comportamento ou, ainda, das formas culturais, manifestas como valores, crenças e atitudes arraigadas, que concorrem entre si para a harmonia desse todo. Assim, quando se pensa em ‘função’, a partir dessa concepção, leva-se em consideração a inter-relação e a correspondência entre as partes, além das necessidades impostas por um sistema social, capaz de ultrapassar as demandas individuais.

Esse pensamento dá origem à ideia de ‘relativismo cultural’, que corresponde a uma postura de respeito e tolerância frente à cultura e por extensão, à religião do Outro. Ambos os autores se voltam contra as pressuposições deterministas e reducionistas e debruçam-se sobre a compreensão da dimensão da emoção religiosa, buscando entender como ela é difundida entre os fiéis e como ela influencia na transmissão da memória, ao passo que forma as identidades coletivas.

Durkheim (1996), autor da célebre obra *The elementary forms of the religious life* (*As formas elementares da vida religiosa*) (1912), considera as manifestações da religião como representações coletivas, tidas por ele como responsáveis por manter e refazer certos estados mentais entre seus membros. Articula, desse modo, uma dialética inscrita na concretude da história. Trata-se, em sua concepção, de uma construção social inevitável e comum a todas as sociedades, admitindo-se, assim, o caráter de universalidade da religião.

Dessa forma, o autor amplia a definição de religião mínima proposta por Tylor, ao afirmar que “a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não se pode definir exclusivamente em função desta última.” (DURKHEIM, 1966, p. 18) No entanto, para ele, o homem que vive religiosamente experimenta um poder desconhecido na vida ordinária, pois, segundo admite, a vida religiosa lida com forças muito particulares.

Durkheim (idem) atribui a origem das religiões ao totemismo e define a religião como um produto social, ou seja, como o resultado de um conjunto de práticas e representações revestidas de caráter sagrado, sendo de compleição macroestrutural a dinâmica de apreensão dessa dimensão. A religião corresponde a um microcosmo dentro de um macrocosmo, pois na religião os vários aspectos da sociedade se veem refletidos.

Contudo, o autor admite que o fenômeno religioso pode apresentar múltiplas interpretações, pois considera que o cerne da religião não se encontra em sua dimensão mística ou sagrada e sim em sua dimensão social. O autor busca, assim, explicar a religião a partir de seu caráter social. Tal como explicita nesse trecho:

A religião é uma criação da sociedade, feita a sua imagem, isto é, a própria sociedade em forma idealizada e, portanto, reflete todos os seus aspectos, até os mais reles e repulsivos. É uma necessidade social, existe de uma forma ou de outra, não obstante as mudanças que ocorrem na organização de uma sociedade. (p. 72)

Para ele, os ritos religiosos correspondem às regras de conduta que prescrevem o modo como o homem deve-se comportar diante das coisas sagradas. O ‘sagrado’, para o autor, tem a ver com as imposições de uma autoridade moral. A religião, por sua vez, é entendida como a legitimadora das forças de poder em disputa numa determinada sociedade, ressaltando que, em sua concepção, não há a possibilidade de existência de uma religião sem igreja, isto é, sem um espaço específico destinado à realização das práticas religiosas.

Assim, Durkheim (1996) defende que “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.” (p. 32) Esse sistema pode estar registrado em livros sagrados ou em documentos, entre outros meios.

O autor também promove uma reflexão acerca da noção de alma, considerando-a como uma representação religiosa e moral, que remete à vida interior. O autor postula que as almas individuais fazem parte da alma coletiva.

A problematização acerca das categorias ‘sagrado’ e ‘profano’ aparece em sua obra, denotando o seguinte:

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam elas simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens representam em duas classes ou em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras profano e sagrado (idem, p.68)

Em termos gerais, defende que os pesquisadores devem admitir os fatos sociais como coisas exteriores e independentes, e para isso, elabora regras gerais.

Parte de uma perspectiva teórica que, em 1912, já desenvolve e apresenta uma definição de festa de forma associada à ideia de ritual. O autor encara a festa enquanto acontecimento de excepcional intensidade, oriundo da necessidade de separar o tempo entre dias sagrados e profanos.

Marcel Mauss (1872-1950) pode ser considerado um dos maiores expoentes dos estudos

sobre a religião. É autor do livro *A general theory of magic (Esboço para uma teoria geral da magia)* (1902), no qual estabelece uma diferença basilar entre magia e ato religioso, sugerindo que o segundo possui uma estrutura invocatória não condizente com a primeira. Consoante as ideias do autor, a magia possui uma dimensão pessoal e velada, enquanto a religião possui uma dimensão coletiva, pública e oficial.

Mauss (idem) rejeita a ideia de animismo proposta por Tylor ao refletir acerca da função social do sacrifício. O autor concebe a prática dos ritos religiosos como sendo capaz de intermediar o mundo do ‘sagrado’ com o mundo profano. Tal como revela, “[...] o sacrifício é um ato religioso que só pode se efetuar num meio religioso e por intermédio de agentes essencialmente religiosos.” (MAUSS; HUBERT, 2005, p. 26) Nesse sentido, o homem profano deve se submeter às demandas impostas pelos agentes religiosos, tais como padres ou pastores, para alcançar a dimensão do ‘sagrado’, o que não ocorre através de uma prática mágica elaborada individualmente. Dessa forma, os fiéis não exibem a presença do caráter religioso antes desse momento cerimonial ritual. Pois, para ele, “É precisamente nessa noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador, que se verifica todo o elemento social.” (MAUSS, 2003a, p. 405)

O conceito de magia trabalhado pela antropologia maussiana envolve pressupostos baseados na crença dos grupos estudados na sobrepujança de forças sobrenaturais existentes e atuantes no mundo. Tais crenças são pautadas pela tradição religiosa em questão.

A magia, para ele, envolve mitos e ritos que se relacionam com a dimensão imaterial do universo, no qual forças ocultas atuam, interferindo no domínio do homem acerca da natureza. Ela apresenta implicações nas vidas cotidianas dos sujeitos à medida que suas práticas são interpretadas conforme a cosmovisão disponibilizada pelo grupo social.

O conceito de magia⁷⁷ surge com as contribuições reflexivas de Marcel Mauss (2005), nas quais ela aparece relacionada à noção de ‘mana’, tida como uma força, um ser, uma ação e uma qualidade. Dessa forma, a magia é admitida como uma potência de caráter indeterminado, capaz de influenciar tanto seres espirituais quanto humanos e de sobressair-se à realidade. Isso ocorre, segundo defende o autor, em função de a magia acionar os sentimentos sociais.

Em 2003, é publicado no Brasil o livro *Antropologia e sociologia*, no qual se encontra seu célebre texto “Ensaio sobre a dádiva” (MAUSS, 2003b), no qual ele procede a uma análise

⁷⁷ Para Mauss (2003a): “A magia compreende agentes, atos e representações: chamamos *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representações mágicas* as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos de magia, chamamo-los *ritos mágicos*. (p. 55)

comparativa acerca de povos de diferentes regiões do globo e afirma que todas as suas representações devem ser analisadas de forma relacional. Nesse trabalho, Mauss (idem) desenvolve a ideia de que a vida humana é pautada por um ininterrupto movimento de dar, receber e retribuir e que tais trocas simbólicas e de bens e serviços assumem significados altamente relevantes para o grupo social. Sobre essas trocas, afirma:

[...] não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora no fundo elas sejam rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. (p. 191)

Na teoria da dádiva, nem o dar, nem o receber, nem o retribuir são totalmente desinteressados ou altruístas, pois tais dinâmicas sociais respondem às imposições culturais e religiosas e podem assumir, também, feições egoístas e interesseiras. Para o autor, a dádiva é, assim, simultaneamente espontânea e obrigatória, útil e simbólica.

3.1.4.5 Estrutural-funcionalismo

O estrutural-funcionalismo apresenta como principais expoentes Malinowski (1884-1942) e Radcliffe-Brown (1881-1955), ambos representantes da escola britânica de pensamento etnográfico.

Bronislaw Malinowski, autor de *Argonauts of the Western Pacific (Os argonautas do Pacífico Ocidental)* (1976), publicado originalmente em 1922, é um grande defensor da técnica da observação participante. Seu principal campo de pesquisa são as sociedades tribais residentes nas ilhas Trobiand.

Malinowski (1976) concebe a cultura como um todo que reúne elementos tanto materiais quanto espirituais. Com essa concepção, ele rompe com as proposições dos evolucionistas e difusionistas.

O autor enfatiza o rigor aplicado à pesquisa de campo, bem como a necessidade de o antropólogo se prontificar a captar o ponto de vista do nativo. Segundo ele, tais componentes da pesquisa contribuem para a melhor compreensão acerca dos modos de pensar e sentir típicos da cultura pesquisada. Nesse sentido, Malinowski rompe com a tendência da “antropologia de

gabinete” e inaugura um novo modo de realizar pesquisas etnográficas, pautadas pela técnica da observação de campo. O autor, inclusive, passa muitos anos entre as comunidades nativas pesquisadas, e buscava interferir o mínimo possível em suas dinâmicas socioculturais internas.

Arlindo Souza Neto e Polyanny Amaral (2011), autores de um artigo que visa a explorar os pressupostos básicos da pesquisa de campo elaborada por Malinowski, assim se expressam:

Segundo o autor, para uma observação participante efetiva, o antropólogo precisa fazer um levantamento objetivo dos dados imediatos do local, como por exemplo, um mapa êmico e os dados demográficos, constituindo-se então o que Malinowski chama de “esqueleto”. Em seguida, o esqueleto precisa ser preenchido com “carne e sangue”, ou seja, acrescenta-se uma análise subjetiva sobre as ações práticas do cotidiano do nativo. Busca-se, por exemplo, investigar quais as regras da comunidade, como se comporta o nativo diante delas, as relações de autoridade, parentesco, entre outros. (p. 497)

Pode-se afirmar que Malinowski (1976) lança as bases científicas para a crítica às ideias etnocêntricas evolucionistas no terreno epistemológico da antropologia ao pressupor a necessidade do empreendimento de uma postura de igualdade analítica frente às diversas sociedades, descartando, portanto, comparações hierarquizantes com tendências etnocêntricas. A obra traz, aliás, orientações muito claras, que induzem à recusa da neutralidade axiológica por parte dos pesquisadores. Para o autor, a estratégia metodológica da observação participante seria capaz de

[...] permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. [...] Na etnografia, é freqüentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal. (p. 22-23)

O autor se volta aos estudos sobre a religião, a magia, os tabus e a feitiçaria, tratando de explicar o comportamento social perante a dimensão do ‘sagrado’ em função de uma concepção que admite a interferência de sentimentos ou estados emocionais, tais como o ódio, o amor, o medo, o terror e o assombro, entre outras. Desenvolve, nesse contexto, uma teoria geral das necessidades humanas.

A centralidade que a religião assume na obra de Malinowski (*apud* PEREIRA, 2016) pode ser percebida em sua problematização, pois o autor afirma que “A religião necessita da comunidade como um todo para que os seus membros possam em comum venerar os objetos e

divindades sagrados, e a sociedade carece de religião para a manutenção da lei moral e da ordem.” (p. 271) No entanto, ressalta a demanda pelo acionamento da dimensão pessoal da fé religiosa.

Já Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1973) pesquisa as sociedades das ilhas Andaman no golfo de Bengala. Ele trabalha dentro de uma perspectiva mais sociológica, utilizando os conceitos-chave de ‘estrutura’ e ‘função’, numa analogia com organismos vivos. Segundo defende, a cultura se constitui de partes interdependentes que se integram, formando um sistema coeso.

O autor examina as relações básicas estabelecidas entre as sociedades, buscando interpretar o significado que as religiões e seus respectivos mitos e ritos articulam, visando, assim, a entender como tais categorias influenciam na manutenção da sociedade. Tal perspectiva busca compreender a sociedade como um sistema no qual as relações sociais ocorrem de forma interdependente. Dessa forma, compreende-se a função dos elementos da cultura, que atuam como mantenedores da estrutura social.

3.1.4.6 Estruturalismo

O estruturalismo tem como principal representante Claude Lévi-Strauss (1908- 2009), pertencente à vertente teórico-conceitual da antropologia francesa. A construção de sua obra recebe forte influência do pensamento dos autores alemães, como Marx e Freud.

Corrente positivista e racionalista da antropologia, o estruturalismo desenvolve-se concomitantemente ao funcionalismo, durante as décadas de 1940 e 1950, e configura-se, da mesma maneira, como um método de análise. Tal perspectiva parte do pressuposto de que a sociedade é organizada por leis estruturantes e leva em consideração o âmbito subjetivo para o estudo das culturas. Despreza, no entanto, os conceitos de mito, magia, animismo e rituais.

Para o autor, os mitos apresentavam a mesma estrutura em qualquer lugar do mundo, haja vista que, segundo sua concepção, a mentalidade humana é a mesma, independentemente de onde se localize. Assim, ele defende a equidade das culturas e a ineficácia da tentativa de hierarquizá-las mediante a ocorrência de condições inatas. Ressalta ainda que a mentalidade do nativo é tão complexa e elaborada quanto a de um ocidental.

Lévi-Strauss pode ser apontado como responsável por insuflar a crise de paradigmas da antropologia no Brasil, em função de ter chamado a atenção para o desaparecimento das sociedades tribais, tidas tradicionalmente como objetos de pesquisa antropológica.

Entre os teóricos dedicados a refletir sobre a religião e sobre o trabalho de campo, Lévi-

Strauss assume posição de destaque. É autor de um importante artigo, intitulado, em português, “Eficácia simbólica”, incluído em sua *Antropologia estrutural II* (1993) e formulado por ele em 1949 a partir de uma análise das atividades mágicas produzidas por xamãs da etnia Luna do Panamá na ocasião de um parto de risco. A figura do xamã é considerada necessária para conduzir simbolicamente o momento de nascimento da criança. Através de seu canto, acredita-se que a ‘purba’, tida como ‘alma’ por aquela cultura, encontra seu caminho pra vida. O autor parte da seguinte pergunta: as técnicas xamânicas de cura são realmente eficazes? E, para respondê-la, traz toda uma problematização a esse respeito.

3.1.4.7 Interpretativismo

O antropólogo americano Clifford Geertz⁷⁸ (1926-2006) pode ser considerado um importante representante da vertente antropológica denominada interpretativismo. Conforme ele expõe, a vocação da antropologia interpretativa não é fornecer respostas a nossas questões mais profundas, mas colocar a nossa disposição as respostas encontradas pelos outros.

A religião e a cultura assumem centralidade na obra de Geertz. O autor admite a religião como um sistema cultural e postula um método interpretativo de compreensão para tratar dos fenômenos religiosos. Tal como ressalta Kuper (2002):

A religião tinha de ser tratada como um sistema cultural, mas era também um aspecto privilegiado da cultura, a cultura elevada ao seu ponto mais alto, em seu cerne “um agrupamento de símbolos sagrados, urdidos em algum tipo de todo ordenado.” (p. 135)

Conforme pontua Geertz (1989), “É certo que o sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados ordenados entre si, numa ordem conhecida pelos seus adeptos.” (p. 143) Segundo Kuper (2002), admite-se que os símbolos religiosos, por sua vez,

[...] nos asseguram que o mundo é ordenado e, por conseguinte, satisfazem uma necessidade fundamental de escapar dos acasos de um universo absurdo e irracional. [...] Em suma, símbolos sagrados constroem um mundo que faz sentido, e ao compreender o mundo aprendemos a nos conduzir. Mas os símbolos religiosos só podem funcionar dessa forma na medida em que são

⁷⁸ Clifford James Geertz é natural de San Francisco, Califórnia, Estados Unidos. Licenciado em filosofia pelo Antioch College e doutorado pela Universidade de Harvard, trabalhou nas universidades de Stanford, Chicago, Princeton. É considerado um dos teóricos mais influentes dos Estados Unidos. Disponível em: <https://www.infoamerica.org/teoria/geertz1.htm> . Acesso em: 8 out. 2020.

aceitos e absorvidos. A ‘essência da ação religiosa’ consiste em impor autoridade sobre um complexo de símbolos, ‘a metafísica que eles formulam e o estilo de vida que eles recomendam’. (p. 135)

A antropologia interpretativa de Geertz (2008) defende a perspectiva da semiótica aplicada à abordagem do objeto de estudo da antropologia, a cultura. O autor refletiu largamente acerca da categoria ‘cultura’. Conforme sua definição:

O conceito de cultura que eu defendo é semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado às teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e suas análises, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. (p. 4)

Quanto à estratégia metodológica, Geertz (idem) chama atenção para a necessidade de realização de uma descrição “minuciosa” (p. 18), “densa” (p. 4) e analítica, feita simultaneamente ao processo de observação de campo da pesquisa⁷⁹. Nesse contexto, as apreensões de recortes de casos específicos observados atuam no sentido de conferir maior aprofundamento epistemológico ao objeto, garantindo, assim, mais legitimidade à pesquisa. O seu principal intuito seria, portanto, abstrair conclusões mais amplas, diretamente entrelaçadas a um localizado recorte de investigação.

Geertz (idem) salienta que os pesquisadores em campo podem deferir informações de fatos locais observados e descritos detalhadamente e, em seguida, associá-los às interpretações acerca de realidades de maior envergadura. Em suas palavras:

O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas. (p. 19-20)

Na visão do autor, o que nós, pesquisadores, chamamos de dados são na verdade o resultado de nossa própria interpretação acerca da interpretação dos nossos informantes.⁸⁰

⁷⁹ A observação de campo é parte integrante do processo etnográfico. Geertz (2008) comenta seus desafios quando diz que: “Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não como sinais convencionais do som, mas como exemplos transitórios de comportamento modelado.” (p. 7)

⁸⁰ Geertz (1989) chama atenção para a questão de que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade de segunda e terceira mão. (Por definição somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura).” (p. 11). O autor defende que as análises macro determinantes, ou estruturais, trariam interpretações de até quarta mão.

Nesse caso, são esses interlocutores que realizam as interpretações em primeira mão. Assim, inevitavelmente, quando o pesquisador observa, ele está simultaneamente interpretando, e esses dois momentos são indissociáveis na pesquisa.

Sua teoria postula que a religião fornece um sistema articulado de intenções apresentadas como “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações” (idem, p. 70), tidas como fundamentais à manutenção da vida humana. Trata-se de um sistema de símbolos cuja razão de ser é o estabelecimento de princípios que orientam o comportamento coletivo e que - embora vividos como disposições pessoais, a partir de ações e de condutas que compartilhem todos aqueles que, por acreditarem com fé, ou seja, a partir de mecanismos subjetivos no que a religião apresenta como verdade - estabelecem e firmam as identidades religiosas e seus respectivos comportamentos sociais, levando em consideração os fundamentos e as regras de ações que ela sugere ou impõe. Em sua definição, a religião é:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções como uma tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (idem, p. 67)

As formulações teóricas do autor visam a explicar a vida sociocultural em toda a sua complexidade, sem abstrair de seus detalhes, ressaltando, assim, suas ocorrências estritamente internas elaboradas a partir de interpretações propostas pelos seus membros. Utilizam, para isso, suas próprias categorias de significação social e interpretação cultural. Sua teoria defende que a função simbólica é universal e que os seres humanos não poderiam existir sem operar seus códigos. Com relação aos símbolos sagrados concernentes às diferentes religiões, Geertz (2008) coloca que:

[...] os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo - o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida. (p. 67)

Para Geertz, a religião corresponde a uma rede de concepções gerais compartilhadas

sobre o mundo e a vida que ultrapassam o contexto estritamente religioso, fornecendo as categorias de interpretação da realidade significativas sob o ponto de vista da construção de um pensamento pertinente a um agrupamento social específico, que, por sua vez, apresenta certos traços culturais peculiares e comuns. Conforme Kuper (2002), “Seguindo um modelo durkheimiano, Geertz achava que cada vertente religiosa sustentava os valores e os interesses sociais da sua congregação.” (p. 121)

Sendo assim, a religião fornece os subsídios para se pensar acerca da cosmovisão de um grupo, considerando as ocorrências particulares relacionadas a um recorte local da totalidade, tal como um grupo de fiéis de uma determinada religião, por exemplo. Segundo essa perspectiva, cabe ao pesquisador empreender um acompanhamento próximo e participativo junto ao grupo estudado, o que se dá por meio da aplicação da técnica da observação participante. Parte-se, nesse sentido, do local e do micro olhar para o estabelecimento de relações com a realidade em maior amplitude.

Dessa forma, a religião, admitida nos termos de Geertz, deve ser apreendida através de um aprofundamento no entendimento de um contexto local e particular, porém, busca-se igualmente contrapor esse micro olhar ao macro olhar, ou seja, investigar sua relação com outras denominações exteriores e outros contextos e realidades mais amplas sobretudo no que tange aos pontos de convergência e conflito.

3.1.5 O trabalho de campo e a aplicação da técnica da observação participante

A observação participante é uma técnica de investigação de caráter empírico, na qual o antropólogo se coloca o desafio de compreender o maior número possível de aspectos relativos à cultura do Outro. Conforme expressa Christina Rubim (1999), a antropologia adotou como objetivo a “compreensão do ‘outro’ através da técnica de tentar se colocar no lugar dele, isto é, o trabalho de campo via pesquisa participante.” (p. 13)

O método da observação participante surgiu com os trabalhos de Malinowski, mas foi igualmente, adotado por Franz Boas e tantos outros antropólogos interessados no entendimento acerca dos aspectos culturais de uma sociedade. Desde então, o método sofreu inúmeras adaptações e aperfeiçoamentos, conforme os contextos em que se organizava. Em princípio, conforme ressalta Michel Angrosino (2009),

Os pioneiros da pesquisa de campo acreditavam que estavam aderindo a um método consoante com o das ciências naturais, mas o fato de estarem vivendo

nas próprias comunidades por eles analisadas, introduziu um grau de subjetividade nas suas análises que estava em dissonância com o senso comum do método científico. (p. 17)

Desde as contribuições teóricas de Malinowski para a antropologia cultural, admite-se a importância do trabalho com os dados empíricos.

A estratégia metodológica da observação participante envolve a demanda de condições inatas do pesquisador, tais como a argúcia da perquirição e a empatia frente ao Outro, objeto de investigação. A esse respeito, Mariza Peirano (1990) ressalta que “[...] a etnografia não é algo que se faz espontaneamente, nem que a inclinação e o talento podem ser dispensados.” (p. 5) E complementa dizendo que,

[...] não há como propriamente ensinar a fazer pesquisa de campo [...] A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sócio-histórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. (idem, p. 6 e 7)

O pesquisador deve se colocar em campo de maneira participativa e, ainda que inevitavelmente articule em sua interpretação artifícios cognitivos provenientes de sua própria subjetividade, derivada por sua vez de sua própria cosmovisão, é o olhar, a fala, os gestos e as interpretações do Outro que devem possuir maior peso na pesquisa. Tal apreensão da realidade sociocultural do Outro envolve, igualmente, uma predileção pela objetividade, bem como a necessidade de se proceder a uma postura relativista frente à cultura examinada.

Desde Malinowski (1976) já se percebe a ênfase na defesa da observância por parte do antropólogo de aspectos diversos, tanto extraordinários quanto inseridos na banalidade do cotidiano ordinário, capazes de revelar particularidades referentes às dinâmicas socioculturais das sociedades estudadas. Assim sendo, a atenção do antropólogo volta-se tanto para as sutilezas das trivialidades do comportamento do Outro quanto para sua interpretação e seu entorno, tomados como fontes inestimáveis de informação. Nas palavras do pesquisador,

O etnógrafo de campo deve analisar com seriedade e moderação todos os fenômenos que caracterizam cada aspecto da cultura tribal sem privilegiar aqueles que lhe causam mais admiração ou estranheza em detrimento dos fatos comuns e rotineiros. (p. 25-28)

Essa técnica de pesquisa propõe a utilização de recursos auxiliares para as diligências do antropólogo, tais como o uso de registros fotográficos, de áudios e de vídeos, além da

elaboração dos diários de campo. Contudo, Malinowski (idem) defende que em determinados momentos da pesquisa esse instrumental deve ser deixado de lado para que se possa empiricamente realizar junto ao grupo estudado as almeçadas trocas simbólicas. Conforme coloca, sobre esse momento:

Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas. [...] Em outras palavras, há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os imponderáveis da vida real. [...] nesse tipo de pesquisa, recomenda-se ao etnógrafo que de vez em quando deixe de lado máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo. Ele pode tomar parte nos jogos dos nativos, acompanhá-los em suas visitas e passeios, ou sentar-se com eles, ouvindo e participando das conversas. (p. 33-35)

A postura do antropólogo em campo de observação participante prevê uma entrega do pesquisador frente às dinâmicas de vida do grupo pesquisado. Tal postura analítica implica que somente o trabalho de campo é capaz de captar as ocorrências diversas e variáveis que se desenrolam mediante o imponderável do acaso. Os dados obtidos e administrados por intermédio da aplicação desta técnica são considerados profícuos à medida que aparecem iluminados pelo contexto de significação em que emergem, incorporando, assim, a relação entre sujeito e objeto como inevitável e desejável.

A pesquisadora Sônia Maluf (2011) sintetiza o esforço envolvido no trabalho do antropólogo no contexto de pesquisas acerca de grupos sociais e no caso da investigação do campo religioso:

A pesquisa de campo em situações que envolvem sujeitos, experiências e trajetórias heterogêneas, redes e circuitos que articulam diferentes territórios urbanos ou não, acaba sendo não apenas multissituada (ou seja, feita a partir da imersão em vários sítios ou espaços) mas combina planos e platôs diferenciados, favorecida por um certo ecletismo também metodológico, que envolve o rastreamento de sujeitos e práticas, conversas e entrevistas sistemáticas, observação direta e participação em cursos, oficinas e todo tipo de vivência coletiva que forma a rede “alternativa”, mapeamento e leitura de publicações de todo tipo no campo místico-religioso, da produção midiática, sites, livrarias e lojas especializadas etc. (p. 9)

O observador em contexto de pesquisa busca captar aspectos emblemáticos da experiência humana, dispostos a partir da organização social, seja em nível institucional grupal ou comportamental individual.

O interpretativismo geertziano refuta a divisão entre a nossa cultura e a cultura do Outro,

pois em sua compreensão - “somos todos nativos” (GEERTZ, 2014). Assim, prevalece desde então a concepção monádica da interpretação da cultura, possibilitada através da relação de proximidade travada entre pesquisador e pesquisado. O empirismo enquanto técnica de investigação antropológica se consolida, desse modo, como importante ferramenta metodológica antropológica.

Ao se lançar no desafio de empreender uma pesquisa de cunho etnográfico, ou seja, ao tomar um campo empírico de estudos para o procedimento da técnica da observação participante, o pesquisador aciona subsídios teórico-metodológicos oriundos de uma ou mais escolas de pensamento antropológico, assumindo, assim, a necessidade de enquadrar seu objeto numa delas. Tal como coloca Mariza Peirano (1990) a esse respeito:

[...] cada iniciante estabelece sua própria linhagem como inspiração, de acordo com as preferências que são teóricas mas são também existenciais, políticas, às vezes estéticas e mesmo de personalidade. Assim, além dos clássicos Durkheim, Marx e Weber, que ensinarão a postura sociológica, o antropólogo em formação entra em contato com uma verdadeira árvore genealógica de autores consagrados (e outros malditos), na qual construirá uma linhagem específica sem desconhecer a existência de outras. (p. 5)

Proponho deste jeito, uma breve revisita ao passado da antropologia, em busca de atalhos analíticos nos caminhos percorridos pelos antropólogos clássicos ao longo dos anos. Mas, vale frisar, não se trata apenas de absorver o que a antropologia foi, mas sim, abrir perspectivas para pensar a apropriação desses preceitos pela geração de antropólogos brasileira à qual Brandão se filia para, assim, poder refletir acerca do que ela é, e o que ela pode vir a ser no futuro, e como ela dialoga com ciências afins, como no caso da ciência da religião.

Cabe ressaltar que não tenho a ambição de abordar toda a produção antropológica sobre o fenômeno religioso. Trago apenas uma visão panorâmica acerca do tema, buscando explicitar algumas das principais definições de religião arroladas pela antropologia clássica para que, assim, seja possível reunir alguns autores e suas abordagens a fim de tomá-los como pontos de partida para se pensar a respeito da circunscrição feita pelos antropólogos brasileiros para o tratamento do fenômeno religioso, especialmente a partir da obra de Brandão.

No tópico seguinte, procuro apresentar como os antropólogos brasileiros beberam nas fontes desses clássicos apresentados. Dentre eles, pode-se afirmar que Tylor, Malinowski e Geertz se sobressaem no que tange ao recorte epistemológico dos trabalhos de observação de campo em contexto religioso.

3.2 TRAJETÓRIAS DA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO NO BRASIL

Busco apresentar, neste tópico da discussão, uma breve contextualização acerca da trajetória da antropologia da religião no Brasil. Para tanto, busco averiguar quando e em que circunstâncias aconteceram as primeiras pesquisas sobre essa temática, dentro do campo de abrangência da antropologia cultural/social, em franco desenvolvimento no País na década de 1960. Tais pesquisas aparecem vinculadas aos primeiros programas de pós-graduação em antropologia, que começaram a se estabelecer a partir do final dessa década nas universidades brasileiras.

Com relação à abordagem científica desenvolvida pela antropologia brasileira durante seu processo de institucionalização, interessa-me descobrir quais foram as tradições de pensamento que mais influenciaram essa nova geração de antropólogos que ingressavam e se formavam nesses recém-criados programas de mestrado e doutorado. Importa-me averiguar, assim, como tais tradições teórico-metodológicas trabalharam, especificamente, a questão da religião no Brasil. Dessa maneira, lancei-me no desafio de promover um dimensionamento das problemáticas elaboradas pelos autores dessa geração, procurando compreender nuances elucidativas a respeito desse campo intelectual que se consolidava no Brasil.

O enfoque analítico aqui proposto pretende englobar um recorte temporal preciso, que compreende apenas as décadas de 1960, 1970 e 1980, contexto no qual trato de identificar quais foram os principais antropólogos envolvidos com as investigações acerca do campo religioso brasileiro mais atuantes durante o período em questão. Busco enfatizar, especialmente, as contribuições daqueles que refletiram a respeito das religiosidades populares e, sobretudo, acerca do catolicismo popular.

Cabe ressaltar que, embora eu recorra ao levantamento histórico da trajetória da antropologia da religião no Brasil durante o período acima mencionado, esta tese não se configura como um trabalho de história, haja vista que somente exploro essa reconstrução do caminho percorrido pela antropologia na universidade brasileira com o intuito de contextualizar seu processo de institucionalização, para que seja possível, assim, nela situar a obra de Brandão.

Por ora, procuro promover um rápido levantamento acerca das tradições de pensamento antropológico que a disciplina logrou desenvolver ao longo de seu processo de implementação no País. Será conferida ênfase ao percurso que levou a disciplina até as configurações pertinentes à atuação de Brandão nesse cenário.

Ao investir esforços no sentido de revisitar a trajetória teórica e metodológica da antropologia no Brasil, destaco alguns autores brasileiros que o fizeram mais detalhada e

detidamente. Dentre eles estão: Christina Rezende Rubim (1995, 1996, 1997a e 1997b), Roberto Cardoso de Oliveira⁸¹ (1985 e 1988), Mariza Peirano (1999 e 2000), Rubem Alves (1978) e Julio Cezar Melatti (1983).

Vale frisar que, no âmbito desta tese, interessa-me tão somente discutir com mais profundidade a abordagem dos antropólogos brasileiros iniciada a partir do processo de institucionalização dos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil, o que se deu somente a partir de 1968, com a criação do primeiro programa de pós-graduação em antropologia no Museu Nacional. Contudo, concerne destacar que os acontecimentos históricos desencadeados a partir da década de 1960, na verdade, têm suas origens localizadas em épocas anteriores, as quais procuro comentar brevemente, discutindo as implicações fundantes da crise de paradigmas que alcançou maior evidência na antropologia a partir dessa década. Tal crise é referente à mudança de objeto de estudos da disciplina, correspondendo a uma mudança de enfoque analítico, pois o olhar antropológico migrou das sociedades indígenas e dos estudos sobre o folclore⁸² para o entendimento de questões pertinentes à sociedade brasileira, na qual a problematização acerca da noção de cultura popular se encaixava perfeitamente. Portanto, é profícuo destacar o contexto do surgimento do interesse da antropologia da religião brasileira por esse tipo de abordagem, determinada a revelar aspectos cruciais acerca da sociedade nacional, uma vez que, tal como coloca Rubem Alves (1978),

Pesquisas não ocorrem no vácuo. Elas fazem parte do contexto de problemas reais da sociedade e são mediadas pelos quadros ideológicos de referência dominantes. (p. 109)

Procuro delinear, assim, a trajetória da antropologia no Brasil, com o intuito de revelar como se desencadearam os acontecimentos históricos responsáveis por inaugurar o campo da reflexão antropológica no País. Acredito que essas dinâmicas de negociação do objeto de

⁸¹ A pesquisadora Christina Rezende Rubim (1997b) coloca que Roberto Cardoso de Oliveira, “[...] é uma das figuras brasileiras mais significativas no período dos anos 60 aos 90, período marcado pelos programas de pós-graduação em Antropologia Social.” (p. 51)

⁸² Conforme colocou Arthur Ramos (1958) sobre a definição de folclore corrente entre os pesquisadores daquele período: “Chegamos assim à conclusão que há dois conceitos gerais para o Folk-lore: 1º. Folk-lore é a ciência das tradições populares no seio dos povos civilizados (Sébillot, Saintyves), abrangendo a “literatura tradicional” e a “etnografia popular” (Sébillot); 2º. Folk-lore é uma divisão da Antropologia cultural que estuda aqueles aspectos da cultura de qualquer povo, que dizem respeito à literatura tradicional: mitos, contos, fábulas, adivinhas, música e poesia, provérbios, sabedoria tradicional e anônima. Se o primeiro desses conceitos é o dos folk-loristas clássicos, o segundo parece mais consentâneo com o desenvolvimento atual da Antropologia, de que o folk-lore constitui uma das divisões mais importantes e cheias de interesse. [...] É preciso que Folk-lore não seja confundido com Etnologia, ou com etnografia, disciplina, esta última, descritiva da cultura.” (p. 28)

estudos da disciplina podem ser melhor entendidas se contextualizadas, ou seja, se inseridas e localizadas dentro de um processo histórico definido.

3.2.1 A antropologia praticada antes do surgimento dos primeiros programas de pós-graduação no Brasil

Apresento aqui uma concisa contextualização cronológica sobre o cenário intelectual que antecede a afirmação da antropologia como ciência autônoma no Brasil.

Antes da década de 1930, não havia cursos formalmente reconhecidos em antropologia no País, de forma que os pesquisadores que se atreveram a realizar investigações a partir deste campo do conhecimento o fizeram por conta própria e seguindo seus próprios parâmetros e interesses pessoais.

Tratava-se, geralmente, de navegadores, missionários, diplomatas, empresários, militares e naturalistas autodidatas que, em sua grande maioria, estavam interessados em registrar e descrever suas principais impressões acerca do território brasileiro, conferindo ênfase, sobretudo, aos aspectos da organização social, tomados a partir de uma ampla perspectiva. Tais pesquisadores eram majoritariamente estrangeiros e ficaram popularmente conhecidos pela alcunha de cronistas⁸³.

É sabido que autores predecessores da institucionalização da antropologia no Brasil, tais como Arthur Ramos, Celso de Magalhães, Silvio Romero e Nina Rodrigues⁸⁴, entre outros, já haviam realizado análises⁸⁵ altamente relevantes acerca do comportamento típico⁸⁶ do homem brasileiro, inclusive descrevendo seu caráter religioso. É importante ressaltar que tais trabalhos, certamente, abriram espaço e precedente para que novos estudos antropológicos surgissem mais tarde, com novos enfoques e trabalhando de maneira mais sistematizada, o que se deu, sobretudo, após o processo de institucionalização da disciplina no País.

⁸³ A primeira crônica a respeito do Brasil de que se tem registro é a “Carta de Pero Vaz de Caminha”, segundo Júlio Cezar Melatti (1984).

⁸⁴ Raimundo Nina Rodrigues, conforme coloca Daniela Cordovil (2008), “Adquiriu formação em antropologia por conta própria frequentando sociedades científicas e correspondendo-se com grandes nomes da ciência europeia da época.” (p. 1)

⁸⁵ Antes da institucionalização dos cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil os pesquisadores que realizavam pesquisas na área o faziam de forma independente e/ou correspondendo-se com pesquisadores de outros países.

⁸⁶ Conforme sublinham os autores Marcos Ayala, Maria Ignez e Novais Ayala (1987), no livro *Cultura popular no Brasil*, “A procura pelo típico é um dos meios de afirmação da identidade nacional. A preocupação com esta é uma espécie de fio condutor na cultura brasileira e, no que diz respeito aos estudos do folclore, terá, ao longo do tempo, diferentes implicações, oscilando entre posições mais conservadoras e mais críticas.” (p. 12)

A partir da década de 1930, imediatamente após a quebra da bolsa de valores de Nova Iorque em 1929⁸⁷, que repercutiu em todo o mundo, inclusive, drasticamente no Brasil, houve uma mudança de cenário. O País, então caracterizado por ser fortemente voltado às atividades agrícolas, primordialmente à monocultura de café, passou, a partir desse período, a experimentar uma brusca derrocada econômica e, em decorrência disso, as classes dominantes ligadas às oligarquias cafeeiras perderam rapidamente seu poder hegemônico na sociedade brasileira. Nesse contexto, o pensamento científico passou a refletir sobre esse movimento socioeconômico, cultural e político que se desenrolava. Foi nesse ínterim que as ciências sociais se estabeleceram no Brasil, e a antropologia já figurava como um dos seus principais interesses investigativos. Seus limites epistemológicos e metodológicos ainda não estavam completamente definidos, porém, tal como colocou Arthur Ramos (1958) na época, “No domínio das ciências sociais, para só citar um exemplo, ainda não se conhece o limite preciso entre a sociologia e a psicologia social, ou entre a geografia humana, a etnologia, a ecologia e a morfologia social.” (p. 13)

A antropologia que se esboçava entre os pesquisadores pertencentes a esse período histórico da disciplina considerava os estudos sobre o folclore⁸⁸ e a etnologia como estratégias teórico-metodológicas de análise.

Em 1932, foi criado o Instituto Católico de Estudos Superiores. No ano seguinte, em 1933, foi criada a pioneira Escola de Sociologia e Política no Brasil, onde chegou a lecionar o renomado antropólogo Radcliffe- Brown, durante a Segunda Guerra Mundial. No ano subsequente, em 1934, foi fundada a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Brasil, na Universidade de São Paulo, contando com a presença expressiva de Roger Bastide⁸⁹, Emilio

⁸⁷ Essa realidade, diga-se de passagem, marcou a história de minha própria família, pois o meu bisavô Nazareno Sícara, imigrante italiano, foi obrigado a vender às pressas suas três fazendas de café em Batatais (SP) para pagar a dívida de empréstimo de financiamento da lavoura com o governo de Getúlio Vargas. Foi quando ele, de posse do dinheiro que sobrou, pegou um trem e disse para si mesmo: “Vou descer na última estação em que este trem parar e, lá, vou refazer a minha vida”. A última estação do trem ficava em Araguari (MG). Chegando lá, ele andou somente alguns poucos metros e comprou uma chácara perto da estação ferroviária. Mudou de ramo e passou a plantar tomates italianos, levando essa variedade para a região. Uma semana após ele vender tudo, Getúlio perdoou a dívida dos brasileiros, mas a essa altura muitos já haviam tirado a própria vida ou vendido tudo, como no caso do meu bisavô.

⁸⁸ Segundo Arthur Ramos (1958), a palavra “Folk-Lore” foi elaborada por William J. Thoms e pela primeira vez publicada, em 1846, no jornal *The Athenaeum*, de Londres, Inglaterra, denotando o “saber tradicional de um povo”. Conforme expõe o autor, “A princípio, folk-lore, nos países de língua inglesa era escrito com um hífen, que logo depois foi abandonado, passando-se a grafar folklore.” (p. 15)

⁸⁹ Glauca Villas Bôas (2014), em seu livro *Amizade e memória: Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roger Bastide*, coloca que: “[...] nos dezesseis anos em que estive no Brasil (1938-1954), Roger Bastide foi professor de jovens que se tornaram intelectuais de renome, como Mário Wagner Vieira

Willems e Claude Lévi-Strauss no quadro de professores. Ulteriormente, em 1935, foi criada a Universidade do Distrito Federal, no Rio de Janeiro, onde lecionou Gilberto Freyre. Já em 1939, a Universidade do Distrito Federal foi transformada em Universidade do Brasil e, nela, Arthur Ramos assumiu as cadeiras de “Antropologia” e de “Etnologia”. Pode-se afirmar que as contribuições desses pesquisadores foram salutares para a implementação da disciplina antropológica nos programas de pós-graduação das universidades brasileiras.

Durante essa mesma década de 1930, três obras emblemáticas sob o ponto de vista da formação do pensamento brasileiro foram originalmente publicadas. São elas: *Casa grande & senzala* (2003), de Gilberto Freyre, em 1933, *Evolução política do Brasil* (2012), de Caio Prado Júnior, no mesmo ano, e *Raízes do Brasil* (1987), de Sérgio Buarque de Holanda, em 1936. Tais obras revelavam aspectos importantes a respeito da constituição da identidade nacional, e, dentre elas, a obra *Casa grande & senzala* foi a que primeiro arrolou a importância da contribuição da Igreja Católica para a constituição da ideia de nação brasileira, sobretudo quando aborda a questão das três raças originárias, a saber: o negro, o índio e o branco-colonizador⁹⁰. Em suas palavras, “Formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição.” (FREYRE, 2003, p. 65)

De 1937 a 1945, o País experimentou o regime populista de Getúlio Vargas. O urbanismo e o industrialismo começaram, nesse contexto, a dar seus primeiros sinais, e a indústria foi depondo do poder político e econômico os setores agrários, que até então se demonstraram dominantes. Assim, os intelectuais do período se dedicaram a refletir acerca desse processo.

Em 1941, foi criada a Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia. Nessa época, e até a década de 1960, ainda não havia cursos de pós-graduação no Brasil,⁹¹ e, por isso, alguns estudantes se dirigiam ao estrangeiro para concluir suas formações, como foi o caso de Eduardo

da Cunha, Florestan Fernandes, Antonio Candido de Mello e Souza, Gilda Rocha de Mello e Souza, Gioconda Mussolini, Egon Schaden, Lucia Hermann, Lourival Gomes Machado, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Marialice Mearini Foracchi e Maria Sylvia Carvalho Franco. Na França, na década de 1970, orientou a tese de doutorado de Renato Ortiz.” (p. 55)

⁹⁰ Renato Ortiz, (ORTIZ, 2003, p. 40-44) e Carlos Steil e Herrera, (STEIL, 2010, p. 261), comentaram essa questão.

⁹¹ Tal como explicita Júlio Melatti: “É nessa época que os primeiros estudantes brasileiros interessados em Ciências Sociais fazem seus cursos de pós-graduação em instituições acadêmicas estrangeiras, como aconteceu com Eduardo Galvão, que estudou na Universidade de Colúmbia, Ruy Coelho e Otávio da Costa Eduardo, que estudaram na Northwestern, enquanto Antônio Rubbo Müller ia estudar em Oxford.” (MELATTI, 1983, p. 11)

Galvão⁹², por exemplo.

As pesquisas etnológicas de larga tradição no pensamento antropológico brasileiro já possuíam nas categorias ‘mito’ e ‘rito’ uma chave de interpretação para o entendimento acerca das dinâmicas de vida e significação de mundo pelos povos indígenas. Tais categorias sucederam de ser admitidas para além dessa perspectiva da etnologia e calharam de ser aplicadas às interpretações acerca das sociedades regionais, sobretudo no que tange as práticas de devoção popular, ligadas ao catolicismo rural. Tratava-se de uma renovação da abordagem tradicionalmente veiculada pelos etnólogos e folcloristas.

Foi, aliás, a partir desse momento que surgiram as primeiras etnografias sobre a vida religiosa da sociedade regional. Eduardo Galvão, com seu livro *Santos e visagens* (1955), é um significativo representante dessa linha epistemológica que, em franco processo de consolidação, se pode chamar de antropologia da religião brasileira. O livro é resultado de um trabalho de campo feito mediante a aplicação da técnica da observação participante, que, no caso, foi realizada junto a uma pequena comunidade localizada no baixo Amazonas, durante o ano de 1948. A pesquisa foi efetivada nos Estados Unidos, pela Universidade de Columbia, contando com a orientação de Charles Wagley e foi financiada pela UNESCO. Seu título original em inglês era: *The religion of an Amazon Community: a study in culture change*.

Os “estudos de comunidade”⁹³ popularizaram-se, sobretudo, entre as décadas de 1940 e 1950, envolvendo pesquisas empenhadas em fornecer descrições o mais completas e complexas possível acerca de determinadas comunidades rurais e/ou urbanas periféricas. Nesse sentido, esses pesquisadores acionavam comumente os povos negros, caboclos, indígenas e imigrantes para atuar como interlocutores em suas investigações.

Percebe-se, nessa circunstância, uma tendência epistemológica na ciência antropológica brasileira de privilegiar o acionamento de objetos de estudos concretos e localizados, tais como

⁹² Sobre Eduardo Galvão, Christina de Rezende Rubim conta que, “[...] com o golpe militar de 64, foi obrigado a exilar-se no exterior, voltando somente em 1979 com a Lei da Anistia.” (RUBIM, 1996, p. 102)

⁹³ Alba Zaluar (1983), autora desta geração que faz suas pesquisas a partir da década de 80, promove uma revisão bibliográfica e seleciona cinco estudos específicos nos quais a questão religiosa aparece de forma descritiva na perspectiva dos estudos de comunidade e/ou aculturação, são eles: “[...] o estudo da comunidade amazonense de Itá, feito por Eduardo Galvão (1955); dois municípios de São Paulo- a “comunidade de Cruz das Almas, estudada por Donald Pierson (1966), e a de Itaipava, estudada por Emílio Willems (1961); um outro no sertão da Bahia- Minas Velhas-, pesquisado por Marvin Harris (1956) e, finalmente dois trabalhos de Alceu Maynard Araújo abordando diferentes aspectos da vida social de um mesmo município – Piaçabuçu -, o primeiro fornecendo dados gerais sobre a “comunidade” (1961) e o segundo, mais extenso, sobre as concepções religiosas localmente associadas à medicina (1959)”. (p. 15)

os povos indígenas e/ou os povos marginalizados, como os assalariados urbanos ou os pequenos produtores rurais. (OLIVEIRA, 1985)

Notava-se, assim, uma “preponderância do objeto real sobre objetos teoricamente construídos.” (idem, p. 230). E foi nesse cenário político econômico e cultural que surgiram duas tradições teóricas no Brasil, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (idem), a saber, a “Etnologia Indígena” e a “Antropologia da Sociedade Nacional”. Na perspectiva do autor, as discussões propostas por essas duas vertentes defendiam que a sociedade brasileira deveria abandonar sua condição de atraso social e, por essa razão, ambas adotavam uma compreensão positivista e evolucionista. Não obstante, partiam da aplicação das técnicas da observação participante para a composição de suas análises.

Desse modo, o contato dos antropólogos com a alteridade relativa a esses grupos resultou na busca pela apreensão das dinâmicas socioculturais situadas entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas. Tal enquadramento teórico recebeu a alcunha de “fricção interétnica”, por parte de Roberto Cardoso de Oliveira (idem). Isto é, tais pesquisas interessavam-se pela abordagem acerca das minorias, tomadas enquanto objeto de estudo, o que incluía na prática a aplicação de uma metodologia de observação participante para seu enquadramento. Tais diligências ficaram conhecidas como “estudos de aculturação”. O conceito de ‘aculturação’ veiculado pela antropologia e pela sociologia daquele período implicava a aceitação da ideia de fusão entre duas ou mais culturas de forma impositiva e inevitável. De modo que, a partir de um processo de hibridização das culturas, elementos simbólicos diversos impreterivelmente se mesclariam. A noção de ‘aculturação’ associava-se, também, à ideia de difusão cultural, que, por sua vez, se caracterizava quando uma determinada sociedade incorporava características culturais de outra.

Tais trabalhos testemunharam transformações sociopolíticas, econômicas e culturais cruciais na sociedade brasileira, tais como o esvaziamento do campo e a conseqüente migração do campo para a cidade, o crescimento vertiginoso dos centros urbanos e a intensificação dos processos de industrialização, o que acabou desencadeando o surgimento de uma massa proletária, subalterna e caracterizada pela escassez de recursos monetários. Nesse momento da disciplina, os antropólogos comumente adotavam, para o estudo das sociedades nacionais, técnicas metodológicas extraídas da abordagem etnológica. Nesse caso, o *locus* da pesquisa constituía-se como o próprio objeto da investigação, visto que, para os “estudos de comunidade”, o que realmente importava era apresentar um inventário sobre as práticas e os costumes de uma determinada localidade. Em outras palavras, os pesquisadores pautavam-se pelas especificidades do lugar, em detrimento de uma abordagem mais abrangente de caráter

macroestrutural e universal.

Já nas reflexões posteriores, o *locus* dos estudos deixou de ser o objeto central das análises e os cientistas passaram a estudar outros aspectos pontuais diversos que lhes interessassem e não necessariamente as comunidades, tomadas de forma exclusiva.

Conforme apresenta Christina de Rezende Rubim (1997b), houve, em 1953, uma importante articulação em torno da questão dos estudos antropológicos, que resultou na realização da “1º Reunião Brasileira de Antropologia”. Realizada no Museu Nacional, tornou notória, desde então, uma preocupação com a intenção de implementação da disciplina nas universidades brasileiras.

Durante a década de 1950, as ciências sociais se expandiram no Brasil. Nesse período, foram criadas duas entidades de relevo para a afirmação do campo intelectual nacional, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS). (RUBIM, 1997b)

Conforme expõe a autora a respeito do contexto intelectual da década de 1950,

Foi um momento de “escolhas”, quando a ênfase nos aspectos sociais do homem foi se firmando, respaldada pela conjuntura sociopolítica da época. Na verdade, este foi um período de grande transformação do ensino como um todo, e que confirmou a necessidade de profissionalização do antropólogo no país. A Antropologia Cultural/ Social começou a se afirmar e foram sendo criadas as condições necessárias para a formação profissional em Antropologia, que viria a se consolidar na década seguinte. (p. 32)

No decorrer da década de 1950, o campo de estudos da antropologia e a própria sociedade brasileira testemunharam transformações substanciais, que contribuíram tanto para a implementação da disciplina em nossas universidades quanto para a definição de seus objetos de pesquisa, em consonância com os objetivos nacionais de superação da condição de atraso, com o empenho de esforços em seu consequente desenvolvimento no Brasil. Assim, ao passo que o governo abria nossa economia para o capital externo e os modos de vida da população se alteravam em decorrência disso, a antropologia acompanhava criticamente esse movimento, tentando dar conta de examinar as implicações socioculturais envolvidas nesse trânsito.

Desse modo, antes da década de 1960, havia um grande esforço por parte da comunidade científica nacional, que, valendo-se de perspectivas positivistas e evolucionistas⁹⁴, orientadas a

⁹⁴ Segundo Renato Ortiz (2003), “Aceitar as teorias evolucionistas implicava analisar-se a evolução brasileira sob as luzes das interpretações de uma história natural da humanidade; o estágio civilizatório do país se encontrava assim de imediato definido como “inferior” em relação à etapa alcançada pelos países europeus.” (p. 15)

combater uma imagem do Brasil ligada ao arcaísmo⁹⁵, ao irracionalismo e ao subdesenvolvimento, estimulavam em contrapartida uma visão contrária, que se empenhava em destacar os processos de modernização e urbanização pelos quais o País passava, encarando-os como aspectos capazes de solucionar problemas estruturais históricos. Configurava-se, portanto, uma concepção progressista responsável por legitimar ideologicamente a posição hegemônica do capitalismo e da visão de mundo ocidental.

É incontestável afirmar que as oligarquias cafeeiras, associadas a esse Brasil pré-moderno que se pretendia superar contaram massivamente com o apoio da Igreja Católica e, nesse sentido, os pesquisadores acreditavam que, para deslegitimar o peso de sua influente atuação na vida social do povo brasileiro, seria necessário não conferir foco analítico à centralidade de sua posição. Isso parece explicar a escassez de trabalhos voltados ao tema da religião nesse período. Segundo a concepção corrente na época, a perspectiva valorizadora da ciência deveria se desenvolver levando em consideração a modernização do país, em cujo âmbito se demonstrava imprescindível o fortalecimento de um ponto de vista mecanicista e secularizado da sociedade.

No entanto, com relação a esse contexto, é possível perceber que a atuação dos movimentos sociais levados a cabo pela esquerda católica foi de extrema importância, representando uma das principais vias de acesso às camadas menos favorecidas da sociedade, com as quais podia-se trabalhar no sentido de promover a educação popular, que, por sua vez, incentivava, simultaneamente, a conscientização e a formação política dos educandos. Foi através da atuação de jovens universitários que, como Brandão, passaram a engajar-se nas lutas sociais em prol das causas relativas às populações oprimidas e marginalizadas pelo sistema capitalista de produção que a abordagem antropológica alcançou certos campos de observação participante. Ou seja, as diligências de estudantes empenhados nas práticas da educação popular envolveram, também, a aplicação da técnica metodológica da observação participante, extraída da antropologia. Igualmente, vale ressaltar que tal engajamento político ativista, para além dos vínculos institucionais referentes à universidade a qual pertenciam e ao Movimento de Educação de Base (MEB), avivaram, também, motivações de ordem pessoal e subjetiva entre esses pesquisadores, inflamando apegos e paixões às ideologias que se pretendiam libertadoras e transformadoras radicais do *status quo*. Nesse contexto, as ideologias marxistas circulavam largamente entre esses estudantes.

⁹⁵ Tal como expunha Rubem Alves (1978): “A luta contra o arcaísmo tinha de assumir, necessariamente, a forma de uma luta contra uma visão sacral do mundo, esteio do pensamento conservador.” (p. 114)

Em função da conjuntura político-econômica do período, muitos desses pesquisadores passaram a se engajar politicamente. Foi nesse momento que Brandão se filiou aos quadros da Juventude Universitária Católica (JUC) e aos movimentos de educação de base. Suas publicações dessa época processavam a adoção de uma perspectiva voltada a contemplar criticamente as dinâmicas de classes que envolviam os povos oprimidos pelo sistema, ao passo que buscavam ressaltar o aspecto criativo presente nessas produções culturais, em detrimento das imposições hegemônicas ideológicas do opressor.

A antropologia desenvolvida nas universidades brasileiras durante a década de 1960 privilegiou temas como etnologia indígena, minorias étnicas e estudos de comunidade. (RUBIM, 1997b)

Naquele contexto inicial, os pesquisadores se depararam com os problemas das relações de poder e de dominação que caracterizavam seus campos de atuação e perpassavam as relações estabelecidas entre eles e os indivíduos e/ou grupos sociais pesquisados. Mais à frente, o cerceamento das liberdades individuais, em função do contexto da repressão militar, que se intensificava nessa década, se contrapunha à efusividade das novas teorias antropológicas que passavam a circular na academia. Conforme expõe a pesquisadora Christina de Rezende Rubim (1996),

Foi nesse contexto que se criaram as condições para o desenvolvimento de uma antropologia dos trabalhadores rurais que concentrou as suas pesquisas no nordeste brasileiro: espaço privilegiado pela presença de grande maioria dos movimentos sociais rurais, de resistência e organização. (p. 149)

A PUC⁹⁶ da década de 1960 promovia cursos de formação político-teológicos para seus alunos de graduação, entre os quais se encontrava o então estudante de psicologia Carlos Rodrigues Brandão. O pesquisador envolveu-se amplamente com as questões socioculturais relativas às comunidades de base, com as quais desenvolveu práticas pedagógicas de caráter empírico. Esse primeiro contato com ‘alteridades próximas’⁹⁷ relativas à realidade de seus

⁹⁶ Conforme destaca Rubim (1996), “No Rio de Janeiro dos anos 60, a Pontifícia Universidade Católica/PUC teve um papel marcante na formação intelectual e acadêmica de vários intelectuais brasileiros, participando ativamente de várias atividades culturais e políticas no cenário carioca. Foi lá que nasceu a Juventude Universitária Católica/JUC que mais tarde deu origem a Ação Popular Leninista Marxista do Brasil/ APML do B. Foi um polo importante de oposição ao golpe militar e formador de grupos organizados da esquerda e de resistência ao regime como a citada Ação Popular e a Vanguarda Armada/ VAR- Palmares por exemplo.” (p. 117 e 118)

⁹⁷ Termo tomado da autora Mariza Peirano (1999), que estabelece uma classificação acerca do que ela considera como quatro tipos diferentes de alteridades de interesse para a abordagem dos antropólogos,

interlocutores, residentes nos interiores rurais do Brasil, pode ser considerado como marco de abertura da aproximação do autor com o universo das religiosidades populares, de forma mais sistematizada. Através desse engajamento político profissional junto aos camponeses, a luta em prol das causas dos povos oprimidos pelo sistema configurou-se como o mote de suas pesquisas. E, nesse ínterim, a valorização das manifestações religiosas passou a conquistar, cada vez mais, seu interesse investigativo.

Um documento do MEB datado de 1965 ilustra a noção de cultura popular que circulava entre os pesquisadores da religião engajados nas práticas de educação:

Sendo assim, pode-se dizer que cultura popular não é um fenômeno neutro, indiferente. Ao contrário, nasce de um conflito e nele desemboca, pois ela existe e se apresenta sempre em termos de libertação, de promoção humana, no sentido mais amplo. Donde se conclui que não é possível um trabalho de cultura popular desligado do processo de conscientização. E, por estar ligada a este processo, é que ela deve levar sempre a uma opção. Deve dar possibilidades de opção ao povo, embora não possa impor essa opção, porque ela deve ser encontrada pelo próprio povo. Esta opção decorre da plena consciência que o homem adquire das diferenças e desníveis entre os grupos que formam a sociedade e da necessidade de uma transformação dos padrões culturais, políticos, sociais e econômicos que os determinam. (p. 9)

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1985) promove uma classificação acerca do campo de estudos antropológicos no Brasil, defendendo a existência de um período “carismático”, que compreende as contribuições teóricas de autores como Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro, os quais, desde sua época de atuação, já reuniam em torno de si um corpo de estudantes - do qual, aliás, o próprio Oliveira chegou a participar - interessados em refletir acerca da realidade nacional. O antropólogo defende que o empenho Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro contribuiu para a consolidação de um “campo antropológico” no País, que alcançou um amplo desenvolvimento justamente a partir da década de 1960, inaugurando, destarte, o período que denomina como “burocrático”⁹⁸.

Florestan Fernandes foi aluno de Roger Bastide na Faculdade de Filosofia, Letras e

a saber: a “alteridade radical”, o “contato com a alteridade”, a “alteridade em casa” e por fim, o “nós-radical”.

⁹⁸ Tal período corresponderia à criação dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia do País. Segundo as palavras do autor, “É o período em que se rotiniza o carisma daquelas lideranças e de outras similares, e em seu lugar surgem novas formas de divisão do trabalho na disciplina, imbuídas de uma preocupação de estabelecer organizações (os Programas de Pós-graduação) que racionalizassem os projetos de formação avançada em Antropologia, e onde a pesquisa passasse a ser condição imprescindível ao adestramento de qualquer antropólogo.” (OLIVEIRA, 1985, p. 232)

Ciências Humanas da USP e, igualmente, se interessou por teorizar acerca do folclore.⁹⁹ O autor se comprometeu com o desenvolvimento de estudos sobre as culturas populares brasileiras, teorizando largamente acerca do folclore. Ele se interessava, assim, em refletir sobre as funções sociais das manifestações da cultura popular, encarando o folclore enquanto realidade social.

O pesquisador admitia que a noção de folclore “[...] envolveria tanto os elementos materiais quanto não-materiais e seria, praticamente, “sinônimo da noção de ‘*folk-culture*’ ou ‘cultura popular’.” (AYALA; IGNEZ; AYALA, 1987, p. 35) Tratava o folclore a partir de uma perspectiva humanista. Em suas palavras:

[...] o folclore se objetiva por meio de elementos culturais de ordem variável: como um artefato, certa técnica de cura ou determinado processo de lidar com a madeira e a pedra. O que cai nos limites do folclore, em casos semelhantes, não é o artefato, a técnica ou o processo como tais. Mas, as emoções, os conhecimentos e as crenças que lhe são subjacentes. (FERNANDES, 1979, p. 101 e 102)

Pode-se apontar Florestan Fernandes como o responsável por promover uma separação mais consistente entre os estudos folclóricos estritos e a abordagem das ciências sociais acerca do folclore. Dessa forma, o folclore abrangia uma ampla gama de temas que iam das artes, da literatura, da filosofia, passando pelas técnicas, até aos artefatos etc., mas, ao delimitar o “fato folclórico” como “realidade objetiva”, ele assume uma nova postura humanista frente ao objeto e se empenha em identificar seus limites e evidenciar as dinâmicas de seus processos de reatualização. (AYALA; IGNEZ; AYALA, 1987)

Antes dos anos 1970, os estudos sociais no Brasil eram quase exclusivamente voltados para o tratamento da questão da alteridade¹⁰⁰. Os antropólogos, não raro, se empenhavam em investigar a cultura indígena¹⁰¹, bem como partiam dos ‘estudos de comunidade’ e/ou de ‘aculturação’, que foram, pouco a pouco, substituídos por estudos de caráter mais regional. Dessa maneira, essa noção de alteridade inspirou, igualmente, a conformação de estudos

⁹⁹ No entanto, conforme apontam os autores Marcos Ayala, Maria Ignez e Novais Ayala (1987), Bastide e Florestan se diferenciavam à medida que “[...] enquanto Roger Bastide propunha que os folcloristas vinculassem as manifestações populares ao contexto sociocultural, o que possibilitaria a superação do que considerava imperfeições dos trabalhos existentes, Florestan Fernandes escolhe outro caminho. Prefere conferir às ciências sociais (nas quais inclui a história, a linguística e a psicologia) a exclusividade desse tipo de abordagem.” (p. 37)

¹⁰⁰ Ou da “alteridade radical”, nos termos de Mariza Peirano (1999).

¹⁰¹ O interesse científico pela causa indígena não desapareceu; pelo contrário, houve antropólogos daquela época que realizaram pesquisas sobre ambos os temas: índios e religião. Vale destacar que os estudos sobre as categorias ‘mito’ e ‘rito’ foram extremamente úteis para se pensar também a religião. E talvez a abordagem de tais categorias fosse imprescindível para esta incorporação de categorias antropológicas em novos contextos e novos objetos analíticos.

voltados a discutir as problemáticas que envolviam o fenômeno religioso e que, por sua vez, abrangiam suas problematizações acerca do subdesenvolvimento relativo ao mundo do campesinato e dos proletariados urbanos. Tais abordagens foram ganhando, desse modo, cada vez mais espaço nos circuitos acadêmicos. Nas palavras de Mariza Peirano (1999), “Em termos de reprodução acadêmica, estes estudos tiveram longa duração e foram centrais na consolidação de vários programas de mestrado e doutorado.” (p. 10)

Ao passo que os programas de pós-graduação em antropologia no Brasil iam se firmando no cenário acadêmico nacional, talvez em função de ainda contarem com a forte influência dos estudos dos folcloristas, indigenistas e de comunidade, ainda se mostravam inicialmente apegados à aplicação do método da observação participante, tal como nos moldes de Malinowski e Franz Boas, que pensaram as diferenças culturais a partir da perspectiva do relativismo cultural. Esse conceito rompia com a noção etnocêntrica de “aculturação”, tão em voga nas pesquisas culturais de cunho evolucionista das décadas anteriores.

A partir de 1960, a temática do desenvolvimento se estabeleceu como um projeto antropológico e de nação. Os antropólogos neófitos se viam imbuídos da responsabilidade de promoção de uma antropologia pautada por uma prática social e política engajada, envolvendo negociações teórico-metodológicas com outras ciências afins, tais como a sociologia, a educação e até mesmo com a teologia, como foi o caso de Brandão, especificamente, que, de modo simultâneo, participava dos movimentos da esquerda católica e produzia suas pesquisas no ramo da educação popular e da antropologia da religião. Tratava-se, com efeito, de uma antropologia comprometida com a causa desenvolvimentista do País. Conforme expõe Mariza Peirano (idem) acerca desse período de desenvolvimento da disciplina,

É quando, então, o rótulo da antropologia se expande em pelo menos duas direções: ele serve para designar a investigação etnológica canônica em busca da alteridade radical, mas passa também a indicar uma sublinhagem que, definindo-se também como antropologia, dialoga com a sociologia hegemônica. (p. 4)

Através dessa compreensão, um intelectual que se pretendesse crítico do *status quo* limitante estabelecido, mormente naquele contexto, colocava-se no movimento de contestar a reprodução irrefletida de padrões impostos e a promover uma desfetichização das formas pelas quais esse processo de formação intelectual reproduzia as relações de dominação existentes na sociedade. Dessa forma, esse intelectual assumiria o desafio de lançar mão de estratégias criativas, assumindo novos objetivos investigativos e contando com o acionamento de novas metodologias. Pode-se dizer que a antropologia das décadas de 1960 e 1970 foi marcada pela

presença de pesquisadores com esse perfil inovador e contestador. Considero Brandão como um importante representante deles.

3.2.2. Fundação dos programas de pós-graduação em antropologia no Brasil

Para as formulações deste tópico da discussão, lancei mão das contribuições investigativas de autores como Christina de Rezende Rubim¹⁰² (1995, 1996, 1997a, 1997b) e Roberto Cardoso de Oliveira (1996), majoritariamente.

Em 1968¹⁰³, foi fundado o pioneiro Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional, na cidade do Rio de Janeiro. Na sequência, em 1971, foram criados os programas da Unicamp, em Campinas (SP), e da Universidade de São Paulo, na capital paulista. Logo em seguida, em 1972, foi a vez da criação do programa da UnB, em Brasília (DF). Cada uma dessas quatro instituições, notadamente, desenvolveria o seu próprio *ethos*, o que Roberto Cardoso de Oliveira (1996) denominou como “idiomas culturais”. (p. 20)

Enquanto disciplina autônoma, passando a contar com espaços específicos de formação e difusão do conhecimento antropológico, cuja produção acadêmica precedia uma série de regras e métodos de pesquisa peculiares, e dispondo de professores especializados e dedicados a transmitir conceitos e categorias de reflexão específicas, a antropologia se firmou no Brasil somente a partir de meados da década de 1970, com a efetiva consolidação desses primeiros cursos de pós-graduação, acima citados, no cenário científico nacional.

Foi através dos investimentos do Estado para a contratação e formação de recursos humanos, e da implantação de sistemas de financiamento¹⁰⁴ à pesquisa que a produção antropológica pôde se afirmar no campo intelectual nacional. Aliás, foi apenas a partir desse momento que surgiram as primeiras publicações em revistas especializadas, como a revista *Religião e sociedade*¹⁰⁵, por exemplo. Foi também nessa conjuntura que se organizaram os primeiros grupos de estudos voltados à compreensão da questão da cultura e da identidade

¹⁰² A autora propõe uma classificação do cenário acadêmico que envolve a institucionalização dos cursos de pós-graduação em antropologia nas universidades brasileiras.

¹⁰³ O ano de 1968 pode ser admitido como um marco da reforma do ensino brasileiro, com a criação dos programas de pós-graduação contando com o incentivo do Estado.

¹⁰⁴ Dentre as principais instituições de financiamento estavam o CNPq, a FAPESP, o Fundo de Desenvolvimento Técnico-Científico do BNDE, entre outros. (RUBIM, 1996)

¹⁰⁵ A revista *Religião e sociedade* foi idealizada e editada por Rubem Alves, em parceria com Rubem César Fernandes e Alba Zaluar, ambos professores vinculados à Unicamp. Também participaram da elaboração da revista Jayme Pinsky, historiador e sócio na editora HUCITEC e Duglas Teixeira Monteiro, sociólogo vinculado à USP (CUNHA, 2017).

nacional e, por extensão, das expressões culturais relativas às religiosidades populares brasileiras, dentro desses departamentos de pesquisa.

A difusão e a consagração do conhecimento antropológico universitário produzido no Brasil podem ser interpretadas como o resultado do encontro de conjunturas políticas das décadas de 1970 e 1980, quando o cenário político previa, entre outras questões, o incentivo à educação por parte dos governos autoritários. Conforme evidencia Christina de Rezende Rubim (1996),

O golpe militar trouxe consigo uma nova concepção de Brasil, de sociedade e de política. O bipartidarismo, a censura e a repressão foram marcas deixadas por esse período. [...] A criação, por parte do governo militar, da pós-graduação foi parte de um projeto maior de ciência e tecnologia que criou novas e diferentes condições de se fazer pesquisa totalmente atrelada e controlada pelo Estado autoritário.” (p. 117)

O Plano Nacional de Pós-Graduação (PNPG), elaborado em 1975, passou a vigorar no cenário acadêmico brasileiro, propondo uma série de medidas e estratégias de fomento ao ensino na pós-graduação, e entre as especialidades estava a antropologia. A proposta do PNPG para a pós-graduação em antropologia partia dos seguintes objetivos fundamentais:

[...] integrar ensino e pesquisa; formar recursos humanos para os diferentes níveis de ensino, especialmente o ensino superior, mas também para a sociedade; atender as necessidades nacionais com a formação de cientistas no Brasil [...] (idem, p. 35)

O Museu Nacional já havia sido criado no século anterior, em 1808¹⁰⁶, com a transferência da família real portuguesa para o Brasil, juntamente com outros museus. No entanto, a pós-graduação em antropologia só se institucionalizou em 1968. Roberto Cardoso de Oliveira¹⁰⁷ desempenhou um importante papel durante esse processo de institucionalização da disciplina, atuando diretamente na criação dos programas de mestrado em duas universidades brasileiras, o Museu Nacional (1960-1972) e a UnB (1972-1984), além do curso de doutorado da Unicamp (1985-1994). À vista disso, pode-se afirmar que Oliveira é responsável por influenciar toda uma geração de pós-graduandos que se profissionalizavam em antropologia no Brasil.

¹⁰⁶ No mesmo ano, também foi criada a Biblioteca Nacional na cidade do Rio de Janeiro.

¹⁰⁷ Sobre Roberto Cardoso de Oliveira, Christina de Rezende Rubim diz ressaltar que: “O autor tem se esforçado também para estabelecer maior intercâmbio entre os antropólogos latino-americanos e, nesse sentido, é um dos fundadores da Associação Latino-Americana de Antropologia/ALA.” (RUBIM, 1996, p. 97)

O Museu Nacional contava com um renomado quadro de professores e, entre aqueles que abordaram questões referentes à religião, destaco Roberto Cardoso de Oliveira, Peter Henry Fry e Rubem César Fernandes, ligados aos estudos da religião.

Com relação a sua apropriação da antropologia da religião especificamente, o Museu Nacional abordou temas como: religiões afro-brasileiras, espiritismo, pentecostalismo, devoção e religiosidade popular, cristianismo milenarista e movimentos messiânicos. Com relação às palavras mais recorrentemente adotadas, tem-se: rituais, ideologia, simbolismo, estrutura, representações, identidade, visões de mundo e cosmologia. (idem)

A Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) foi criada em 1962, mas inaugurou o seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social somente no ano de 1971, contando com a participação dos professores estrangeiros Peter Fry, vindo da Inglaterra, e Verena Stolcke, vinda da Alemanha, além de brasileiros como Antonio Augusto Arantes, que fez seu doutorado em Cambridge, na Inglaterra. Também estiveram vinculados à Unicamp os professores Alba Zaluar, Ana Maria Niemeyer, Carlos Alberto Ricardo, Carlos Rodrigues Brandão¹⁰⁸, Márcio Pereira Gomes, Mauro William Barbosa de Almeida, Mariza Corrêa, Rubem César Fernandes, entre outros. Como professores visitantes, passaram pela instituição, Roberto Da Matta e Francisca Isabel Vieira Keller. Mais tarde, juntaram-se a esse quadro os professores Daniel Gross, David Price, Diana Brown, Mário Brick e Peter Worsley (idem). Os antropólogos relacionados a esses primeiros tempos da institucionalização da Unicamp não raro estavam envolvidos também com os movimentos sociais de orientação política de esquerda.

A Universidade de Brasília (UnB) foi criada em 1962, contando com a participação expressiva de Darcy Ribeiro como seu primeiro reitor. Todavia, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia só foi fundado em 1981. Em seu quadro de professores encontravam-se nomes como o casal Klax Axel Woortmann e Ellen Woortmann, Mariza Peirano, entre outros.

A UnB apresentava tradicionalmente uma forte recorrência à etnologia, o que colaborou para a difusão da técnica metodológica do trabalho de campo de observação participante. A partir das pesquisas realizadas na instituição, a ênfase analítica voltou-se sistematicamente à figura do Outro, que naquela ocasião inicial assumia a identidade do nativo.

A antropologia da religião desenvolvida na UnB não apresentou nenhuma pesquisa abordando o catolicismo estritamente, pois em sua maioria as pesquisas tratavam de temas como as culturas alternativas, o pentecostalismo, religiosidades afro-brasileiras, o judaísmo e a

¹⁰⁸ A autora Rubim destaca que, “Carlos Rodrigues Brandão é um dos mais típicos exemplares de antropólogos brasileiros. Foi um dos primeiros mestres formados nos novos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social no Brasil [...]” (RUBIM, 1996, p. 295)

terapêutica da cura. Os grupos escolhidos para a realização das pesquisas de campo foram “os adeptos do Bagwan, o Desafio do Jovem do Brasil, o Santo Daime, o Vale do Amanhecer, a Casa da Benção, os Marranos do Rio Grande do Norte, um terreiro de angola em Salvador, os Sannyasins e os ufólogos da capital federal.” (idem, p. 204) E as palavras-chave adotadas foram simbolismo, rituais, ideologia, religião, representações, identidade e saúde. (idem)

Já a Universidade de São Paulo (USP), fundada em 1934, institucionalizou seu Programa de Pós-Graduação em Antropologia¹⁰⁹ em 1971. Dentre os professores que estiveram vinculados a esses primeiros cursos de mestrado e doutorado, estão: Amadeu José Duarte Lana, Donald Pierson, Fernando Henrique Cardoso, Florestan Fernandes, Herbert Baldus, José Arthur Gianotti, Lux Vidal, Octávio Ianni, Oracy Nogueira, Renata Brigitte Viertler, Ruth Cardoso, Ruy Galvão de Andrada e Ulpiano Bezerra de Menezes. A partir de 1973, juntaram-se a esse quadro Teófilo de Queiroz Jr., Liana Sálvia Trindade, Maria Lúcia Montes, e, no ano seguinte, em 1974, foi a vez da contratação de Sylvia Caiuby Novaes, Maria Aracy Lopes da Silva e Renato da Silva Queiroz. Já em 1980, foram contratados Carlos Moreira Henrique Serrano e Kabengele Munanga; em 1984, Maria Manuela Carneiro da Cunha; e em 1985, José Guilherme Cantor Magnani, Dominique Gallois, Margarida Maria Moura e Carmem Cinira de Macedo. E por último, dentro do recorte temporal desta pesquisa, que se estende até o final da década de 1980, foram contratadas as antropólogas Paula Montero e Lilia Schwarcz. Como professores visitantes, passaram pela instituição Pierre Clastres (1975) e Dolores Newton (1975) (idem).

Os objetivos principais da pesquisa na USP giravam em torno de levantar problemáticas acerca do Brasil, pensando-o a partir de uma perspectiva desenvolvimentista.

Como investigadores da cultura, esses antropólogos não consentiram em adentrar no universo da religiosidade popular exclusivamente por meio de leituras e trabalhos de gabinete. Dessa forma, eles se colocaram empiricamente em seus campos de pesquisa e compartilharam com seus sujeitos momentos significativos para eles, de modo que o conhecimento apreendido por tais pesquisadores foi sendo construído paulatinamente, em parceria com seus sujeitos investigados.

Defendo, assim, que a diferença cabal entre os antropólogos institucionalizados e seus antecessores, os folcloristas, no que tange à apreensão da cultura popular como objeto de estudo, se apoia na perspectiva da empiria relacionada à técnica da observação participante e da interpretação das culturas, que, por sua vez, delegam aos sujeitos investigados a

¹⁰⁹ Conforme expõe Christina de Rezende Rubim (1995), “A Antropologia enquanto um Programa de Pós-Graduação se constituiu em 1971 pelo chamado Novo Regimento nº 1216/70 com o parecer de Martha Steiber.” (p. 227)

responsabilidade de expressarem, em seus respectivos termos, como suas relações e representações simbólicas se constroem em suas respectivas vidas cotidianas. Se, antes, o universo simbólico da cultura popular era correntemente taxado de irracionalismo, misticismo, credence, superstição, entre outras coisas, a partir daquele momento ele foi ressignificado, e essas expressões passaram a ser inseridas nos processos reflexivos científicos provenientes da antropologia da religião e, por suposto, a ser valorizadas.

Percebe-se, portanto, que, com a entrada dos primeiros antropólogos institucionalizados no cenário de discussão das manifestações populares culturais e religiosas brasileiras, uma ruptura de paradigmas em relação à abordagem realizada anteriormente pelos folcloristas se efetivava. Tratou-se, portanto, de uma mudança circunstancial de concepções e de discursos operados pelos intelectuais ligados às ciências sociais e no que tange ao interesse dessa pesquisa, à antropologia da religião praticada no País.

Os autores da década de 1970 abordaram largamente temas que antes poderiam ser associados à noção de folclore, ou à apreensão do objeto postulada pelos ‘estudos de comunidade’ e pela etnologia, desenvolvidos anteriormente, tal como aconteceu com Brandão em seus livros *Cavalcadas em Pirenópolis*, de 1974, e *O Divino, o santo e a senhora*, de 1978, por exemplo, escritos durante seu processo de formação no mestrado. Contudo, nessas obras, ainda que o pesquisador tomasse os mesmos objetos de análise do período epistemológico anterior, imprimia agora uma nova roupagem à antiga abordagem, mais comprometida com a causa dos oprimidos e pautada pela técnica empírica da observação participante.

Muitos estudos desse período focalizaram o exame das sociedades indígenas, enquanto outros conferiram maior ênfase ao contato interétnico. Da Matta articulou essas duas abordagens em seu texto “O ofício de etnólogo, ou como ter Anthropological Blues” (1978). Nesse texto, ele apresentou uma reflexão a respeito do caráter inusitado¹¹⁰ de eventos e situações que podem surgir e se desencadear durante o trabalho de campo. Nesse sentido, admitia o fazer antropológico enquanto experiência iniciática, promovendo, assim, uma revisão de postulados e abordagens tradicionais da disciplina. Com o seu célebre livro *Carnaval, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, publicado originalmente em 1979, Da Matta (1997) dedicou-se a captar o *ethos* nacional. Para tanto, ele deu continuidade a essa tendência já fortemente insinuada entre a nova geração de antropólogos institucionalizados, os quais, por sua vez, adotavam uma nova apropriação de categorias analíticas inicialmente aplicadas para o tratamento das sociedades indígenas, adaptando-as,

¹¹⁰ Tal caráter recebeu a alcunha de ‘anedotário’ por parte de Roberto Da Matta (1978).

desse modo, para o emprego em outros contextos de pesquisa, que passavam a considerar relevantes, sob o ponto de vista científico, circunstâncias aparentemente familiares.

Da Matta (*idem*) defendia que o descentramento de si mesmo, pressuposto básico da interpretação buscada no trabalho de campo, corresponderia ao processo de se estranhar o familiar e familiarizar-se com o estranho, numa dupla mão de intenções que deveria se estabelecer entre pesquisador e pesquisado, processo esse que permitia trazer à tona as subjetividades de ambas as partes. Como expõe Rubim (1997b):

Portanto, o que existe de mais significativo na obra de Da Matta, o que o torna atual e obrigatório nos cursos de introdução à Antropologia, é o resgate da subjetividade do conhecimento científico na razão ocidental, o lado vivo e dinâmico da ciência como atividade humana. (p. 37)

Quando, conseqüentemente, o antropólogo migra seu olhar das sociedades indígenas para outros cenários e contextos, como o das comunidades rurais e urbanas¹¹¹, e admite, assim, outros olhares e objetos de pesquisa, impreterivelmente, ele se depara com o pulular de uma pluralidade de temas passíveis de serem analisados, que vão desde os processos de urbanização e industrialização, inerentes à modernização pela qual atravessava a sociedade brasileira naquele período, passando pelo campesinato, pela questão das relações raciais, da velhice, de gênero, pelas reflexões da antropologia da saúde, do parentesco e da família, pela política, bem como pelos estudos acerca das religiosidades¹¹² populares brasileiras e, no que nos interessa particularmente, a respeito do catolicismo popular.

Já as pesquisas realizadas pela antropologia da USP durante a década de 1970 atrelavam certas concepções extraídas da sociologia a suas metodologias de análises antropológicas, embora desenvolvessem pesquisas mais empíricas, nas quais os autores clássicos mais recorridos pertenciam à corrente da antropologia britânica, recebendo, assim, também forte influência da antropologia europeia como um todo, inclusive do estruturalismo francês e do marxismo alemão. Tais pesquisas traziam implicitamente, em seu arcabouço teórico, noções decisivas no que tange à mudança de paradigmas da ciência antropológica e incitavam a ocorrência de discussões voltadas a pensar, majoritariamente, sobre problemas que envolviam

¹¹¹ Segundo Mariza Peirano (1999), foi Gilberto Velho (1972) quem inaugurou a abordagem acerca da antropologia urbana. Em suas palavras, “Neste contexto deu-se a primeira pesquisa de campo no país considerada plenamente “urbana” nos termos da antropologia atual, e teve como exemplo o estudo de um edifício no bairro de Copacabana, o então conhecido “Barata Ribeiro 200”.” (p. 11)

¹¹² Tanto Roberto Da Matta quanto Roberto Cardoso de Oliveira destacaram-se por orientarem muitos trabalhos interessados em refletir acerca da religiosidade do povo brasileiro durante a década de 1970.

a ordem econômica e sociocultural da população brasileira, tomadas, sobretudo, mediante as estratégias do trabalho de campo de observação participante.

A antropologia britânica era articulada por esses pesquisadores nacionais a partir das contribuições teórico-metodológicas de autores como Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowski, haja vista que os estudos desenvolvidos, tanto na UnB e na USP, quanto no Museu Nacional e na Unicamp, apresentavam largamente pesquisas de caráter empírico.

Com relação à criação das quatro primeiras instituições nacionais responsáveis por instaurar a disciplina antropologia no Brasil, pode-se afirmar que

O estruturalismo esteve também presente em todo esse período nas quatro instituições e, muitas vezes, ao lado do marxismo que apareceu como uma influência frequente nas pesquisas, contribuindo por reforçar o pensamento europeu na antropologia brasileira. (RUBIM, 1997a, p. 102).

A contratação de novos antropólogos pela Unicamp serviu para reforçar as temáticas que já vinham sendo desenvolvidas, tais como os estudos feministas e os estudos acerca da cultura popular. As dissertações orientadas por Augusto Arantes e Carlos Rodrigues Brandão nessa época levantaram problemas ligados ao campesinato brasileiro e ao crescente processo de urbanização, articulando as abordagens relativas à antropologia da saúde e da religião.

A partir da década de 1970, foi se verificando a adoção de uma mescla de tradições antropológicas por parte dos pesquisadores. Em razão disso, Christina de Rezende Rubim (1995) adverte: “Portanto, quando afirmamos que uma determinada tradição é predominante num determinado período, não estamos descartando o aparecimento de autores ligados a outros momentos ou diferentes escolas.” (p. 16)

Em 1977, foi criada a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). No mesmo ano, foi criado o Programa de Doutorado em Antropologia no Museu Nacional, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Já a década de 1980, por sua vez, apresentou aos poucos novos contornos epistemológicos, sobretudo porque, “[...] a antropologia norte-americana volta a influenciar a disciplina no Brasil, primeiramente através do Interpretativismo de Geertz e seus discípulos e, mais tarde, com a chamada pós-modernidade antropológica.” (RUBIM, 1995, p. 15)

Em 1981, foi criado o Programa de Doutorado em Antropologia da UnB e, em 1985, o da Unicamp. As pesquisas que apareciam nesse contexto atrelavam o interesse por uma autorreflexão pertinente ao histórico, aos campos de atuação, aos objetos e problemas da própria disciplina. Sendo assim, conforme aponta Christina de Rezende Rubim (idem),

As temáticas mais desenvolvidas nas décadas de 70 e 80 são: no museu, antropologia rural em primeiro lugar, antropologia urbana e etnologia respectivamente em segundo e em terceiro; na UNB, em primeiro lugar etnologia, seguida da antropologia urbana e rural; na USP também encontramos a etnologia em primeiro lugar e também a antropologia urbana e rural na sequência, finalmente na Unicamp, primeiramente antropologia urbana seguida pela temática gênero, antropologia da saúde e antropologia da religião. (p. 19)

A autora elencou uma série de obras publicadas nessa década que arrolavam tal temática, dentre as quais destaco: *Antropologia no Brasil: um roteiro*, de Júlio Cezar Melatti (1983), e *Os estudos de parentesco no Brasil*, de Roque Laraia (1987), em que o autor propôs um entendimento acerca da história da antropologia no País.

A década de 1980 é, portanto, marcada pela autorreflexão pertinente ao próprio campo de atuação epistemológica da disciplina. Conforme expõe a antropóloga Christina de Rezende Rubim (1997b), nesse caso, “[...] não basta fazer ciência; é também necessário que se pense e se questione sobre o que fazemos, como fazemos e para que fazemos.” (p. 39)

Dentre os pensadores estrangeiros que mais influenciaram conceitualmente na construção das obras dos primeiros antropólogos pós-graduados no Brasil, destacam-se: Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, Franz Boas, Edmund Leach, Victor Turner, Pierre Bourdieu, Karl Marx, Erving Goffmann, Mary Douglas, Ward Goodenough, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Raymond Firth, Maurice Godelier, Evans-Pritchard, Marshall Sahlins, Mircea Eliade, Louis Althusser, Émile Durkheim, Peter Berger, Thomas Luckmann, Michel Foucault, entre outros.

Considero a vertente interpretativa proposta por Geertz uma das mais interessantes e abrangentes, por isso, inevitavelmente conferi a ela maior aprofundamento. Acredito que tal vertente teórico-metodológica pode dialogar com os pressupostos analíticos da ciência da religião, a qual pode se valer de um método de compreensão interpretativo para o tratamento do fenômeno religioso. Brandão, igualmente, deixa-se permear largamente pelas contribuições do autor. Haja vista que

A influência da antropologia interpretativa - a problemática do projeto da Antropologia enquanto ciência e do trabalho de campo - começou a ser discutida nas dissertações. O espaço ocupado por Lévi-Strauss no período anterior, passou a ser ocupado por Clifford Geertz na década de oitenta, tornando-se uma referência quase obrigatória. (idem, p. 8).

3.2.3 Os antropólogos institucionalizados e a abordagem sobre a cultura e a religiosidade popular brasileira

A antropologia que ia se delineando a partir do final da década de 1960 no Brasil trazia características particulares, como um estilo próprio de fazer pesquisas pautadas por técnicas que privilegiavam o caráter empírico das investigações e que envolviam a escolha de temas e de problemas considerados plausíveis, relevantes e próprios a sua singular abordagem. O fato de ela ter se estabelecido num contexto político e sociocultural que demandava, por parte dos pesquisadores envolvidos, um comprometimento com a causa do desenvolvimento nacional, também se constituía como um diferencial frente à antropologia que vinha sendo desenvolvida em outros países.

Pode-se abstrair, assim, que os fenômenos religiosos passaram a se constituir como alvo de interesse analítico, à medida que se inseriram no escopo das ações políticas, institucionais, econômico e culturais da sociedade brasileira. Isto é, em função de a religião perpassar todas as esferas de significação social, pautando comportamentos, valores e visões de mundo de indivíduos e grupos sociais, qualquer análise a seu respeito deveria levar em consideração as dimensões mais sociais e, especialmente, culturais por ela envolvidas.

Naquele contexto, a iniciativa de pensar acerca do universo da religiosidade popular brasileira partia da preocupação de setores das hierarquias católicas, bem como das igrejas protestantes históricas, em parceria com alunos e pesquisadores ligados às universidades, em aprofundar o entendimento acerca das causas originárias de problemas estruturais da nossa sociedade, tais como as desigualdades sociais, por exemplo.

Como investigadores da cultura, esses antropólogos não consentiram em adentrar o universo da religiosidade popular por meio, exclusivamente, de leituras e trabalhos de gabinete. Dessa forma, eles se colocaram empiricamente em seus campos de pesquisa e compartilharam com seus sujeitos momentos significativos para eles, de modo que o conhecimento apreendido por tais pesquisadores foi sendo construído paulatinamente, em parceria com seus sujeitos investigados.

Defendo, assim, que a diferença cabal entre os antropólogos institucionalizados e seus antecessores, os folcloristas, no que tange à apreensão da cultura popular enquanto objeto de estudo, se apoia na perspectiva da empiria relacionada à técnica da observação participante e da interpretação das culturas, que, por sua vez, delegam aos sujeitos investigados a responsabilidade de se expressarem em seus respectivos termos, relatando como suas relações e representações simbólicas se constroem em suas respectivas vidas cotidianas.

Percebeu-se, portanto, que com a entrada dos primeiros antropólogos institucionalizados no cenário de discussão das manifestações populares culturais e religiosas brasileiras, uma ruptura de paradigmas em relação à abordagem realizada anteriormente pelos folcloristas se efetivava. Tratou-se, portanto, de uma mudança circunstancial de concepções e de discursos, operada pelos intelectuais ligados às ciências sociais e, no que tange ao interesse dessa pesquisa, à antropologia da religião praticada no País.

Carlos Rodrigues Brandão é um dos antropólogos que ingressaram nas primeiras turmas dos programas de pós-graduação em antropologia. O autor adotou uma abordagem que partia de questões diversas relativas à sociedade brasileira e, entre elas, destaca-se sua contribuição nos estudos acerca da cultura popular.

Os pesquisadores de sua geração ficaram caracterizados por transferirem seus objetos de análise do domínio dos folcloristas para o dos antropólogos. E, tal como coloca Antonio Augusto Arantes (1981),

Nesse sentido, os eventos culturais deixam de ser considerados objetos de avaliação estética ou moral, ou mesmo manifestações parciais das possibilidades teóricas de uma “gramática” social, para serem interpretados como realizações efetivamente possíveis de sistemas simbólicos em situações específicas. (p. 41)

A popularização de tal perspectiva, caracterizada pelo prestígio que conferia à cultura popular nacional, se deu somente a partir do final da década de 1960, marco inicial desta análise, com os trabalhos dos primeiros antropólogos pós-graduados no Brasil em nível de mestrado¹¹³ e, depois, de doutorado. Tal como coloca Rubim (1997a),

Anteriormente à era da pós-graduação, podemos dizer que as temáticas desenvolvidas se restringiam praticamente a duas: etnologia e minorias étnicas. A institucionalização dos PPGAS inaugurou um período plural em relação ao objeto de estudo da Antropologia social. (p. 109)

No contexto das transformações sociais em curso, o olhar antropológico acerca do caráter exótico e folclórico das culturas populares foi se modificando. As manifestações da religiosidade do povo deixaram, assim, de ser consideradas como reificadamente folclóricas e passaram a ser encaradas como expressões reais e contemporâneas de grupos culturais coexistentes. E, na medida em que as desigualdades de classe se acirravam, o foco passou a ser

¹¹³ Tal como Carlos Rodrigues Brandão, que fez parte da primeira turma de mestrado da UnB, sob orientação de Roberto Cardoso de Oliveira.

dado às produções culturais de camadas menos favorecidas da sociedade, visando a identificar o inerente processo de dominação ao qual elas se encontravam submetidas. Tal como coloca Rubem Alves (1978),

Somente mais tarde, no final dos anos 60 e no início dos anos 70, e retomando os enfoques dos movimentos de cultura popular (início da década de 60) é que as implicações políticas da religiosidade popular (não mais classificadas como exóticas) iriam ser levadas à sério. O exótico, categoria estética, será compreendido como fenômeno cultural da resistência, categoria política. (p. 121)

A compreensão secularista, ademais, era proposta por vários autores, que, desde Weber, acreditavam que o secularismo se constituiria enquanto um processo inevitável, ao qual a humanidade irrevogavelmente se submeteria. No entanto, mais tarde, tal hipótese caiu por terra, haja vista a força que a religião ainda assume nas sociedades, e em especial, na sociedade brasileira.

A década de 1970 foi marcada pela trajetória de consolidação da ciência antropológica no Brasil, atribuída, entre outros fatores, a um contexto de rápido desenvolvimento econômico e de forte repressão política. A esse respeito Rubem Alves (*idem*) coloca:

O novo impulso que os estudos da religião experimentam atualmente no Brasil se deve a uma transformação ideológica profunda, que impulsiona uma crítica do ideal de modernização e secularização e na descoberta da contribuição efetiva que os oprimidos (que, como tais, não têm acesso à cultura acadêmica) podem e devem trazer à política. (p. 118)

As décadas de 1960 e 1970 foram importantes na medida em que, igualmente, forneceram as condições ideais para o desenvolvimento da vertente epistemológica da antropologia da religião. A conjuntura demandava um esforço de compreensão da sociedade brasileira e de identificação dos principais traços constitutivos da identidade nacional, o que incluía conhecer os pressupostos básicos de sua própria religiosidade refletidos nas expressões culturais de seu povo. Isso envolvia, impreterivelmente, a apreensão do conhecimento acerca de suas crenças, de suas festas e demais rituais religiosos.

A antropologia cultural aplicada ao universo da religião parecia ser a corrente científica ideal para dar conta de circunscrever a discussão acerca dessa dimensão simbólica do sagrado inserido na realidade brasileira. Além disso, durante o início da década de 1960, as práticas empíricas assumiram um caráter militante comprometido com a questão do desenvolvimento nacional, pois passaram a ser discutidas e implementadas através das investidas de campo da

educação popular. De modo que, no caso de Brandão, suas primeiras tentativas de aplicação do método da pesquisa participante, imbuída do olhar da antropologia, foram acionadas em trabalhos engajados politicamente, desempenhados junto às comunidades de base e nos quais interagiam organicamente pesquisador e pesquisados.

A questão da alteridade surgia no horizonte de significação da disciplina como um objeto de fundamental importância. Entretanto, os antropólogos não mais acreditavam ser preciso procurar pela alteridade no contexto das sociedades exóticas, pois crescia o interesse por desvendar o que existia de diferente em sua própria sociedade.

Os intelectuais desse período, ainda que dessem continuidade aos estudos anteriores, os tomavam a partir de novas abordagens, mesclando tendências conceituais, pois perceberam a insuficiência do modelo evolucionista e progressista, que levava em consideração uma perspectiva linear e comum a todas as sociedades. Passaram, assim, a acreditar que era preciso atentar para a eminência da alteridade em seus próprios campos de observação participante e contextos de vida. Dessa forma, assumiram temas diversos de pesquisa, tais como grupos indígenas, tomados a partir de sua cosmologia e da noção de contato interétnico, estudos do campesinato, investigações sobre o campo intelectual, a questão da identidade religiosa, cívica, regional, entre outros. (PEIRANO, 1990)

À vista disso, as diferentes expressões da religiosidade popular brasileira calharam de ser valorizadas dentro de um espectro de significação e compreensão proposto pelos antropólogos, como é o caso do professor Brandão, por exemplo, que passou a conceber as expressões populares da religiosidade brasileira enquanto importantes fontes de pesquisa, capazes de revelar aspectos elementares acerca das dinâmicas socioculturais e da construção da identidade nacional. E, nesse ínterim, celebrações, cultos, devoções, milagres, mitos, profecias, ritos, folguedos e demais manifestações escatológicas religiosas passaram a ser encaradas como relevantes produções de caráter imaterial relativas à cultura popular e, portanto, passíveis de serem investigadas e interpretadas à luz das contribuições da antropologia.

A metodologia que tais autores procuravam aplicar buscava levar em consideração as categorias de significação da realidade, partindo desses próprios sujeitos da pesquisa como fontes de informação. Talvez essa inspiração tenha se originado com as contribuições teóricas da obra *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, publicada em 1974, e seguida pelos agentes de educação e da cultura popular ligados aos movimentos sociais da esquerda católica, dos quais Brandão participou ativamente, e que, por sua vez, acionavam o imaginário, a semântica e as palavras pronunciadas por seus educandos, partindo de um trabalho realizado em conjunto com eles. Ou seja, desde quando ainda era um aluno de graduação, nos trabalhos do MEB,

Brandão já tentava aplicar um método empírico, caracterizado por tomar as próprias cosmovisões de seus interlocutores como ponto de partida. Com efeito, tais visões de mundo eram apreendidas através das categorias de significação sociocultural, expressas em seus próprios relatos, obtidos, geralmente, por meio das entrevistas ou em círculos de discussão. Tais diligências ligadas aos projetos de educação popular já tinham como horizonte de significação os hábitos e costumes daquelas pessoas de origem humilde, cujas crenças, inseridas no universo do catolicismo popular, configuravam-se enquanto um relevante objeto de investigação.

Com seu processo de institucionalização na universidade brasileira, através da criação dos programas de pós-graduação, a antropologia experimentou um fecundo momento de expansão acadêmica e viveu a emergência de um novo paradigma científico, caracterizado pela valorização e redescoberta de cultura popular brasileira, tomada a partir daquele momento como inserida num projeto de desenvolvimento nacional.

Naquela circunstância, destacava-se significativamente no campo intelectual brasileiro a perspectiva da Antropologia da Sociedade Nacional. Contudo, faz-se mister acentuar que “a passagem de um contexto a outro não é descontínua e tampouco excludente. [...] Trata-se, portanto, não de ruptura, mas de englobamento.” (PEIRANO, 2000, p. 221)

Ao longo da década de 1970, as universidades brasileiras passaram a contar com editais de financiamentos à pesquisa, que serviram para patrocinar projetos interessados na compreensão, dentre outras questões, das dinâmicas do campo religioso brasileiro. Isso possibilitou que a temática da religião voltasse a ganhar prestígio, visibilidade e legitimidade analítica no campo científico nacional.

Pode-se afirmar que, em sua grande maioria, esses antropólogos adotaram uma perspectiva antropológica que previa a percepção do indivíduo como ponto de partida da análise, em razão de ser ele portador de uma bagagem cultural que lhe é exclusiva. Tratava-se, assim, de um sujeito que tinha seu próprio nome, sobrenome, que possuía um endereço, uma profissão, que pertencia a uma determinada árvore genealógica e a uma determinada comunidade, e que, conseqüentemente, tinha sua própria história de vida. Referia-se, portanto, ao Outro, um alguém que, como outro qualquer na sociedade, procurava encontrar sentidos para suas ações cotidianas e que possuía crenças, imaginário, subjetividade, sonhos e visões de mundo particulares.

Um importante trabalho antropológico desse período, que imprimia esse viés interpretativo específico, foi *O carnaval devoto* (1980), de Isidoro Alves. Na composição dessa obra, o autor colocou as lentes de interpretação antropológica para examinar um evento religioso já muito conhecido por ele e por tantos brasileiros, o Círio de Nazaré. Celebração

cristã, que ocorre anualmente na cidade de Belém, no estado do Pará. Para tanto, o autor retomou a abordagem das categorias ‘mito’ e ‘rito’, e as adequou à compreensão da realidade daquela festa católica, partindo dos relatos de interlocutores para descrevê-las mediante seus próprios termos. A partir de um estudo empírico, o autor testou hipóteses e contribuiu, assim, para os estudos sobre as festas de santo, que caracterizam tão significativamente a religiosidade popular brasileira. Como o próprio autor coloca, a festa religiosa lida com duas dimensões simultâneas: uma mais litúrgica e pautada pela autoridade eclesiástica e outra mais popular e livre, tida como uma manifestação espontânea e não submetida aos rigores sacrais.

Christina de Rezende Rubim (1997b) se dedicou a promover uma análise da história da pós-graduação em antropologia no Brasil. Entre suas conclusões, descobriu que a antropologia da religião representou 11,3% das temáticas trabalhadas entre as instituições de pós-graduação em antropologia do País nas três décadas anteriores.

A antropologia, que em seu contexto inicial tomou como foco analítico o considerado exótico, folclórico, fruto das sociedades primitivas, longínquas e /ou indígenas, interessava-se agora, sobretudo, pelo objeto aparentemente comum, resultado das sociedades contemporâneas. Nesse contexto, a temática da religião popular se encaixava perfeitamente.

Durante o processo de alargamento de seu campo investigativo e da multiplicação de seus possíveis objetos de estudo, o fenômeno religioso alcançou relevância analítica para a antropologia. E nesse sentido é que as pesquisas sobre a religiosidade do povo brasileiro passaram a ocupar um papel de destaque nas discussões sobre a diversidade cultural. O foco investigativo saiu, portanto, das sociedades indígenas e migrou para as sociedades urbanas e rurais, voltando-se, assim, para o exame das crenças, devoções e demais práticas religiosas populares.

A religiosidade oriunda do catolicismo popular passou a ser entendida como uma manifestação cultural, o que justificou o crescente interesse dos antropólogos pelo tema. Dessa forma, quando esses antropólogos se debruçaram sobre a questão das manifestações populares da religiosidade brasileira, essa abordagem foi feita através de outro ângulo e apresentou, por suposto, outro enfoque, caracterizando-se por se distinguir substancialmente da abordagem anteriormente utilizada pelos etnólogos e folcloristas.

Importa-nos, assim, descobrir e apresentar quais foram os temas de pesquisa mais recorrentes entre os antropólogos que abordaram a religião e qual fundamentação teórico-metodológica utilizaram, bem como quais foram os principais problemas que organizaram o campo da disciplina no País, além de dimensionar a trajetória de Brandão no que tange aos estudos sobre religião.

3.3. CULTURA E RELIGIOSIDADE POPULAR NA ANTROPOLOGIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA

Proponho neste tópico da discussão promover uma recapitulação do processo de desenvolvimento do interesse investigativo dos antropólogos brasileiros pelo campo religioso nacional e por suas respectivas dinâmicas socioculturais. Para tanto, recorro a uma revisão bibliográfica acerca das primeiras pesquisas desenvolvidas durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, período que corresponde ao processo de implementação da antropologia nos programas de pós-graduação de quatro universidades brasileiras (o Museu Nacional, a USP, a UnB e a Unicamp), buscando evidenciar, entre elas, as contribuições de seus alunos e professores que se envolveram com o campo de estudos da religião popular brasileira. Interessa-me examinar quais foram seus respectivos temas, objetos de pesquisa e metodologias mais frequentemente adotados para o tratamento do fenômeno religioso. Assim, meu intuito é compreender como esses antropólogos elaboraram os principais termos das relações estabelecidas entre a cultura popular e a religião nacional, a partir de análises que provinham preponderantemente da aplicação da técnica metodológica da observação participante.

Procurei discutir, no tópico precedente, o movimento intercorrido no interior da antropologia brasileira que contribuiu para a promoção de uma significativa revisão de seus pressupostos fundamentais, sobretudo no que diz respeito à escolha de seus objetos de investigação e à forma de interação elementar estabelecida entre o pesquisador e seus pesquisados. Dessa maneira, é possível averiguar quais categorias de sujeitos passaram a servir predominantemente como interlocutores nas pesquisas, em detrimento dos sujeitos tradicionalmente acionados pela antropologia clássica desenvolvida anteriormente. Em outras palavras, percebe-se que o interesse analítico pelos povos indígenas foi sendo paulatinamente substituído pelo interesse acerca dos camponeses e pobres, residentes, respectivamente, nas zonas rurais e nas periferias dos grandes centros urbanos brasileiros.

A perspectiva de análise antropológica que se erigia no País antes da institucionalização desse campo assumia indelevelmente o compromisso da construção de uma ideia de nação brasileira. Nesse sentido, buscava atestar seu caráter de unidade, ao passo que, simultaneamente, reconhecia a inerente condição de diversidade multicultural¹¹⁴ subjacente. O

¹¹⁴ Conforme coloca Maria Isaura Pereira de Queiroz (1989) a respeito desse período de desenvolvimento da disciplina, “Ora, ao encararem o seu próprio patrimônio cultural, os pesquisadores de Ciências Sociais desse período estavam conscientes da grande heterogeneidade de

multiculturalismo já constituía um tema que naturalmente se fazia presente entre os pesquisadores daquela época e pelo qual tal concepção pretendia explicar a realidade da diversidade social e cultural brasileira, inclusive a religiosa, em termos tanto de teoria quanto de prática. Desse modo, as abordagens que se seguiram já partiram desse pressuposto de entendimento tanto do caráter sincrético da religião quanto do caráter multicultural da sociedade nacional, para a confecção de suas análises, agregando, assim, a perspectiva de entendimento da atuação da dimensão da cultura na produção, transformação e manutenção da realidade social.

Para estabelecer as contribuições da antropologia brasileira sobre a relação estabelecida entre a religião e a dimensão cultural da vida social no país, parti de uma reflexão sobre a trajetória epistemológica percorrida pela disciplina no Brasil¹¹⁵, especialmente no que tange a sua abordagem acerca do campo religioso. Designadamente, a religião católica, majoritária na época, correspondia à temática principal da maioria das investigações¹¹⁶. Nesse contexto, a atenção sobre as manifestações culturais e religiosas do catolicismo popular gerou inúmeros trabalhos, dentre os quais selecionei alguns para revisitar e comentar rapidamente neste tópico.

A religião configura-se como um assunto de antigo interesse para as ciências sociais e, por conseguinte, para a antropologia clássica e contemporânea. Foram inúmeros os pesquisadores que se dedicaram ao tratamento desse tema ao longo da trajetória teórico-metodológica da disciplina. Contudo, cabe salientar que, neste ponto da discussão, pretendi evidenciar somente as contribuições oriundas de pesquisadores brasileiros atuantes, especificamente, no recorte temporal estipulado e que, por sua vez, decidiram se acerrar do entendimento das dimensões culturais da religião católica brasileira. Porém, vale ponderar que em função da inviabilidade de proceder a uma revisão completa que relacionasse todos os pesquisadores envolvidos com a temática, selecionei um número reduzido de autores, e alguns de seus trabalhos produzidos nessas décadas, para examiná-los e relacioná-los com as contribuições analíticas de Carlos Rodrigues Brandão no mesmo período.

Em linhas gerais, pode-se dizer que, para a geração de antropólogos em questão, a

traços culturais ligados à variedade dos grupos étnicos que coexistem no espaço nacional que se distribuíam diversamente conforme as camadas sociais. Os traços culturais não configuram de modo algum um conjunto harmonioso que uniria os habitantes, comungando nas mesmas visões de mundo e de sociedade, nas mesmas formas de orientar seus comportamentos. (p. 30)

¹¹⁵ Se é que podemos falar em uma “antropologia da religião brasileira”, pois não existe uma escola específica que tenha trabalhado exclusivamente a temática da religião ou que formasse ‘antropólogos da religião’, especificamente. Tampouco os antropólogos que pesquisaram religião tiveram suas obras restritas a esse único tema. Muito pelo contrário, a maioria desses autores se lançou em outros campos de análise, recorrendo a outros objetos, objetivos e problematizações.

¹¹⁶ Sobre tudo as realizadas na Universidade de São Paulo.

religião era encarada como um sistema de representação e um sistema simbólico cultural, entendidos como resultantes da tessitura de um mosaico de códigos de estruturação do mundo e da sociedade, capazes de atuar como importantes sistemas de significação social. Todavia, cabe frisar que, inicialmente, esses pesquisadores estavam empenhados em estabelecer uma ideia de unidade para a nação brasileira, buscando definir os principais termos do que seria socialmente instituído e admitido como identidade nacional. Essa diligência, que envolvia a abordagem das questões relativas à organização das dinâmicas sociais e estruturais da sociedade, não obstante a apreensão do objeto de estudos dos antropólogos brasileiros, foi alcançando novos contornos, conforme o passar das décadas e do desenvolvimento de novas temáticas, que, por sua vez, trouxeram novas discussões teóricas para o bojo da disciplina.

Parto, assim, das seguintes questões orientadoras da discussão: Como a categoria cultura foi apropriada pelos antropólogos da religião brasileiros? Em que circunstâncias a dimensão cultural da religião passou a ser encarada como um sistema simbólico produtor de sentidos passível de ser examinado à luz dos pressupostos analíticos da disciplina? Como a religiosidade popular foi associada em suas pesquisas à noção de cultura? Desse modo, importou-me compreender como as primeiras pesquisas realizadas nos departamentos de pós-graduação em antropologia no Brasil tentaram solucionar estas questões.

De antemão, relaciono um pequeno número de pesquisadores nacionais identificados como pertencentes à primeira geração de antropólogos institucionalizada do País e que, por sua vez, estavam interessados em empreender suas respectivas abordagens analíticas sobre as dimensões culturais das religiões populares brasileiras, entre as quais o catolicismo se destacava. São eles: Alba Zaluar¹¹⁷; Beatriz Góis Dantas¹¹⁸; Carlos Rodrigues Brandão¹¹⁹, Carmen Cinira de Andrade Macedo¹²⁰; Isidoro Alves, Maria Isaura Pereira de Queiroz¹²¹; Peter

¹¹⁷ Alba Maria Zaluar graduou-se em ciências sociais na UFRJ (1965), pós graduou-se na Universidade de Manchester, na Inglaterra, concluiu o mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional (1974) e o doutorado em Antropologia Social pela USP (1984).

¹¹⁸ Beatriz Góis Dantas é graduada em geografia e história pela Faculdade Católica de Sergipe e mestra em Antropologia Social pela UNICAMP (1978).

¹¹⁹ Licenciado em psicologia pela PUC-Rio de Janeiro (1965); mestre em Antropologia pela UnB (1974), doutor em Ciências Sociais pela USP (1980).

¹²⁰ Carmen Cinira de Andrade Macedo tem mestrado (1977) e doutorado (1985) pela USP.

¹²¹ Maria Isaura Pereira de Queiroz formou-se graduação em ciências sociais pela USP (1949). Tem mestrado em Sociologia, Antropologia e Política pela USP (1951) e doutorado em Sociologia pela École Pratique Des Hautes Études (1959).

Fry¹²²; Rubem César Fernandes¹²³ e Sérgio Ferreti¹²⁴, apreendidos aqui a título de ilustração das tendências de discussão da época.

3.3.1 Contextualização e problematização

A sucessão de antropólogos mencionados se relaciona ao recorte temporal que procuro estabelecer nesta tese e aparecem representados aqui pela figura de Carlos Rodrigues Brandão. Por meio de uma reconstituição do itinerário de pesquisa desse autor, procuro estabelecer paralelos entre seus trabalhos e os trabalhos de seus colegas acima citados, buscando localizar os principais termos da abordagem antropológica da religião que estava em voga naquele contexto. Sendo assim, neste tópico, trago um apanhado geral dos temas relacionados à religiosidade popular e, sobretudo, ao catolicismo, trabalhados nas pesquisas desses antropólogos, para que, assim, seja possível situar os contributos teóricos do professor Brandão no cenário intelectual da antropologia brasileira dedicada à compreensão do fenômeno religioso.

Sabe-se que, mesmo antes de constituir-se enquanto religião majoritária no país, o catolicismo já incorporava contribuições de múltiplas tradições religiosas e culturais, dentre as quais a europeia, a indígena e a africana, que se apresentavam sobrepostas umas às outras, já outorgando caráter sincrético¹²⁵ ao campo religioso nacional. Sabe-se também que, desde antes do surgimento das universidades brasileiras e da criação dos programas de pós-graduação em antropologia, pesquisadores nacionais e estrangeiros se debruçaram sobre o desafio de entender as nuances pertinentes a esse cenário religioso, no qual a noção de sincretismo já se fazia altamente presente.

Discutiu-se anteriormente que, concomitantemente ao estabelecimento dessa geração de pesquisadores nos primeiros cursos de mestrado e doutorado nas universidades brasileiras, a ciência antropológica enfrentava uma crise relacionada ao enquadramento de seu objeto. Assim,

¹²² Peter Henry Fry tem graduação em antropologia social pela Cambridge University (1963) e doutorado em Antropologia Social pela University of London (1969).

¹²³ Rubem César Fernandes possui graduação em filosofia pela Universidade de Varsóvia (1964), mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1969), mestrado em História do Pensamento Social pela Columbia University (1972) e doutorado em História do Pensamento Social, também pela Columbia University (1976).

¹²⁴ Sérgio Figueiredo Ferretti tem graduação em história (UB/UFRJ, 1962) e museologia (MHN/UniRio, 1962), especialização em Sociologia do Desenvolvimento (UCL Bélgica, 1964/66), mestrado em Ciências Sociais - Antropologia (UFRN, 1983) e doutorado em Ciências Sociais - Antropologia Social (USP, 1991).

¹²⁵ Raymundo Nina Rodrigues foi o primeiro autor a dedicar atenção à reflexão sobre o assunto.

havia a demanda por uma renovação de seu interesse investigativo, que transitava dos estudos das sociedades indígenas e longínquas para um processo de redescoberta do interesse antropológico pelas tradições populares e próximas, até então estudadas exclusivamente pelos folcloristas, embora sob outro prisma, que lhes era peculiar. Em outras palavras, esses antropólogos institucionalizados migraram da etnologia para a antropologia da Sociedade Nacional, ou seja, passaram de uma pauta “carismática” para a adoção de uma pauta “burocrática”, tal como propôs a interpretação de Roberto Cardoso de Oliveira (1985).

Essa mudança significativa de paradigmas analíticos envolvia fundamentalmente o acionamento não só de novos objetos de estudos, que passaram a se situar para além das sociedades indígenas, como também de novos instrumentais de análise, localizados na fronteira com outras ciências, tais como a sociologia, a história, a política, a teologia, entre outras. Dessa forma, o contexto em que o tema da cultura e da religiosidade popular ganhou visibilidade científica na academia compreende uma época caracterizada por profundas e drásticas transformações na sociedade brasileira, pois o País experimentava o período ditatorial na política, o que acarretou significativas mudanças no cenário acadêmico, religioso, político, econômico e cultural brasileiro.

A antropologia que se desenvolvia no Brasil no decorrer da década de 1960 apresentava como enfoque central a abordagem das relações sociais e culturais relativas aos povos oprimidos e marginalizados pelo sistema capitalista. Posteriormente, na década de 1970, a disciplina se institucionalizou, e seus estudos passaram a destinar atenção, predominantemente, para as questões culturais e simbólicas que envolviam a realidade nacional. Já na década de 1980, essa tendência interpretativa das culturas se manteve, e alguns pesquisadores se dedicaram a produzir uma investigação acerca dos mitos e ritos pertinentes à religiosidade popular brasileira. Conseqüentemente, as festas e demais celebrações católicas populares alcançaram papel de destaque, num movimento que se percebe, igualmente, na obra de Carlos Rodrigues Brandão.

Em meados dos anos 1960, a antropologia da religião brasileira se viu comprometida com os estudos acerca das culturas populares, encaradas como veículos de conscientização política e social. As religiões populares compartilhavam o mesmo campo de atuação dos movimentos sociais pela educação e pela emancipação política. Nesse contexto, os estudos acerca da religiosidade do povo brasileiro ecoavam no movimento de resgate e valorização das culturas populares, no qual a aplicação da estratégia metodológica da observação participante assumia caráter de centralidade analítica, configurando-se, segundo Brandão (1984b), como “[...] uma modalidade nova de conhecimento coletivo do mundo e das condições de vida de

peessoas, grupos e classes populares.” (p. 9)

Visando tornar a antropologia nacional mais engajada politicamente e prática, os antropólogos elegeram o interacionismo possibilitado pela observação participante para a compreensão do universo simbólico e social do Outro.

A seguir proponho uma rápida classificação disposta em função das diferentes décadas em que essas pesquisas foram desenvolvidas:

3.3.1.1 Década de 1960

As pesquisas realizadas durante a década de 1960 propunham o desenvolvimento de investigações que partiam da discussão acerca da interface estabelecida entre a política e a religião, pois estavam em grande parte dedicadas à reflexão acerca da sociedade brasileira. Tais pesquisas foram largamente desenvolvidas pelos antropólogos pertencentes à geração pioneira da institucionalização da disciplina e ficaram caracterizadas, sobretudo, por trazerem à tona análises que giravam em torno da concepção e da reprodução de categorias analíticas dispostas a partir de pares de opostos. A título de exemplo, menciono modernidade *versus* tradição, cidade *versus* campo e no que tange, especificamente, aos estudos da religião, misticismo *versus* secularismo. Tratava-se de problematizações que, quase invariavelmente, apareciam como pano de fundo de qualquer contenda socioantropológica da época.

Os estudos folclóricos anteriores à era da institucionalização da disciplina não raro interpretavam as manifestações da cultura popular de forma estereotipada, encarando-as como sobrevivências do passado, taxando-as de anacrônicas, imutáveis e/ou pitorescas e, assim, pautavam-nas como meras alegorias folclóricas. Nessas circunstâncias, as manifestações da cultura popular constantemente eram apontadas como desinteressantes sob o ponto de vista do rigor que uma análise científica exigia, e correntemente se associava a cultura popular à noção de atraso, de irracionalidade e de misticismo. Nesse sentido, tudo o que fosse ligado à cultura campesina e proletária era habitualmente admitido como algo correlacionado a uma condição que se desejava superar, ou, no mínimo, evitar de olhar e comentar.

Os pesquisadores atuantes durante a pré-institucionalização da disciplina postulavam uma teoria positivista da cultura e, no que concernia a sua tarefa, não apresentavam o ensejo de evidenciar o que consideravam como aspectos rústicos e espontâneos da cultura popular brasileira, pois não era essa a imagem que queriam transmitir acerca do Brasil. Florestan Fernandes foi considerado um dos principais responsáveis por reverter a difusão dessa lógica pejorativa associada às produções da cultura popular, desmistificando sua visão negativa e

conferindo outra conotação à noção de folclore, em que ele não aparecia mais de forma estanque e distanciada da vida dos sujeitos.

Sendo assim, nesse período predecessor, a cultura e a religiosidade popular brasileiras eram reconhecidas a partir de uma perspectiva colonizadora, que as admitia enquanto manifestações irracionais e desprovidas de relevância. Contudo, com o decorrer da atuação dos antropólogos brasileiros institucionalizados durante a década de 1960, quando muitos estavam engajados politicamente nas causas populares, essa visão foi caindo por terra, uma vez que eles passaram a valorizar tais manifestações espontâneas populares e a convergir esforços científicos no sentido de analisá-las.

O catolicismo popular aparecia nesse contexto como o principal *locus* e objeto de estudos das pesquisas de campo orientadas pela técnica da observação participante, em que a dimensão da cultura aparecia como um tema relevante e comumente trabalhado por esses pesquisadores.

Os antropólogos, a partir do reconhecimento da inerente condição de subjugação cultural de camadas populares da sociedade brasileira, elaboraram sua atuação militante enquanto educadores populares, levando em conta a demanda por uma atuação engajada.

3.3.1.2 Década de 1970

Sabe-se que em grande medida a antropologia brasileira se deteve durante a década de 1970 na abordagem acerca do campo religioso nacional, entre os quais destacavam-se os estudos sobre o catolicismo tomado sob a perspectiva da cultura popular. É notório que essa geração de antropólogos pioneiros privilegiou largamente a temática da cultura popular, trabalhada até então, predominantemente, pelos folcloristas. Sem embargo, com a atuação dos antropólogos institucionalizados, esse contorno epistemológico do folclore foi substituído pela noção de cultura popular.

Naquele contexto inicial, denunciar a condição de exclusão das massas e promover a apreensão de suas manifestações culturais, mesmo que enquanto manifestações folclóricas, resultava em atribuir um novo olhar para essas expressões, resultava em admiti-las como objetos passíveis de serem investigados em razão de sua relevância cultural. Tal diligência tornava-se uma forte tendência na disciplina antropológica emergente nos primeiros programas de pós-graduação no Brasil, proporcionando uma abertura a novas estratégias de configuração da participação de setores populares nas dinâmicas sociais, nas quais, destarte, seus agentes passaram a ser reconhecidos como os operadores diretos de sua própria cultura, e não mais tidos

como meros reprodutores dos ditames hegemônicos do sistema de opressão capitalista.

O objetivo principal desses estudos era integrar cada vez mais essa parcela da população marginalizada e invisibilizada pelo sistema nos processos democráticos sociais. E o caminho que vislumbraram para atingir tal objetivo demandava a sua intervenção por meio da elaboração de pesquisas que, ao admitirem essas expressões culturais enquanto objetos de estudo passíveis de serem examinados, legitimavam tais expressões culturais das massas tradicionalmente excluídas. Tomavam-nas, assim, a partir de seus processos autônomos e dinâmicos, não mais encarando-as como expressões estanques, anacrônicas e desinteressantes sob o ponto de vista analítico.

Sendo, assim, o movimento espontâneo das culturas nacionais passou a ser definitivamente observado e problematizado entre os pesquisadores vinculados à academia brasileira.

3.3.1.3 Década de 1980

Os antropólogos brasileiros atuantes durante a década de 1980 à essa altura já haviam superado a crise paradigmática que envolveu a disciplina durante as duas décadas anteriores. Em geral, eles se importaram em colocar em prática uma perspectiva interpretativa de análise, caracterizada por eleger a noção de cultura como pressuposto fundamental para as suas investigações, de forma que a religião, vista dentro dessa perspectiva, instantaneamente já aparecia vinculada à noção de representação cultural. A religião passou, então, a ser encarada como mais uma das tantas expressões culturais dispostas na sociedade, ainda que se reconhecesse que ela exercia um papel extremamente relevante como produtora de símbolos, signos e sentidos significantes.

Nesse momento, os antropólogos não estavam mais interessados em perceber as conexões entre o pensamento mágico/religioso disseminado pela cultura popular, nem tampouco refletir sobre as contradições inerentes ao sistema político nacional, mas, sobretudo, pautar-se por um modelo capaz de conciliar tanto imaginários políticos quanto religiosos, inseridos e operantes na esfera pública, de modo a conferir a eles explicações administradas a partir de seus próprios termos de interpretação.

Os estudos sobre o catolicismo e os de caráter empírico continuavam em alta entre esses antropólogos, juntamente com estudos que refletiam acerca da própria história e trajetória epistemológica da disciplina a partir de seus principais personagens e suas instituições.

3.3.2 Antropólogos brasileiros institucionalizados e suas pesquisas sobre cultura e religião

Neste ponto da tese, trago um dimensionamento acerca das análises de antropólogos brasileiros que se dedicaram a pensar sobre as práticas e devoções religiosas ligadas às culturas populares brasileiras. Tais apreciações são inerentemente integrantes de uma investigação voltada à descoberta das origens do interesse antropológico por essas manifestações culturais desenvolvidas no seio da sociedade nacional, especialmente, das expressões e representações simbólicas oriundas das classes sociais menos favorecidas. Tais pesquisas apresentavam a tendência de contextualizar o papel cultural desempenhado por essas massas em relação à situação socioeconômica, política e cultural em que elas se encontravam, exaltando, com efeito, seu caráter potencialmente transformador da sociedade.

Nesse sentido, importou saber como os pesquisadores formados nos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil interpretaram a questão das religiões e das culturas populares nacionais. Assumi, assim, o desafio de identificar os itinerários percorridos por esse enquadramento científico, que parte de um objeto de estudos cuja apropriação foi feita previamente pelos folcloristas, até que ele fosse assumido como um objeto de estudos passível de ser analisado pela antropologia da religião, que por sua vez, estava em franco processo de consolidação no cenário universitário das ciências sociais do País naquela ocasião.

Este trabalho visa recorrer reiteradamente à reconstrução e revisita de conceitos, categorias e debates travados por essa geração pioneira de antropólogos brasileiros pós-graduados, para que, dessa maneira, seja possível colher mais subsídios para a compreensão do modo pelo qual esses autores e suas respectivas pesquisas cooperaram no quesito da construção do entendimento acerca do campo religioso nacional. Acredito que essa discussão seja interessante, igualmente, para os estudantes de ciência da religião, pois eles podem partir dessas informações para o tratamento de seus objetos mediante seus pressupostos analíticos.

Constatou-se ter sido por intermédio do interesse investigativo no contexto cultural do catolicismo que muitos desses jovens pesquisadores¹²⁶ que, engajados em práticas educacionais e políticas financiadas pelas altas hierarquias da Igreja católica e do Estado durante a década de 1960, tiveram pela primeira vez a oportunidade de, através de um trabalho pedagógico, pastoral e profissional, conhecerem a realidade excludente de camponeses moradores dos interiores do País e de proletários residentes nas periferias dos grandes centros urbanos. Foi, portanto, através do engajamento político nos movimentos sociais da esquerda católica que incursões em

¹²⁶ Como foi o caso de Brandão, Carmem Cinira de Macedo e outros.

comunidades de base foram inicialmente possibilitadas a alguns desses jovens pesquisadores. Dessa forma, o interesse pela cultura e pela religião, enquanto objetos de investigação, foi sendo despertado através dessas significativas experiências de militância política pautadas pela iniciativa de promoção da educação popular.

A seguir, trago um apanhado geral das contribuições teórico-metodológicas de alguns autores selecionados em função de conferirem uma abordagem cultural à interpretação da religião. Apresento, sucintamente, em que consistem suas respectivas propostas de investigação científica. Para tanto, recorri diretamente às fontes, isto é, li algumas de suas obras no original e, igualmente, lancei mão das contribuições de comentadores para auxiliar nessa empreitada de interpretação, classificação e descoberta de possíveis interações e correspondências entre suas perspectivas especulativas.

Isto posto, começo relacionando determinados pesquisadores e algumas de suas respectivas obras em ordem alfabética. Trago, inicialmente, uma exposição geral acerca das contribuições da antropóloga Alba Zaluar, para apresentar para o público da ciência da religião, em razão de suas pesquisas enfatizarem, sobretudo, o olhar sobre a questão do catolicismo popular brasileiro.

Em sua trajetória de análises científicas, já pertinente ao período em que o Programa de Pós-Graduação da USP havia se institucionalizado, a autora lançou-se no campo das pesquisas regionais, investigando a questão da religiosidade popular. Preliminarmente ela retomou o formato dos ‘estudos de comunidade’, tão largamente empregados, tanto por antropólogos quanto por sociólogos, durante as décadas de 1940 e 1950, com o intuito de demonstrar o impacto das transformações socioculturais que estavam em curso na sociedade brasileira durante aquele período. Tais estudos se estruturavam como descrições pretensamente completas, tal como um inventário de práticas e costumes de uma determinada localidade. No entanto, vale mencionar que Zaluar não considerava os estudos de comunidade como fornecedores de dados objetivos e passíveis de serem dispostos cartesianamente. À autora, interessava mesmo uma abordagem de caráter qualitativo, que levasse em consideração uma perspectiva centrada nos sujeitos e em suas respectivas cosmovisões, expressas, por sua vez, através de suas próprias categorias de significação e interpretação do mundo. Partia, assim, das várias dimensões da vida dos indivíduos, em uma análise que buscava relacioná-las analiticamente, tal como ela destaca no seguinte trecho de seu livro *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular* (1983),

Não interessa, dados os objetivos propostos, falar separadamente do

“parentesco”, da “economia”, da “estratificação social”, da “mudança”, mas sim de como tudo isso estava inter-relacionado na prática social dos agentes e de como estes percebiam sua própria sociedade. (p. 38)

Ao retomar estudos anteriores, como os de Pereira de Queiroz (1957) e de Vinhas de Queiroz (1966), Zaluar afirma que a religião popular praticada no meio rural brasileiro tinha caráter essencialmente utilitarista e prático, e que estava mais preocupada em lidar com os problemas corriqueiros do cotidiano dos devotos do que, necessariamente, apresentar prerrogativas doutrinárias. Dessa maneira, o que importava realmente era curar a doença, pedir proteção para o santo com relação a alguma situação específica da vida, abençoar a colheita, entre tantas outras questões em que o orago, segundo suas crenças, podia lhes ser prestativo e virtuoso. Assim, ela evidencia as peculiaridades do catolicismo popular praticado no Brasil, ressaltando a centralidade da noção de cultura para a construção desse entendimento.

A autora assentia o catolicismo como um construto que, realizado por pessoas comuns no exercício de sua fé espontânea e socialmente compartilhada, frequentemente, na ausência de lideranças sacerdotais em suas remotas localidades ou em suas periféricas habitações, lançavam mão de recursos simples e improvisados, encontrando, destarte, meios de cultuar seus santos de devoção.

Em outro trabalho produzido na mesma década de 1980, a autora procurou refletir acerca da diligência do trabalho de campo do antropólogo em um contexto urbano periférico. Ao imiscuir-se entre os moradores de uma comunidade da cidade do Rio de Janeiro, denominada Cidade de Deus, a partir da aplicação da técnica da observação participante, a autora colocou que,

Quanto a mim, aqui estou diante dos problemas éticos e políticos de um pesquisador. Após passar tanto tempo junto a eles, bisbilhotando suas vidas, arrancando informações sobre os seus conchavos, barganhas, conflitos, lutas e revoltas, deixei-os ainda mais livre para dedicar meu tempo à reflexão. Tomo suas entrevistas como um texto que me facilita o distanciamento. Debruço-me sobre a “troca de idéias” fixada no meu diário de campo para arrancar seus sentidos, sua polifonia, que, por algum motivo, temo reduzir ou empobrecer. Penso sobre eles em seu lugar. (ZALUAR, 1994, p. 31 e 32)

Beatriz Góis Dantas¹²⁷, outra pesquisadora dessa geração pioneira de antropólogos pós-graduados no País, alargou seu campo de atuação ao investigar outros cenários além das tribos indígenas, como foi o caso de suas pesquisas realizadas sobre duas modalidades de danças

¹²⁷ Realizou suas pesquisas na região Nordeste.

oriundas do catolicismo popular. Em sua obra *A Taieira de Sergipe*¹²⁸ (1972), a autora trouxe um estudo sobre a dança folclórica sergipana¹²⁹ e sua intrínseca relação com a religiosidade popular católica. A Taieira é um folguedo popular celebrado entre os católicos locais e conta com a presença de um cortejo, que sai acompanhado pelas batidas de um tambor até finalmente chegar à igreja matriz.

Já em sua pesquisa sobre a dança de São Gonçalo, a pesquisadora trouxe outra incursão investigativa sobre a relação da dança com a religião, só que, dessa vez, com relação às manifestações católicas populares conhecidas como Função de São Gonçalo, celebrada em Sergipe.

Ambas as pesquisas adotaram as categorias ‘mito’ e ‘rito’ para o tratamento da relação entre a dança e a promessa, concebendo-as como uma conexão de dádiva e de devoção. Nessa medida, Dantas (1976) tratou de aplicar tais categorias ao entendimento da relação que se estabelece entre o fiel e o santo por meio da promessa de realização da dança. Nesse sentido, a autora associa elementos da dança e da performance realizadas em homenagem aos santos com tais categorias analíticas clássicas da antropologia. Em sua concepção, a dança pode ser considerada como um rito, e nesse sentido, é o mito da crença do fiel na possível reação positiva do santo frente à efetivação desse rito o responsável por desencadear a sua repetição ritual, disposta em um calendário anual. Sobre tal questão, afirma:

Constitui-se assim a dança num rito votivo integrante do catolicismo rural brasileiro, rito cuja importância melhor se percebe quando se atenta para o destaque que é dado para a promessa [...] (p.18)

Atendendo à expectativa de associação do catolicismo popular com as práticas utilitaristas que se expressavam através da relação da dádiva, entendidas como sendo estabelecidas diretamente entre o fiel e o santo de sua veneração, e cujo ápice resultaria na prática da dança, a pesquisadora reconhece que o caráter íntimo desse relacionamento travado entre o devoto e o orago resultaria na construção de traços culturais distintivos da identidade religiosa nacional. Com relação a esse aspecto peculiar do catolicismo popular brasileiro, a autora ainda afirma:

Têm se mostrado que, refletindo a estrutura da sociedade paternalista, os conceitos de “promessa”, “proteção”, “pedido”, “milagre” e “mostrar

¹²⁸ A pesquisadora é autora, também, dos livros: *Terra dos índios Xocó* (1980) e *Vovó Nagô e Papai Branco* (1988).

¹²⁹ A dança compreende um cortejo ritmado pelas batidas do tambor seguindo em direção à igreja matriz.

respeito” são conceitos nucleares nas crenças e práticas religiosas rurais no Brasil. (idem, ibidem)

Carlos Rodrigues Brandão realizou suas primeiras pesquisas de campo ainda na década de 1960, como aluno da graduação em psicologia da PUC-Rio. Sua carreira prosseguiria no mestrado, concluído em 1974, na primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, e no doutorado, na USP, concluído em 1980. Concomitantemente, o pesquisador integrou várias outras frentes de pesquisa, participando de diversos grupos de estudo e realizando significativos trabalhos concernentes aos temas da Sociedade Nacional, dos movimentos sociais, da cultura popular campesina, das práticas, ritos e símbolos do catolicismo popular, entre outras.

Em suas pesquisas iniciais durante a graduação em psicologia, Brandão participava junto aos movimentos sociais da esquerda católica em projetos de educação popular desenvolvidos no Nordeste brasileiro. Suas pesquisas realizadas junto às comunidades eclesiais de base, e posteriormente junto a outros grupos de cultura popular, envolveram a aplicação de um olhar antropológico que se desenvolvia na fronteira com outras disciplinas, como a sociologia, a história e a educação. Nesse sentido, aponto como sendo o principal diferencial de sua abordagem científica, justamente, o fato de Brandão ter proposto uma associação entre a antropologia do campesinato e a antropologia da religião para a efetivação dessas suas primeiras pesquisas de campo orientadas pela observação participante.

A produção bibliográfica elaborada por Brandão durante a década de 1970 inclui, além de sua dissertação de mestrado *Peões, pretos e congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás* (1974a), a pesquisa paralela publicada como livro com o título *Cavalcadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás* (1974b), o artigo “Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo” (1977a), o manuscrito “A festa do santo de preto” (1975), o livro *O divino, o santo e a senhora* (1978) e o artigo “De ‘errantes’ a ‘errados’?” (1979). Já os trabalhos elaborados no decurso da década de 1980 são: *Sacerdotes de viola* (1981a), *Plantar, colher e comer: um estudo sobre o campesinato goiano* (1981b), “Diário de campo: a antropologia como alegoria” (1982), “Quais as questões básicas hoje, para um debate sobre Pesquisa Participante?” (1984a), *Memória do sagrado. Estudos de religião e ritual* (1985), *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural* (1986a), *O festim dos bruxos: estudos sobre a religião no Brasil* (1987), “Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião” (1988) e *A cultura na rua* (1989b). Vale mencionar que tais trabalhos serão examinados posteriormente

nesta tese.

O principal intuito do pesquisador, ao voltar o seu olhar para o universo da cultura, da religião e da educação popular, era contribuir para a implementação de um processo de construção e de reformulação da noção de identidade nacional capaz de repensar seus inerentes processos socioculturais e se comprometer com uma postura caracterizada por exaltá-los positivamente, ressaltando seu caráter espontâneo e singular. Dessa forma, a proposta não era mais, definitivamente, apreender os interlocutores das pesquisas enquanto sujeitos passivos, através de abordagens distanciadas e descontextualizadas, tal como faziam os folcloristas, mas, sim, partir dos mesmos objetos de estudo, mediante uma técnica remodelada que, ainda que fosse oriunda dos estudos indigenistas e folclóricos, trazia agora uma nova roupagem, reconhecida por privilegiar a observação participante realizada durante o trabalho de campo.

Assim, por meio das práticas e pedagogias libertárias inseridas na esfera da educação popular desenvolvida junto a camponeses e/ou proletários urbanos, se almejava, nessas entradas em campo e no contato direto com esses sujeitos investigados, conhecer suas histórias, conseguir distinguir seus rostos, suas origens, seus ofícios, suas aspirações, suas cosmovisões, suas representações acerca da realidade, tais como suas expressões de fé e de religiosidade, manifestas através de suas crenças, mitos e ritos, festas e demais celebrações relacionadas ao catolicismo popular, para o que uma abordagem interpretativa da cultura se fazia necessário. A partir de uma perspectiva política, o autor observa o caráter de subalternidade da ‘religião popular’ naquele contexto e ressalta a necessidade de dar voz e visibilidade àqueles indivíduos que a própria sociedade procurava invisibilizar ou até mesmo excluir.

Brandão chama atenção, também, para a força política dessa massa religiosa, afirmando que igrejas, terreiros e, sobretudo, os próprios fiéis são os que decidem as eleições políticas.

No prefácio de *Os homens de Deus- um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, de Alba Zaluar (1983), o pesquisador chama atenção para o fato de ele e seus colegas da antropologia estarem redescobrimo e despertando o interesse por um tema clássico e tão relevante quanto a religião. Tal como expõe na seguinte passagem:

Nem que seja pela porta dos fundos, a sociologia e a antropologia redescobrem aqui e ali a dimensão religiosa da vida social. Basta recontar o número e avaliar a qualidade das teses, livros e artigos recentes sobre o assunto. (BRANDÃO *in* ZALUAR, 1983, [p. 6])

Carmen Cinira de Macedo ingressou no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da USP em 1971 e, no mesmo ano, foi contratada pela PUC-SP, tornando-se, simultaneamente,

aluna e professora, e passando a atuar, assim, em duas importantes universidades brasileiras ao mesmo tempo. A autora realizou seu mestrado e seu doutorado na USP, contando com a orientação da professora Eunice Ribeiro Durham. Seu principal objeto de estudos foram as classes populares brasileiras tomadas sob diversos aspectos, inclusive, o cultural.

Pode-se dizer que, ao longo da década de 1970, a pesquisadora acompanhou o movimento das ciências sociais e privilegiou os estudos sobre os movimentos sociais, que se apresentavam fortemente amparados pela esquerda católica e sua Teologia da Libertação (RUBIM, 1996).

Em seu doutorado, Macedo investigou ‘o povo das comunidades eclesiais de base’ e defendeu sua tese com o título *Nós, a Comunidade: o estudo de uma CEB na periferia de São Paulo* (1985). No ano seguinte, o trabalho foi revisado e publicado pela editora Brasiliense, com o título, *Tempo de Gênese: o povo das Comunidades Eclesiais de Base* (1986). Segundo as palavras da autora, seu interesse investigativo nessa obra era:

[...] lidar com a questão da estruturação simbólica da realidade social nas classes populares, tendo destacado como objeto particular de estudo a população de um bairro de periferia de São Paulo e o movimento de CEB nele organizado. Moveu-me o interesse básico por compreender o modo pelo qual os agentes sociais constroem sua visão de mundo, as categorias que utilizam nessa empreitada e os lugares em que se localizam nesse mundo construído, permitindo-lhes desenvolver sua prática social. A pretensão é lidar com duas temáticas: a dos movimentos sociais urbanos e a do universo cultural em transformação. (MACEDO, 1986, p. 17)

Já a dinâmica do ‘sagrado’ e do ‘profano’ presente na festa brasileira foi um tema trabalhado por vários autores da geração de Brandão. Entre esses pesquisadores destaco as contribuições de Isidoro Alves (1980), autor que chamou atenção para o aspecto da interligação entre ‘mito’ e ‘rito’, a partir de estudos realizados em sua incursão de campo na festa religiosa mais famosa do estado do Pará, o Círio de Nazaré. Nessa etnografia, o antropólogo expõe que ambas as dimensões da religião conviviam de forma a complementar-se no âmbito daquela festa ritual. Segundo sua concepção, a natureza ambivalente em que tais opostos se neutralizam permeia os momentos relativos ao evento festivo.

Isidoro Alves (idem) defende que não há como se pensar a festa sem incluí-la no amplo campo das teorias antropológicas do ritual, pois, segundo ele, as festas pontuam aspectos da vida cotidiana. Em seu livro *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*, de 1980, traz a ideia da festa tida como um ritual. Para o autor, a festa corresponde ao momento em que a dimensão do extraordinário, já prevista, entra em cena. Segundo sua perspectiva, ela

configura-se como uma manifestação simbólica propícia à interpretação por parte do pesquisador. Em suas palavras:

Os rituais são ao mesmo tempo sequências estruturadas e estruturantes, no duplo sentido em que expressam “a ordem das coisas” e implicam na percepção de que o mundo e as coisas têm uma ordem e assim deve ser entendido. (p. 23)

Outra importante antropóloga que se destacou nesse cenário foi Maria Isaura Pereira de Queiroz. A autora, reconhecidamente, lançou mão do recurso da investigação empírica e, conseqüentemente, da criatividade e do improvisado que o campo exige. Seu importante trabalho *Messianismos no Brasil e no mundo* (1965) é considerado até hoje relevante e influente referência entre os pesquisadores que abordam o tema.

Outro trabalho de sua autoria, intitulado *Identidade cultural, identidade nacional no Brasil* (1989), pode ser considerado como “[...] um divisor de águas entre os estudos eventuais e subsidiários sobre o catolicismo e sua constituição como objeto de pesquisa em si.” (STEIL; HERRERA, 2010, p. 367)

Nesse estudo, a pesquisadora promove uma retomada histórica ao abordar as manifestações literárias, considerando as tradições africanas e os movimentos messiânicos religiosos. Assim, coloca que os primeiros trabalhos sobre o campo religioso brasileiro datavam de um período que se estende de meados de 1870 a 1920 e que eles atribuíam ao sincretismo a responsabilidade pelo atraso econômico e social do Brasil. A esse respeito, destaca que, na concepção do médico baiano Nina Rodrigues, “Todo o desajustamento sócio-econômico se explicaria pela heterogeneidade biológica e cultural do país.” (QUEIROZ, 1989, p. 30) Salienta ainda que os autores Silvio Romero e Euclides da Cunha compartilhavam quase os mesmos termos dessa perspectiva, apenas com algumas mínimas variações.

A autora trouxe uma contundente iniciativa de teorização acerca da identidade cultural brasileira e trabalhou a noção de brasilidade difundida no País, sem se furtar em tocar em temas polêmicos como o racismo, por exemplo. Queiroz (idem) defende que a discussão em torno da noção de racismo já se fazia presente entre esses autores precedentes e que ela assumia, nessa conjuntura, os termos de uma “negação da existência de características especificamente brasileiras e até mesmo da possibilidade de sua formação um dia.” (p. 31)

A pesquisadora examinou as origens da religião umbanda no Brasil, tratou de temas como o ‘pecado’ e distinguiu convergências e divergências entre as principais religiões brasileiras atuantes naquele período, tais como o candomblé, o catolicismo, a umbanda e o

kardecismo.

Para Queiroz (idem), a nova teoria explicativa da Sociedade Nacional que se erigia naquele contexto contrastava diretamente com as contribuições de dois grupos distintos, a saber, os intelectuais e os praticantes das religiões de matriz africana, para os quais as teorias da identidade nacional se contrapunham à abordagem filosófica e religiosa da sociedade brasileira.

Em seguida, a pesquisadora aponta e destaca as contribuições dos intelectuais da Semana de Arte Moderna em 1922, como Mário de Andrade e Oswald de Andrade, para a construção da ideia de brasilidade, afirmando que os dois teriam antecipado elaborações e posições a que chegariam os cientistas sociais somente quarenta ou sessenta anos mais tarde. À vista disso, coloca que Mário de Andrade se lançou nessa prerrogativa de reflexão acerca da identidade nacional a partir de sua célebre obra, *Macunaíma*, publicada em 1928, cujo personagem principal reuniria em si características provenientes dos povos constituintes da nação, envolvendo, simultaneamente, “as qualidades africanas, aborígenes, européias, todas semelhantes em valor” (idem, p. 34) Segundo a pesquisadora, o autor de *Macunaíma*

Demonstra que a originalidade e a riqueza da cultura brasileira provém justamente da multiplicidade de suas raízes. A mistura profunda de elementos heterogêneos, em lugar de nociva e perigosa, por ele é vista como um fator importante para que o patrimônio cultural atinja elevado grau de excelência. (idem, ibidem)

Segundo a autora, o poeta Oswald de Andrade, com sua teoria da ‘antropofagia’, buscava explicar a dinâmica de fusão de elementos culturais díspares em nossa sociedade, atribuindo, conforme suas palavras, “originalidade e beleza à nova cultura resultante” (idem, ibidem).

Na mesma obra, Queiroz (idem) defendeu que teoria e religião surgiram ao mesmo tempo e em torno do mesmo núcleo cultural, indicando que

A existência da heterogeneidade cultural em todas as camadas sociais era assim reafirmada, exprimia-se conscientemente através das teorias de cientistas sociais e de intelectuais, porém também se expressava inconscientemente nas doutrinas religiosas da umbanda. Um novo culto afro-brasileiro, uma nova teoria a respeito da civilização brasileira, nasciam ao mesmo tempo e na mesma região do país, mas em dois níveis socioeconômicos muito diversos, apontavam na mesma direção cultural como algo muito valioso que dava personalidade ao seu país no concerto das nações. Nesse sentido, a identidade nacional se origina e se expressa pela identidade cultural. (p. 44)

A autora problematizava a diferenciação da apreensão da categoria ‘identidade nacional’

entre europeus e brasileiros, se dedicando a captar “as transformações sutis a que são submetidos os conceitos” (idem, p. 45) e apresentando como se deu a discussão a esse respeito no País. Assim a autora descreve o que procurou evidenciar:

A apreciação do contexto histórico específico em que foi forjado o conceito, e o significado particular que devido a isso adquiriu, comparando-o em seguida com o que ocorre em outra sociedade e o significado peculiar que adquiriu na nova realidade (idem, *ibidem*)

Nesse contexto, autores como Roberto da Matta (1978, 1997) apropriam-se das manifestações festivas da cultura religiosa popular e situam-nas dentro do arcabouço teórico da antropologia, cujas observações de campo de ordem empírica permitiriam pensar acerca da vida social brasileira. A partir desse momento, a religiosidade popular vai deixando de ocupar posição periférica nos estudos antropológicos brasileiros e passando a ser considerada como um objeto de estudos altamente relevante.

Aciono o pesquisador Rubem César Fernandes (1982) nessa discussão, a partir de uma revisita a seu livro *Os cavaleiros de Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. Na obra, o autor promove uma análise antropológica acerca da romaria realizada em direção ao Santuário de Bom Jesus de Pirapora, localizado no interior do estado de São Paulo, em que aplicou a técnica da observação participante, mediante a realização de visitas a campo, nas quais acompanhou grupos de romeiros e participou de suas festas e demais rituais religiosos.

Tal como outros pesquisadores de sua geração, o autor privilegiou a abordagem de povos desfavorecidos economicamente, tal como expõe: “A maioria é decididamente “pobre”.” (FERNANDES, 1982, p. 17)

O pesquisador discute, nessa obra, a corrente apropriação ritual do cavalo nessa festividade por parte dos romeiros e descreve como se davam os preparativos para a festa e suas diferentes etapas e ritos, como o momento da reza do terço, em que apresenta e destaca a figura do ‘rezador’. Ressalta o gênero predominante nessa celebração: “Esta é uma romaria masculina” (idem, p. 29). Reflete ainda sobre a lógica das brincadeiras e remete a sua relação com a figura do cavaleiro, defendendo que elas põem frente a frente pessoas que geralmente vivem em mundos separados. Comenta também sobre os conflitos presentes nas relações estabelecidas entre padres e romeiros e afirma que se organizam a partir de uma “oposição complementar”.

Na primeira parte do livro, o autor explica como se dá o funcionamento das romarias e articula algumas linhas mestras para o entendimento do catolicismo naquele contexto. Nesse

ínterim, temas que se apresentam a partir de pares de oposição analíticos, tais como ‘magia e religião’, ‘ortodoxia e heresia’, ‘missa e festa’ e ‘sagrado e profano’, são investigados, ao passo que são utilizados, igualmente, enquanto categorias de interpretação e exame da realidade social pertinente ao grupos analisados. Acredito que, agindo assim, o autor procura retomar um modelo de abordagem folclórica largamente adotado por pesquisadores em décadas anteriores, porém lhe conferindo uma nova formulação.

Na concepção do autor, o embate entre ‘magia e religião’ pertence ao campo das disputas “ideo-teológicas”, nas quais se acredita que os leigos invertem, com suas práticas autônomas, a lógica da hierarquia devocional da igreja católica, gerando, assim, um campo de tensões, o qual, por sua vez, desencadeia uma disputa entre o que o autor denomina como ‘ortodoxia e heresia’. Para ele, esse contraste se manifesta na medida do entendimento por parte das hierarquias católicas de que a educação do clero se distingue terminantemente da espontaneidade dos leigos. Ou seja, a ortodoxia das práticas está associada às exigências de formação clerical e, nesse sentido, supõe-se que as práticas dos leigos se aproximam da superstição e da magia. Contudo, ele pondera essa visão e defende seu posicionamento,

Ora, assim como não vemos razão para separar a “religião” da “magia” no catolicismo, tampouco vemos como negar que o catolicismo neste e em outros países, neste e em outros séculos, tem sido a um tempo nacional e estrangeiro, leigo e clerical, popular e de elite, variando, contudo, a maneira de articular estas oposições. (idem, p. 65)

Defende, assim, que, “[...] ‘ortodoxia’ e ‘heresia’ são conceitos relativos que variam segundo conjunturas das tensões eclesásticas.” (idem, p. 66)

Outro contraste se faz presente nas reflexões do autor: a ideia de festa e de missa. Conforme coloca,

Esta luta ocorre no Brasil a cada dia de Santo, o que vale dizer diariamente. Está documentada em muitos estudos empíricos, entre os quais se destacam os livros do antropólogo Carlos Brandão. Andando por Goiás, São Paulo e Minas Gerais, Brandão tem produzido muitos exemplos e análises de duplo processo mencionado acima: a combinação de elementos profanos e religiosos no catolicismo popular, e a marginalização dos seus agentes pela pressão do desenvolvimento capitalista, do turismo e das reformas da igreja. (idem, p. 73)

Já na segunda parte da obra, o pesquisador se dedica a apresentar as nuances do catolicismo popular desenvolvido em Pirapora do Bom Jesus (SP), arrolando uma descrição minuciosa acerca da romaria. Assim, discorre sobre como se estabelece a relação entre

“comércio e religião” (idem, p. 87), bem como comenta a tensão travada entre crentes e católicos. Também reflete acerca do “problema da legitimidade” (idem, p. 112). Menciona ainda a questão do racismo, percebido em campo de observação analítica a partir das falas dos sujeitos investigados. A esse respeito, constatou que “O estigma da cor envolve as tradições africanas com uma carga negativa, e particularmente as suas religiões.” (idem, p. 122) Nessa lógica, o autor diferencia entre seus interlocutores uma associação positiva à imagem do católico e uma visão pejorativa ligada às religiões de matriz africana.

Segundo Rubem César Fernandes, não é necessariamente a sociedade brasileira que se fragmenta, mas sim as várias imagens construídas pelo senso comum acerca dela. Outrossim, defende que “Há zonas de contato e interpenetração.” (idem, p. 135)

Partindo dessa perspectiva, o autor procura conceituar o que seja a ‘religião popular’ dos brasileiros, afirmando que, “[...] ‘religião popular’ é um conceito. Seria possível datar o momento em que começou a ser utilizado, localizar os contextos, traçar a sua difusão, distinguir significados, identificar funções.” (idem, p. 137)

E defende: “Seria erro supor que a divisão de classes separa as religiões de maneira estanque, como se não contivessem vínculos verticais que promovem uma comunidade entre classes.” (idem, p. 137 e 138) Isso porque “[...] as práticas religiosas não se isolam em círculos de classe homogêneos.” (idem, p.138)

E por fim, o autor se pergunta qual é o sentido das divergências entre as diferentes religiões populares no Brasil. E para responder a essa indagação, conclui sua análise trazendo à tona a questão política que acredita perpassar todas essas dimensões apresentadas em sua discussão.

Associado a esses pesquisadores nacionais, destaca-se a presença expressiva de Peter Fry, embora não tenha se pós-graduado no Brasil. Nascido e criado na Inglaterra, o pesquisador chegou ao País na década de 1970 e desempenhou importante papel no processo de fundação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Unicamp, onde lecionou até 1983. Ainda que o autor não tenha abordado a questão do catolicismo, trouxe as contribuições presentes em seu livro intitulado *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira* (1982), em que busca apresentar um estudo que se passa em contexto urbano e reflete acerca da diligência de campo do antropólogo. Desse modo, o autor reflete acerca da relação entre o pesquisador e seus informantes da pesquisa, afirmando que

Em alguns casos, essas relações foram de amor, em outros de ódio. Alguns se sentiram adotados, outros apenas tolerados. Mas todos sentem a necessidade

de declarar o estado de sua paixão perante seu trabalho. Digo paixão, porque na retórica do antropólogo ela é muitas vezes a mais forte justificativa para o trabalho, e abrange tanto paixões políticas quanto intelectuais, frequentemente ambas, e outras mais (FRY, 1982, p. 11)

Segundo o autor, a antropologia orienta-se para a captação do significado, seja de um objeto, de um comportamento, de um ritual, de um mito, inserido em um contexto específico. E pondera que tal processo está sujeito à própria subjetividade do pesquisador. Em suas palavras,

É claro que o significado da realidade que o antropólogo enfrenta vai depender da sua percepção das coisas que vai definir o que é “interessante”, o que é “importante” e o que é “problemático” e é essa mesma percepção que vai definir os rumos da interpretação. (idem, p. 11)

Com relação aos estudos sobre o campo religioso nacional, o pesquisador privilegiou análises acerca das religiões de matriz africana e nessa obra, especificamente, buscou estabelecer uma comparação entre a umbanda, o candomblé e o pentecostalismo.

O autor, igualmente, priorizou a abordagem acerca de povos marginalizados pelo sistema capitalista de produção. Tal como expõe,

Ora, num Brasil em forte ditadura e um povo cada vez mais pauperizado pela política econômica do governo, me parecia razoável pensar que uma religião eminentemente popular [...], relativamente invisível aos olhos do poder, pudesse ter importância política (idem, p. 13)

Em detrimento das conclusões alcançadas pelos antropólogos pesquisadores do catolicismo, ao debruçar-se sobre a umbanda, Peter Fry chegou a conclusões diversas. Percebeu que, ao contrário do catolicismo, a umbanda resultava em uma forma de resistência à cultura dominante, mas uma forma de sacralização da cultura brasileira representada a partir da figura do ‘malandro’ e da legitimidade do aspecto da ‘sacanagem’ e do ‘favor’.

O título do livro remete ao movimento de investigação de campo realizado pelo pesquisador, em que ele conseguiu burlar a dimensão do “para inglês ver”¹³⁰ e acessou espaços e circunstâncias que, tal como diz, preferia não ter visto. Ou seja, Fry deparou-se com os bastidores da espetacularização do rito e não gostou do que presenciou, tal como colocou: “Em

¹³⁰ Segundo Peter Fry, “Embora a expressão “para inglês ver” seja mais comumente usada em situações de hierarquia, ela é apropriada a quaisquer situações em que se quer “manter a fachada” perante o “outro”, que poderia reagir hostilmente se soubesse da verdade. A idéia básica é que as regras podem ser burladas na medida em que o “outro” não perceba.” (FRY: 1982, p. 17)

vez de um povo unido contra o que considerava os seus opressores, vi um povo jogando o mesmo jogo desses opressores.” (idem, p. 14) E, nesse sentido, pondera que a ditadura não se erigiu em um vácuo, mas encontrou raízes bem consolidadas que permitiram que ela crescesse e se espalhasse.

Sua pesquisa centrou atenção na religião popular praticada em um grande centro urbano, a cidade de São Paulo, e nesse contexto comparou o crescimento da umbanda e do pentecostalismo que aconteciam paralelamente.

Já Sérgio Ferretti desponta nesse cenário intelectual brasileiro como representante do estado do Maranhão. O autor contribuiu largamente para os estudos sobre as religiões de matriz africana e suas expressões culturais, tais como o tambor de mina, a Casa das Minas e o tambor de crioula, refletindo, a partir delas, acerca de questões como o sincretismo e a cultura popular. O autor abordou temas como a preservação do folclore e o combate à intolerância religiosa.

Ainda que ele não tenha se engajado nas políticas sindicais e nos movimentos sociais, tal como seus colegas da mesma geração, suas investigações buscavam refletir suas preocupações políticas no âmbito político e social ao escolher como interlocutores para as suas pesquisas os pobres, os negros e os praticantes de religiões afro-brasileiras. Isto é, ele privilegiou segmentos sociais caracterizados pelo preconceito social que sofriam.

No decorrer deste tópico, procurei desenvolver uma breve revisão acerca da obra de autores pioneiros nas pesquisas sobre religião na pós-graduação em antropologia no Brasil. Com o intuito de retomar o processo de criação e consolidação da abordagem científica do fenômeno religioso, fez-se mister estabelecer sua direta relação com os aspectos culturais das representações sociais.

Acredito que recorrer aos estudos antropológicos dos primeiros autores que se preocuparam com o tema da religião sem ser pelo viés estritamente teológico e destinar a atenção para sua trajetória científica permite pensar em possíveis pontes de intercâmbios teórico-metodológicos entre os campos da antropologia e da ciência da religião.

Pressuponho que entender os processos envolvidos no desenvolvimento do interesse interpretativo e empírico da antropologia pelo fenômeno religioso vivenciados pela geração pioneira fornece pistas e caminhos que podem ser percorridos pelos cientistas da religião, à medida que eles podem compartilhar os temas e os métodos de pesquisa, adaptando-os ou associando-os a sua abordagem analítica, tal como é o caso da proposta do trabalho de campo

de observação participante¹³¹.

Ao incorporar as manifestações espontâneas da cultura popular no rol de interesse científico da antropologia, a noção de folclore se enfraqueceu e, por outro lado, a ideia de cultura popular se fortaleceu e se difundiu. As expressões religiosas deixaram de ser concebidas como aspectos desinteressantes sob o ponto de vista analítico positivista, que visava exaltar uma imagem secularista acerca do Brasil, ao passo que os pesquisadores centraram sua atenção, especialmente no catolicismo, em sua expressiva popularidade. Isto é, tratava-se da religião majoritária dos brasileiros e cujo alcance nas dinâmicas socioculturais nacionais confundia-se com a própria identidade do povo brasileiro. A religião católica se configurava, assim, como um sistema simbólico produtor de sentidos refletidos nas cosmovisões dos indivíduos. Por conseguinte, cultura e religiosidade popular se imiscuíam na realidade cotidiana desses sujeitos.

O projeto desenvolvimentista ao qual Brandão e seus pares estavam inicialmente vinculados pode ser interpretado como um esforço conjunto de superação da condição de opressão dos povos subalternos, que resultaria, em última instância, na eminência de transformações refletidas no entendimento acerca da identidade nacional, a qual, por sua vez, aparecia imprescindivelmente associada à participação popular no cenário político das tomadas de decisão democráticas. Daí a crítica que tais intelectuais dirigiram à apropriação dos folcloristas acerca da noção de cultura popular, pois esses a encaravam de maneira distanciada e reificada, sem preocupar-se em propor quaisquer mudanças ou atuações práticas e participativas.

No Brasil, a atuação dos folcloristas foi pouco a pouco perdendo espaço e seu respectivo objeto de estudos, a cultura popular, passou, então, a ser mais frequentemente apropriado pela abordagem da ciência antropológica, que logo após aprofundar-se na análise das sociedades indígenas, passou a progressivamente se interessar por assuntos ligados à realidade das sociedades rurais e urbanas, relativas a povos excluídos dos processos democráticos.

Inicialmente, importava a Brandão e seus pares não só observar, registrar e analisar as manifestações culturais e religiosas de uma determinada parcela subalterna da sociedade brasileira, mas atuar junto a ela, num projeto de educação popular capaz de valorizá-las. Nesse caso, através dos cursos de alfabetização de adultos ministrados por intermédio do MEB, o pesquisador podia trabalhar a oralidade daquela gente, partindo de seus universos vocabulares, no qual eles sinalizavam seu horizonte de significação sociocultural mediante a utilização de

¹³¹ A proposta de adaptação da técnica do trabalho de campo para a abordagem metodológica da ciência da religião será discutida mais detalhadamente no último capítulo da tese.

suas próprias palavras e demais categorias de interpretação do mundo.

De modo que todo esse esforço em compreender os sentidos expressos nas falas de camponeses católicos passava a servir como relevante objeto de estudos para os antropólogos e, em especial, para Brandão. A tradição oral passou a ser considerada como o elemento chave para a construção de uma análise interpretativa. Os relatos dos interlocutores constituíam-se, sem dúvida, uma grande e importante fonte de pesquisa, e é nesse sentido que novos métodos para o tratamento dessa fonte foram desenvolvidos, associando a prática militante educadora com os pressupostos de uma antropologia cultural.

Era o tempo do despontar das pedagogias libertárias propostas por Paulo Freire e implementadas por Brandão e seus pares em campo prático de participação na região do Nordeste brasileiro. Naquele contexto, a cultura e a educação popular passaram a ser reclamadas como um direito fundamental e a serem encaradas como um processo simultaneamente político e institucional, que incidia diretamente na implementação de estratégias para seu fomento.

Tal como Brandão, outros intelectuais emergiram na mesma onda de mobilização popular que floresceu com os movimentos de cultura e educação populares. Assim, convém lançar um olhar acerca do papel desempenhado pelo próprio pesquisador enquanto intelectual crítico da cultura e das manifestações religiosas populares.

Perceberam-se muitas confluências entre as abordagens desses pesquisadores da primeira geração institucionalizada de antropólogos atuantes no Brasil, com a opção pelo tratamento dos povos marginalizados pelo sistema capitalista de produção, tal como nas obras de Brandão, Rubem César Fernandes e outros. Tanto Brandão quanto Fernandes desenvolveram suas pesquisas sob o viés interpretativo e optaram por tomar o catolicismo popular como objeto de análise de suas pesquisas, pois importava para ambos os autores conhecer o universo das crenças e práticas populares de um catolicismo caracterizado pela devoção aos santos e por pertencer a uma parcela da população considerada oprimida e subalterna.

A abordagem das manifestações autônomas e espontâneas do catolicismo popular, o interesse pelas festas e pela dança aparecem na obra *Os sacerdotes de viola*, de Carlos Brandão, e *A taieira de Sergipe*, de Beatriz Gois Dantas, haja vista que ambos os autores trabalharam a questão da relação entre dança e promessa em rituais católicos populares. Brandão trouxe uma análise acerca da festa de São Gonçalo na cidade de Atibaia (SP), na qual, igualmente, refletiu sobre a ideia de “promessa”, que afirmava estar amplamente presente entre os devotos do santo. Para o autor, a noção de ‘dádiva’, oriunda da concepção de Marcel Mauss, poderia ser associada à relação de troca existente entre o fiel e o santo de sua devoção, sobretudo durante a dança

vivenciada na festividade. Segundo expõe o autor, ao dançar para o santo, o fiel se via agraciado pela ocorrência de dádivas divinas.

A reflexão epistemológica associada à prática empírica de pesquisa rompeu com a visão positivista, configurando abordagens teórico-metodológicas pautadas pela busca do entendimento sincero acerca da relação estabelecida entre o Outro e sua fé. Nesse contexto, o catolicismo popular alcançava importante papel na sociedade brasileira, pautando uma cosmovisão pertinente à identidade nacional.

A cultura e a religião passaram a figurar com centralidade nas análises desses antropólogos, e o catolicismo santoral passou a aparecer identificado como forte traço identitário brasileiro. A partir do momento em que as expressões populares da cultura passaram a ser examinadas, legitimadas e valorizadas pelo olhar antropológico, o fenômeno religioso enquanto categoria científica passou, nessa medida, a ser encarado como um sistema simbólico produtor de sentidos, interessante sob o ponto de vista da antropologia brasileira.

Essa antropologia da religião que se esboçava através de recortes investigativos e de técnicas metodológicas específicas preocupava-se em abordar as culturas e as religiosidades populares a partir do contexto histórico dos dilemas sociais, que afetavam diretamente o mundo cotidiano de seus interlocutores de pesquisa. E junto a eles, se propunham procurar identificar os principais entraves, no que diz respeito à emancipação de suas consciências das amarras hegemonicamente introjetadas pelo sistema capitalista.

4 A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E O UNIVERSO DA RELIGIÃO

[...] a aventura mais incrível que podemos viver ao longo de nossas vidas: o encontro com a Pessoa de um Outro. Com um alguém como Você. Como Eu. Como Nós (BRANDÃO, 2019a, p. 15)

A questão que nesse ponto da discussão proponho levantar diz respeito à apreensão do entendimento acerca da dimensão do Outro¹³² pelos pressupostos teórico-metodológicos da observação participante e, especificamente, pelo olhar analítico de Carlos Rodrigues Brandão. Cabe frisar que parto, assim, da proposição de uma problematização acerca da definição do Outro pela diligência da pesquisa empírica, notadamente a partir de seu empenho direcionado a compreender as representações simbólicas vinculadas à religião. Acredito que tal discussão abrirá precedente para que essa mesma discussão possa ocorrer dentro do campo epistemológico da ciência da religião, uma vez que a apropriação investigativa e a interpretação acerca da religiosidade do Outro a partir de suas próprias ações socioculturais e representações simbólicas configura-se, enquanto objeto de estudos, de evidente relevância científica.

Dito isto, proponho as seguintes indagações, que acredito perpassarem qualquer pesquisa de campo empírica: Quem é o Outro a quem procuro examinar? Qual singular relação estabelecemos Nós, pesquisadores, com o Outro, tomado enquanto objeto de estudo? Quem é esse Outro, que desde os primórdios da humanidade gera curiosidade, afeição e desconforto? Quem é esse Outro, que apresenta uma forma peculiar de ver o mundo e de conceber sua própria realidade? Quem é esse Outro, que apresenta costumes, hábitos e valores diversos dos meus? Como sua subjetividade atua na construção de suas objetividades refletidas em suas cosmovisões e representações da realidade?

4.1 OS DEUSES DO OUTRO: A ABERTURA À ALTERIDADE E AO OLHAR DO OUTRO

Todos os dias e na vida de sempre, a religião em-nós é uma teia de pequenas lembranças, de alguns nomes dados ao deus ou aos deuses em que cremos, aos seus santos e anjos, aos nossos mortos, a outras pessoas, a alguns lugares por onde passamos um dia, ou onde vivemos agora, a alguns gestos que nos acostumamos a repetir, porque cremos na eficácia deles também, às nossas sombras e instantes de

¹³² Numa definição do Outro, Brandão postula que “O Outro é quem eu não sou. Mesmo quando muito próximo, presente e igualado a Mim, o diferente é o Outro. E o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade.” (BRANDÃO, 2019a, p. 41)

luzes, aos nossos sonhos, desesperos e sentimentos. Algumas palavras que pronunciamos para agradecer ou suplicar, para dar graças ou clamar em algum deserto dentro de nós, para estabelecer proximidades e diferenças, para nos ajudar a saber um pouco mais a fundo quem somos nós e quem é este misterioso “outro”, seja ele Jesus Cristo, o anjo Gabriel, Oxossi, Gandhi, Chico Mendes ou a mulher do vizinho da esquina. (BRANDÃO, 1993, p. 117)

A antropologia ficou conhecida como a ciência direcionada a observar, descrever, interpretar, compreender, traduzir e explicar o Outro em suas amplas dimensões. Desde os primeiros viajantes e desbravadores dedicados a explorar as novas culturas além-mar, esse conhecimento vem se firmando. A partir dos anos 1960, quando ocorre uma virada epistemológica na antropologia brasileira e ela se volta à análise das sociedades urbanas e rurais, tudo muda de figura, pois esse conhecimento passa a se pautar pela experiência empírica do pesquisador. A antiga abordagem dos folcloristas é paulatinamente substituída pela noção de cultura popular. E é nesse ponto que me debruço, através das contribuições teórico-metodológicas de Brandão. É quando o pesquisador migra seu olhar para as culturas populares que essa apropriação acerca da persona de um Outro, objeto de estudos da antropologia, se insinua com mais veemência.

Partindo dessa perspectiva, busco apreender os principais pressupostos analíticos oferecidos pela técnica da observação participante desenvolvida em sua obra. Almejo, dessa maneira, examinar como o autor concebe o método do trabalho de campo etnográfico, no qual a apreensão dessa estratégia se constitui como o mote primordial da análise.

A ideia de tomar o Outro a partir do olhar desse mesmo Outro surge na antropologia com as contribuições analíticas de Malinowski (1976), no início do século XX. Tal princípio orientador do olhar do investigador tornou-se fundamental para a abordagem antropológica e foi adotado por uma ampla gama de pesquisadores que o sucederam.

Dessa forma, ao admitir as categorias de interpretação da realidade acolhidas e compartilhadas pelo Outro, seja ele um exótico habitante de uma ilha trobriandesa do Pacífico, como foi o caso dos estudos de Malinowski, ou um trabalhador rural devoto de São Benedito do interior de Goiás, tal como aparece nas pesquisas de Brandão, elas, simultaneamente, despontam como ponto de partida e como instância última para a produção do conhecimento antropológico. A preocupação com o entendimento da dimensão simbólica revelada pelo Outro em contexto de expressão de sua religiosidade fez com que os antropólogos desenvolvessem um tipo peculiar de estranhamento diante dos eventos observados.

Para tentar responder a essas questões referentes ao Outro levantadas por mim no início deste capítulo, devo partir de uma atitude que se elabora numa dupla mão, pois ora parte-se para a identificação de semelhanças e aproximações, ora parte-se para a identificação de diferenças e distanciamentos entre o mundo do pesquisador e o mundo do pesquisado. Os antropólogos acionam, assim, tanto o aspecto da familiaridade quanto o do estranhamento para efetivar esse tipo de julgamento acerca das representações da realidade pertinente ao Outro.

Contudo, não é apenas o olhar do Outro que é considerado preponderante na pesquisa, haja vista que a subjetividade do próprio investigador também entra em cena durante os processos de investigação e é em medida equivalente considerada pertinente para a composição dos estudos. Tal como coloca Rubim (1999),

A valorização/resgate da subjetividade do pesquisador é um momento fundamental na busca da objetivação nas ciências sociais, porque o que é peculiar na relação do conhecimento social é que o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível são vicissitudes que se transformam mutuamente. A relação sujeito-objeto nas ciências sociais é, antes de tudo, uma relação humana e, portanto, uma relação de troca e transformação. (p. 12 e 13)

A metodologia da observação participante prevê uma descrição densa e minuciosa¹³³, seguida de uma análise rigorosa que - como em qualquer outra pesquisa da área das ciências humanas ou até mesmo das exatas e biomédicas - tem na própria escolha do tema, do objeto, da bibliografia utilizada como apoio, das categorias de interpretação selecionadas e dos termos articulados na análise, um espectro de traços irrefutáveis da presença e da personalidade do pesquisador que procedeu à investigação em questão.

Portanto, o pesquisador não deixa de impor-se perante seu objeto, conferindo a ele seu tom analítico e definindo os termos gerais dos enfoques empregados. Nesse sentido, o principal cuidado a ser tomado pelo pesquisador é que, ao invés de atender às demandas explicitadas pelo campo, ele acabe por querer provar ou induzir nesse campo a confirmação da literatura prévia à qual recorreu e, assim, perca a oportunidade de captar as idiosincrasias que se apresentam na espontaneidade do campo real que está tendo a oportunidade ímpar de observar por si próprio. Quanto a esse ponto, Laplantine (2003) afirmou: “[...] o etnógrafo é aquele que deve ser capaz de viver nele mesmo a tendência principal da cultura que estuda.” (p. 121)

O foco do pesquisador está voltado para a dimensão do indivíduo e do grupo social. Trata-se da proposição de adoção de um micro olhar, o mais detalhado possível, que seja capaz

¹³³ Tal como nos termos propostos por Geertz (2008).

de observar, interpretar, descrever e analisar o que os sujeitos observados fazem no contexto de suas vidas ordinárias e em momentos excepcionais como nas festas e rituais religiosos, bem como de que maneira eles enunciam aquilo que fazem a partir de suas próprias categorias de interpretação e representação. Ou seja, paralelamente à observação e ao exame do pesquisador sobre o que os membros de um determinado grupo social pesquisado fazem, cabe aplicar entrevistas semiestruturadas e organizadas conforme um desencadear de perguntas abertas, já previamente elaboradas, porém sujeitas a adaptação. É importante a disposição do pesquisador de estabelecer um diálogo franco e desembaraçado, valendo-se do que esses indivíduos têm a dizer acerca deles mesmos, em seus próprios termos de compreensão e explicação, os quais são admitidos como objetos de estudos para a composição das análises.

Abrir-se para o olhar do Outro implica elaborar os fundamentos dessa pessoa do Outro diante de mim. Nesse sentido, é imprescindível que se procure praticar a tolerância, que se permita o confrontar da alteridade isento de juízos de valor previamente estabelecidos, passíveis de levar o pesquisador a fechar-se ou a adotar uma atitude hostil frente ao que se apresenta como diferente. A diligência antropológica por excelência de admitir o Outro a partir de sua história, de seu contexto socioeconômico e cultural, de suas crenças e representações de mundo, levando em consideração as dificuldades e problemas que enfrentou, bem como as alegrias e realizações que experienciou, é trazer um olhar humano, acolhedor, capaz de lidar com o estranhamento, sem que ele seja considerado de antemão uma ameaça. Isso porque, conforme indicam as palavras de Brandão (2019a), “[...] o Outro passa de um alguém “não visto”, “entrevisto”, “hostil”, “aceito com reservas”, a um alguém que eu reconheço e finalmente acolho.” (p. 53)

O esforço de olhar o Outro a partir de seu próprio olhar, isto é de sua cosmovisão e de suas próprias categorias de interpretação, corresponde a praticar uma postura respeitosa frente a sua pessoa, seu grupo social e a suas produções simbólicas, imagéticas, materiais e imateriais. É dar vazão para que a diferença possa interagir sem colisão, sem rupturas drásticas e definitivas. É estabelecer uma convivência inclusiva, harmônica e tolerante. É focar na riqueza da diversidade em detrimento dos entraves da desigualdade. E, quando se trata, especificamente, de um contexto religioso, essa postura de abertura à alteridade da experiência do Outro é salutar, haja vista que devemos refutar qualquer iniciativa intolerante ou proselitista. Nesse sentido, defendo que antropologia e ciência da religião têm muito a dialogar e muito a trocar, sobretudo no que diz respeito à postura de um pesquisador frente a seu objeto de estudos - o fenômeno religioso. Partindo dessa mesma linha de raciocínio, Malinowski (1976) já postulava que

Ao captar a visão essencial dos outros [...] estamos contribuindo para alargar a nossa própria visão. Não podemos chegar à sabedoria final socrática de conhecer-nos a nós mesmos se nunca deixarmos os estreitos limites dos costumes, crenças e preconceitos em que todo homem nasceu. [...] E mais: nunca a humanidade civilizada precisou dessa tolerância mais do que agora. (p. 374)

Com relação à abertura ao olhar do Outro, que cria um ‘Entre-Nós’ a partir dessa interação elementar humana de reciprocidade e compartilhamento dos mesmos espaços inscritos no aqui e agora da convivência relacional, Brandão (2021) postula a noção de que

[...] quando partilhamos o que somos e o que trazemos de vivido-sentido-e-pensado, estabelecemos relações com outros cujo ponto de partida deveria ser a diferença que nos qualifica, isenta da desigualdade que nos desqualifica. Somos únicos, diversos e diferentes e é a partir deste reconhecimento que podemos partilhar sensações e sensibilidades, símbolos, sentidos, significados, saberes e sociabilidades (aqui compreendidas como o partilhar um mundo e um poder agir para transformá-lo) em situações em que a partir do reconhecimento do outro em sua inteireza e em suas diferenças partilháveis para comigo. Estas situações devem ser chamadas de dialógicas. E o diálogo não é nelas um instrumento para a intercomunicação. É, ao contrário, o motivo essencial e a razão de ser de toda interação entre as pessoas. Ao criarmos entre EU e TU um NÓS e, em seu interior ativo, um ENTRE-NÓS, como o campo humano das relações pessoa-pessoa, nós nos relacionamos não para combater, convencer e converter, mas para aprendermos a mutuamente compreender e nos-compreendermos... a MIM, a TI, a NÓS. (p. 6)

Nesse sentido, se o Outro está comigo sob o sol e sobre a crosta terrestre, se ele é um alguém que compartilha comigo o mesmo mundo, as mesmas instituições de controle, as mesmas normas sociais, se vive na mesma cidade, se transita nas mesmas ruas, se frequenta os mesmos lugares, esse Outro não é um alheio completo. Ele é um ser que, como eu, é vivente e, igualmente, sente, se expressa, sofre, se alegra. Tal como defende Brandão (2019a), “[...] como uma Pessoa em sua humanidade, Ele é um Ser-para-Mim. Um alguém cuja simples presença o torna tão ou mais sagrado do que “a Pátria que eu amo”.” (p. 53)

A pesquisa participante alvitada pelo autor na maior parte das vezes se propõe executar uma inserção efetiva e afetiva no campo de observação da investigação científica, levando em consideração uma constelação de acontecimentos e de fenômenos socioculturais, os quais são empírica e participativamente compartilhados e vivenciados com os membros dos grupos pesquisados. Os fenômenos sociais e, por suposto, os fenômenos religiosos não são tratados pelo pesquisador com total afastamento e imparcialidade axiológica, uma vez que, na perspectiva do antropólogo, para se desvendar tais fenômenos com abrangência, profundidade

e proficuidade analítica, é preciso experimentá-los na prática, junto às pessoas e às comunidades estudadas, para, somente então, poder registrá-los, interpretá-los, relacioná-los e examiná-los à luz da abordagem científica extraída da antropologia cultural. Assim, tem-se que o pesquisador não pode se colocar como um observador distante e imparcial situado fora da situação que analisa, pois a imersão no campo de pesquisa constitui um fator fundamental para a construção da obra do autor e, durante esse processo, haverá uma constante observância com relação às regras metodológicas da antropologia, regras essas que, justamente, são peculiarmente aplicadas por ele e merecem ser ao menos minimamente discutidas aqui.

A antropologia se apresenta como uma ciência preocupada em conhecer o Outro, e esse Outro, para Brandão, não raro era oriundo das camadas menos favorecidas da sociedade. O autor tem como motivação analítica desvendar o universo daquele homem e daquela mulher de origem simples, de vida sofrida, e que, geralmente, não teve acesso às mesmas oportunidades que os possíveis leitores de suas obras - estudantes e professores universitários, em sua grande maioria. Esse Outro, muitas vezes, foi aquele cuja sorte não o agraciou com momentos exclusivamente fáceis, felizes e destituídos de sofrimento. Suas trajetórias, seus sonhos, seus silêncios, sua fé, nesse sentido, importam, e muito, para o atento olhar antropológico pautado pela perspectiva interpretativa e participante.

Não posso afirmar que os métodos antropológicos aplicados por Brandão em suas inúmeras pesquisas sejam necessariamente inovadores, haja vista que, desde a antropologia clássica, se percebe o constante recurso aos estudos de campo. No entanto, vale ressaltar que os antropólogos, sejam clássicos ou contemporâneos, necessitam da predisposição de aptidões inatas, que se referem ao emprego de certo carisma e capacidade de improviso para acessar espaços e situações que se desenrolam em um contexto de campo etnográfico. Defendo, nesse sentido, que existe um traço da personalidade de Brandão, manifesto, concomitantemente, como uma característica de sua postura profissional, que considero ser, justamente, essa abertura generosa ao olhar do Outro, seja quem for esse Outro. Acredito que Brandão congregue características salutares para a diligência do trabalho de campo da observação participante, pois ele também precisa ser simples para transitar entre gente simples, comer da sua comida e hospedar-se em sua casa. Ao mesmo tempo, deve ser erudito, para sentar-se frente a um reitor ou a um governador, embaixador, ou a outros professores e alunos universitários entre outros, para apresentar suas conclusões de pesquisa. Deduzo que é esse transitar entre os diferentes mundos que define o caráter intelectual do pesquisador, essa errância entre o real e o poético, entre o mítico e o científico, entre o trabalho coletivo e o individual, entre o improviso e o rigor da técnica.

Tomada em seu conjunto, a obra de Brandão, não obstante a diversidade de temas abordados, é toda atravessada pela perspectiva interpretativa, implicando, assim, uma forma peculiar de fazer antropologia, que começa com a própria escolha de seus temas e dos objetos de estudos acionados, bem como a escalação de seus interlocutores de pesquisa, majoritariamente oriundos de camadas populares da sociedade brasileira.

No decorrer de sua extensa e intensa trajetória acadêmica, que se inicia na década de 1960, com a graduação em psicologia, passa pela pós-graduação em antropologia social desenvolvida durante a década de 1970 e deságua em sua carreira docente, que perdura ativamente até os dias de hoje¹³⁴, delineia-se um fio tramado em redes de solidariedade e de expressões do ser, de vozes e de contextos ouvidos e percebidos por seu empenho de pesquisa. Pode-se dizer, dessa maneira, que Brandão, por meio de sua obra, elabora uma espécie de genealogia da antropologia da religião brasileira, voltada, sobretudo, aos estudos acerca das práticas rituais do catolicismo popular, no qual as festas e folguedos em homenagem a santos alcançam lugar de destaque.

Em suas investigações, a gente simples dos lugarejos remotos dos interiores do Brasil recebeu recorrente atenção, e suas memórias e significações socioculturais acerca do mundo e da realidade que os absorviam puderam ser ouvidas, transcritas, interpretadas e compartilhadas tanto com a comunidade leiga quanto com a científica. Nas pesquisas realizadas por Brandão, a partir de um trabalho de campo de observação participante, são examinadas e dimensionadas as construções simbólicas acerca do mundo e da realidade, num horizonte histórico e ontológico que parte do próprio sujeito como objeto de estudo.

Como resultado dessa periódica postura de esforçar-se para olhar o Outro com o olhar do Outro assumida desde suas primeiras incursões no terreno da antropologia, ou mesmo antes, através da sua própria postura pessoal de vida, um emaranhado de fontes - tais como: cartas, descrições de campo, textos, entrevistas, fotografias, poemas, artigos, livros etc. - lhe permitiu compor uma compreensão do Outro, largamente presente em sua obra.

4.1.1 O Outro e o fenômeno religioso

Nesta abordagem do fenômeno religioso, é preciso destacar que, na concepção de Brandão, os arranjos simbólicos assumem papel de relevo, pois ele acredita que contribuem

¹³⁴ Haja vista que, mesmo durante a pandemia ocasionada pela propagação da COVID-19, Brandão participou de inúmeras bancas e encontros virtuais.

para a fixação do entendimento que as pessoas e os grupos sociais realizam acerca deles mesmos. As explicações e as cosmovisões fornecidas e postuladas pelas diferentes religiões para seus respectivos fiéis são aprendidas no decorrer da vida e das trocas sociais ocorridas ao longo de sua jornada, para além de se configurarem como noções já fornecidas de antemão, antes mesmo do nascimento dos indivíduos introduzidos por uma família e/ou uma comunidade que já compartilha de um mesmo universo de representações e de significações simbólicas de caráter religioso.

Em outra acepção admitida pelo autor, a religião aparece vinculada à apreensão analítica de uma dimensão do ‘sagrado’, ou seja, a pesquisa pode envolver e trabalhar com a noção de que forças imanentes se revelam no mundo dos sujeitos investigados, explicando para eles inclusive a existência das coisas do universo, tais como o sol, a lua, as estrelas, as montanhas, as planícies, as fontes, os rios, o oceano, entre infinitas outras materializações da natureza e das criações da humanidade.

Encontra-se ainda outra apropriação da definição de religião em que ela aparece como uma representação da dimensão social construída paulatinamente pelos humanos no decorrer de suas ações triviais cotidianas. Dentro dessa perspectiva, as religiões são produtoras de agenciamentos socioculturais os mais diversos e imprevisíveis. Por isso, existiria na obra de Brandão uma ampla concorrência, no domínio dos estudos sobre religião, entre uma abordagem macroestrutural, pautada pelo exame das instituições sociais da religião e da sociedade, e uma abordagem microestrutural, localizada, voltada ao entendimento dos itinerários e narrativas de caráter pessoal de sujeitos situados num grupo social, acerca de experiências místicas e religiosas, detentoras de sentidos e significações relevantes sob o ponto de vista do empenho analítico antropológico.

Vale destacar que, especificamente numa análise acerca do campo religioso, o cuidado do pesquisador com seu objeto deve atender a prerrogativas particulares, pois as crenças, as celebrações e tudo o que envolve a fé de outrem podem articular significados identificados como de ordem mística e espiritual, que atuam, portanto, num compartimento distinto da realidade, pois trata-se da dimensão do ‘sagrado’, do sobrenatural, do “numinoso - mistério tremendo e fascinante”¹³⁵. Conseqüentemente, parte-se de um exame cuidadoso dos dados trabalhados, uma vez que a pesquisa sobre religião envolve subjetividades por ambos os lados, tanto da parte do investigador quanto da parte do sujeito investigado. E, ainda que a qualidade

¹³⁵ Tal como nos termos de Rudolf Otto em seu capítulo 4- “*Mysterium Tremendum* (Aspectos do Numinoso II)” (OTTO, 2007, p. 44-63).

transcendente do fenômeno religioso esteja fortemente presente na pesquisa, o caráter de rigor científico não é abandonado.

Desse modo, não importa ao pesquisador atestar a veracidade dos fenômenos perquiridos ou dos dados coletados através da observação e dos relatos obtidos com seus interlocutores, objetos de investigação. Em outras palavras, não cabe ao antropólogo julgar, por exemplo, se o santo realmente realizou o milagre, ou tampouco se a pessoa consegue mesmo estabelecer um diálogo íntimo com ele, pois essa dimensão de julgamento escapa a sua alçada, posto que ele de modo algum dispõe dos recursos necessários para realizar tal tipo de juízo. Só quem pode contar as nuances do contato com o 'sagrado' é seu interlocutor. Além de tudo, uma interpretação em termos místicos não poderia ser considerada estritamente científica, em função de não atender aos principais pressupostos e critérios exigidos pelas normas e regras científicas. Cabe ao pesquisador, portanto, apenas ater-se às interpretações surgidas dos relatos de seus interlocutores e, partindo de suas próprias categorias de interpretação, buscar relacioná-los e examiná-los em articulação com os subsídios teóricos. Desse modo, não importa comprovar se o que o seu informante acredita é plausível e sim partir do entendimento de que aquela crença é significativa para aquele sujeito e por extensão para o seu grupo social.

Na pesquisa de campo voltada ao entendimento acerca do fenômeno religioso, percebe-se uma centralidade analítica direcionada à presença e à participação de um informante. A cosmovisão do Outro passa, nesse sentido, a ser considerada o critério fundamental para a abordagem dos significados apreendidos na investigação.

Com relação aos relatos obtidos junto aos interlocutores, deve-se levar em consideração as possíveis incompatibilidades entre o que é relatado por eles e o que é observado em campo pelo antropólogo. Assim, devem ser consideradas as modulações entre as declarações dos sujeitos investigados e o atento olhar do pesquisador, que irá jogar luz sobre tais contradições, explicitando seus principais inconvenientes.

As trocas simbólicas estabelecidas com o Outro servem, igualmente, para situar o lugar do 'Nós', formado pelo Eu e o Outro, como sujeitos que possuem uma ética e uma visão de mundo, as quais, inevitavelmente, deixam transparecer tanto nos momentos de observação e investigação quanto nos momentos de interpretação, quando se desenvolvem as escolhas de enfoques e o processo de escrita. Pode se afirmar, nesse sentido, que não existe neutralidade nessas dinâmicas, embora sempre se procure ser o mais discreto e imparcial possível.

A antropologia instituiu a alteridade como questão propulsora da análise científica, e seu percurso vai desde o desconhecimento em relação ao Outro à plena descoberta e comprometimento com esse Outro.

4.1.2 A apreensão teórica do Outro a partir da interpretação de Carlos Rodrigues Brandão

Neste ponto, procuro discutir os processos teórico-metodológicos do fazer etnográfico adotados pelo pesquisador Carlos Rodrigues Brandão em suas investigações científicas desempenhadas na área de abrangência da antropologia da religião. A partir da compreensão dos principais pressupostos metodológicos empregados pelo autor, lanço um olhar acerca dos requisitos básicos exigidos pela antropologia para a realização da pesquisa de campo em ambientes religiosos, nos quais o registrar e o interpretar atendem a códigos específicos de atuação que se impõem em função do delicado contexto em questão.

Nos cultos, práticas rituais e demais celebrações de cunho religioso, um tratamento cuidadoso frente aos fenômenos observados deve ser implementado. Para explicar como o trabalho de observação participante em campo religioso requer uma atenção diferenciada por parte das metodologias investigativas da antropologia, buscarei responder as seguintes questões: Qual deve ser a postura ideal do pesquisador em campo no contexto religioso? Quais são os procedimentos adequados para a abordagem e registro das práticas e dos sujeitos observados?

No contexto dos trabalhos de campo em ambientes de crença e de manifestação das religiosidades populares, Brandão sempre se demonstrou profundamente interessado na dimensão do Outro, já que sempre privilegiou as relações humanas e o contato diretamente estabelecido com esse Outro, objeto de estudo por excelência da antropologia. O investigador se importa com aquilo que o Outro tem a dizer, com seus gestos, suas falas, seu imaginário, suas representações simbólicas, seus silêncios, bem como com os sentidos e significados atribuídos por ele a suas próprias crenças e ações cotidianas. Enfim, interessa-se em apreender amplos aspectos sutis e genéricos de suas respectivas interpretações do mundo.

Pode-se dizer que Brandão rejeita a máscara de cientista pretensamente neutro, pois já parte da defesa da impropriedade da separação entre pesquisador e pesquisado. Dessa forma, tanto a tradição antropológica que assimilou sobre os estudos culturais quanto a tradição que se formava em termos de uma Pedagogia da Autonomia, que se construía a partir das contribuições de Paulo Freire e seus pares, e toda essa compleição intelectual católica de esquerda vinculada aos movimentos sociais voltados à causa popular, admitiam a viabilidade de uma metodologia integrada e participativa. Isso porque Brandão partia da defesa da interação entre investigador e investigado no campo de pesquisa, onde, com efeito, a subjetividade de ambos se inter-relaciona.

A sagacidade das observações de Brandão deve-se a seu olhar atento, detalhado e treinado de antropólogo que, juntamente com a abertura ao olhar do Outro e a sua intrínseca alteridade, o fazem um exímio pesquisador interpretativo das culturas, com uma capacidade de interagir e de acionar como interlocutor qualquer indivíduo, seja ele de qualquer classe socioeconômica e cultural ou faixa etária, o que seguramente facilita os complexos processos de negociação nos campos da investigação científica da antropologia da religião.

Brandão reconhece as particularidades e alteridades do Outro e se posiciona sensivelmente interessado frente a esse Outro, de modo a captar as sutilezas manifestas no discurso e os sinais parcialmente velados de seus contextos. A partir dessa perspectiva, pessoas e cenários dialogam no sentido de fornecerem as chaves hermenêuticas para a compreensão acerca de si próprios.

A antropologia é considerada pelo autor como uma ciência essencialmente empírica, e a estratégia de observação participante a ela associada deve anteceder a etapa em que as análises são tabuladas e transcritas em gabinete, ou seja, o momento da escrita. Brandão ressalta que é necessário primeiro se colocar no esforço de ir a campo para somente num momento posterior examinar os dados coletados através do empenho empiricamente participante. Dessa forma, ao passo que o antropólogo descreve um determinado objeto de investigação, simultaneamente interpreta-o, e esses processos encontram-se sempre intrinsecamente interligados.

Ao colocar-se participativamente em um campo de pesquisa e permitir-se compartilhar as mesmas práticas religiosas de seus sujeitos investigados, o pesquisador pode empiricamente ter sua própria experiência religiosa dentro daquela tradição específica na qual está realizando suas pesquisas, pois o antropólogo, exatamente por se pretender um intérprete das experiências religiosas dos Outros, de preferência deve buscar passar por sua própria experiência. É interessante, desse modo, que ele assuma uma postura de não se isentar completamente no processo de interpretação de seu objeto.

Desde Malinowski (1976), postula-se o entendimento de que é impossível um pesquisador se colocar de forma completamente neutra e imparcial em um campo de pesquisa. Tampouco a linha de pesquisa antropológica seguida por Brandão tem essa intenção. O autor defende a premência de uma certa entrega e envolvimento por parte do pesquisador de modo a tornar possível apreender nuances do comportamento de indivíduos e grupos sociais investigados que relações superficiais e pontuais muito provavelmente não alcançariam. Nessa perspectiva, pode-se afirmar que Brandão compartilha da prerrogativa que aventa Geertz

(2008), sobre a necessidade de o pesquisador ser capaz de diferenciar as “piscadelas”¹³⁶ (p.5), ou seja, de conseguir distinguir com clareza movimentos espontâneos e arbitrários de comportamentos premeditados e organizados.

Desde seus primeiros trabalhos ainda na graduação da PUC e do trabalho junto ao MEB e demais movimentos da esquerda católica, percebeu-se uma sensível aproximação de Brandão com a dimensão subjetiva do Outro, tal como defende sua orientanda Christina de Resende Rubim (1996) no seguinte trecho de sua tese doutoral:

O conseqüente engajamento militante do antropólogo com o grupo estudado, uma prática que se tornou comum e que muitas vezes, transformou o pesquisador em seu porta-voz, elimina uma perspectiva importante da tradição da pesquisa de campo na Antropologia: o distanciamento necessário à compreensão do “outro”. (p. 69)

Com relação à apreensão do fenômeno religioso inscrito nessa dimensão das trocas e do convívio com os pesquisados e suas respectivas manifestações religiosas, Brandão (1981a) esclarece:

Foi quando eu comecei a aprender que por debaixo do folclórico, como nós chamamos o que vemos, existe a devoção, como o povo chama o que faz. Foi ali que reaprendi a compreender a cultura popular do ponto de vista dos seus próprios praticantes. Este é o aprendizado mais difícil, porque ele converte o pesquisador em participante e o cientista em crente. (p. 12 e 13)

O pesquisador aprendeu essas lições na prática, convivendo com aquelas pessoas dos interiores do País, com aquela gente carente não só de recursos financeiros, mas de um olhar atencioso e interessado em seus problemas. Ao pesquisar as festas de santo, tomando como interlocutores mestres foliões e de Congada, homens e mulheres do campo e negros, deu vazão à emoção em seu trabalho. O contato de negociação da presença participativa do antropólogo em campo efetivo de observação para a pesquisa extrapolou as normas impostas, e era necessário que mediante o imprevisto ele encontrasse seu próprio caminho para a condução dos interesses reflexivos. Tal como declara,

Das minhas leituras comecei a desconfiar também que, ao estudar os rituais populares, nós os impregnamos de uma maneira externa e burguesa de ver e

¹³⁶ Geertz (2008) problematiza o gesto da piscadela ao estabelecer a diferença entre um tique nervoso e a piscadela, ou seja, entre contrair a pálpebra involuntariamente e piscar com um propósito específico decodificado por seu grupo sociocultural. Pois, tal como coloca: “Contrair as pálpebras de propósito, quando existe um código público no qual agir assim significa um sinal conspiratório, é piscar. É tudo que há a respeito: uma partícula de comportamento, um sinal de cultura e - *voilà!* - um gesto.” (p. 5)

de explicar. [...] Resolvi então dirigir todas as pesquisas de modo tal, que sempre procurasse ver o que se praticava, com os olhos dos praticantes, uma vez mais, alguma coisa semelhante a passar de pesquisador a comparsa. (idem, p. 14 e 15)

Procurei proceder aqui à difícil tarefa de dimensionar as contribuições metodológicas do professor Brandão para o terreno epistemológico da pesquisa sobre religião, tarefa essa cuja execução satisfatória pode ser considerada uma missão praticamente impossível. A religião em questão é o catolicismo popular praticado por camponeses e proletários, no qual, a partir de uma relação aberta e improvisada travada com eles em seus contextos de vida, trabalho e festas, o autor busca descobrir e interpretar seus modos de codificar suas relações com os fenômenos religiosos.

4.1.3 Entrevista

Em 2 de janeiro de 2020, estávamos todos reunidos no sítio Rosa dos Ventos¹³⁷ por ocasião das férias de verão e da tradicional comemoração ecumênica de réveillon conduzida pelo professor em volta da fogueira.

Naquela manhã chuvosa, após um demorado e delicioso desjejum marcado pela convivência livre em torno de conversas divertidas e espontâneas e dos preparativos para o almoço coletivo que se realizaria a seguir, Brandão me convocou para acompanhá-lo até a varanda da casa principal, pois finalmente ele iria me conceder esta tão esperada entrevista. Nesse momento, eu já havia me qualificado e avançado com a elaboração das questões norteadoras da tese. Enquanto Brandão se posicionava na rede e começava a falar entusiasmadamente, aos poucos foram chegando espectadores, isto é, amigos que igualmente se encontravam hospedados por lá e se juntaram para ouvir nossa conversa.

A seguir, apresento a imagem e a transcrição dos principais pontos discutidos nesta breve entrevista realizada com Carlos Rodrigues Brandão no sítio Rosa dos Ventos. Por diversos motivos, não foram incluídas no presente trabalho a transcrição e as fotos de várias outras entrevistas e conversas realizadas de 2010 a 2020 e referidas nesta tese como “informação verbal”.

¹³⁷ O sítio Rosa dos Ventos é uma propriedade de Carlos Rodrigues Brandão situada em Caldas (MG). Trata-se de um espaço idealizado por Brandão e voltado para experiências comunitárias de naturezas múltiplas. Para maiores detalhes e fotos, ver descrição no Anexo desta tese.

Foto 1 - Flávia Amaro entrevista Carlos R. Brandão no sítio Rosa dos Ventos



Foto de Sil Schmidt, 2020

Flávia: Brandão, me fale um pouco sobre os seus campos de pesquisa. Quais lugares te marcaram mais? O que você fazia junto aos seus sujeitos de pesquisa? De quais interlocutores e momentos específicos você se recorda com mais vivacidade? O que você procurava encontrar nesses campos de observação, convivendo com essas pessoas? Me fale um pouco do que lhe vem à mente, sem filtros.

Brandão: Eu lembro alguns lugares, como as breves pesquisas de Mossâmedes, Goiás Velho, Diolândia, Pirenópolis, Catalão. Às vezes, lugares de passagem, como Nova Veneza, pra olhar um grupo de Moçambique. Levar alguns alunos, por um par de dias, um fim de semana, às vezes mais, como os vários dias em Diolândia e o perigo da nossa quase morte, José Ricardo e eu. As pesquisas de maior fôlego, lá mesmo em Goiás, tanto as da Diocese, quanto as da minha da dissertação do mestrado. Conviver com as pessoas, entrar em suas casas, visitar a intimidade de suas vidas, ser afinal um alguém de lá, merecer entrar na casa de um negro, merecer conviver por alguns dias com um homem pobre, cujo fogão estava apagado e não tinha panelas em cima na hora em que qualquer mineiro que se preze estaria fazendo a sua comida do almoço, João Braço do Mendanha, em Diamantina, que eu fotografei, com quem eu fui para a beira de rios e que carinhosamente fingia garimpar, sabendo que não havia ali mais nem sequer fagulha de diamante. Um lugar pequenino, lindo, encantado, um riacho cristalino e eu, na beira da areia, fotografando com ele e ao mesmo tempo gravando fitas inesquecíveis. Estas talvez tenham sido as grandes vivências. Partilhar de momentos da vida de um João Braço, ou então um João do Prego, capitão de congos em Catalão, os dois mortos já há algum tempo. Conviver, na pesquisa do norte de Minas com a figura tão mitológica e ao mesmo tempo tão próxima e humana como a de Manuelzão, os nossos dias de almoço em Três Marias, ou então, na casa dele, as gravações, as fotografias, ou quando ele nos levou à capelinha que fez e que foi o motivo do conto de Guimarães Rosa - “A Festa de Manuelzão”. Conviver com esse

homem na beira de um rio belíssimo. Há inclusive uma foto - Alemão, Ivan Vilela e eu - debaixo de uma cachoeira. Ouvi-lo, gravar, saber de suas histórias, de sua vida, do passado, do que ele me contava a respeito de Guimarães Rosa e do que era vivido agora na triste decadência de um norte de Minas, de um cerrado, sertão mineiro, entregue à voragem dos eucaliptais e das carvoarias. Conviver com o povo dos Bentos durante os registros e documentações de Folias de Reis, com as pessoas de Itapira. Já quando em São Paulo, com a brevidade dos dias, mas a pesquisa também fecunda em Monte Mor. Principalmente, conviver por anos e anos com os homens, as mulheres, as moças, os meninos, os rapazes, as crianças de Catuçaba, de São Luiz do Paraitinga, a minha pequenina casa visitada por eles, e as casas que eu visitava, os longos tempos de estar com aquela gente, entre plantações de milho. Seu Vicente, Pavão, tantos e tantos. Conviver dias e noites com essa gente, noites de trovoadas, chuvas, as noites quase quentes de um lugar frio na Serra do Mar. Conviver os dias da Festa do Divino, os preparos da Cavallhada de Catuçaba, as festas de Folia de Reis e de Folia do Divino. Andar com essa gente, com Agenor Martins, mestre violeiro, cantador e folião de Santos Reis, com Dito, cantador das Folias do Divino, andar com essa gente, andar, andar, andar. Odilon, aquele que talvez tenha sido o meu mais mestre em todas essas vivências de Catuçaba, da Serra do Mar, do Alto Paraíso, de São Luiz do Paraitinga. Aprender deles. Talvez esse seja o aprendizado mais terra, mais raiz, mais centrado no chão que tive.

Flávia: Maravilha! Me fale um pouco agora, por favor, sobre o ofício do antropólogo e a sua relação com os seus interlocutores, informantes das pesquisas feitas em campo de observação participante.

Brandão: Quando fazemos as nossas pesquisas, quando voltamos do campo, nós, antropólogos, nos dizemos entre nós, companheiros de trabalho em reuniões da ABA, da ANPOCS, nas nossas aulas, em nossas respectivas universidades, mas parece que as pessoas do campo foram apenas os nossos informantes, os que nos prestaram informações, nos deram dados, ou então nos falaram coisas dignas de serem escritas, o que nós chamamos depois de análise do discurso. Nós desvendamos ideologias, escrevemos belos trabalhos sobre religião, prática econômica, sobre as questões políticas, os hábitos alimentares, as tradições populares, as festas, os ritos e os mitos. E, no entanto, quando eu me volto agora para o passado e revejo todo esse tempo, desde as primeiras vezes lá em Goiás até as últimas vezes em Santa Maria de Oms, na Galícia, posso afirmar que são essas pessoas, esses negros e camponeses, essas mulheres de mãos rudes, de pés cortados, feridos do seco da seca do Nordeste, ou, então, do Goiás, do Centro-Oeste, nos meses frios e depois quentes, até quando a chuva vem, quando eu me lembro de tudo, eu então penso: talvez tenham sido esses os que não apenas ensinavam, como Roberto Cardoso de Oliveira, como José de Souza Martins, como padre Benko, ou muito antes, como Duglas Teixeira Monteiro, como tantos e tantos professores que, ao longo de todo esse tempo, talvez tenham sido esses os que além de ensinar, de dizer na simplicidade das suas falas, enquanto os pequenos dialetos brasileiros, sertanejos, como eram, como viviam, como pensavam, como sentiam, o que criaram, o que faziam, mas esses que ademais de falar, vestiam fantasias e eram reis, e eram guerreiros, e eram magos à procura de uma lapinha de natal e um Menino Jesus, e eram santos e louvadores de santos, e me diziam mitos, e me ensinavam ritos e depois os explicavam a mim, e me

contavam, como o homem que, apontando os dedos enquanto a Cavallhada acontecia, me desvendava cada um dos segredos do que faziam ali os doze cavaleiros mouros e os doze cristãos. Talvez tenha sido essa gente mágica, dançante, cantante, mítica, ritual, talvez tenha sido aqueles que me ensinaram o chão das raízes, as lições que não incorporam teorias pobres de marxismo, de construtivismo, do estruturalismo, do funcionalismo e de tudo mais, mas tão cravadas na carne da matéria da vida. Aprendi com meus interlocutores lições valiosas.

Flávia: Como foi fazer um trabalho de campo etnográfico em outro país, num contexto diferente do seu?

Brandão: Em Santa Maria de Oms, por exemplo, lá na Europa, na Espanha, na Galícia, onde pela primeira vez eu ousei fazer um trabalho de campo com os mesmos recursos, gravações, fotografias, entrevistando a mesma gente, do outro lado do mundo, homens e mulheres, agora, tão mais ricos financeiramente, tão mais brancos, produtores de leite, de milho, de alfaça, de trigo, mas que me recebiam do mesmo modo, que me abriam de par em par as suas casas, inclusive, nas vezes, nas outras duas ou três vezes em que eu lá voltei, que se escancaravam ao me receber, que me acolhiam e que também desvendavam a mim os seus segredos, ou pelos menos os segredos que as mulheres e os homens de lugares como esse podem dizer a quem vem de tão longe. E sempre é tão longe, mesmo que seja em Atibaia, a menos de uma hora de Campinas, mesmo que seja na própria Campinas, quando eu andei pesquisando uma pequenina Folia de Reis da qual quase me esqueço, mesmo que seja lá em Caldas, cuja Folia de Reis é mais musical, a mais bela de todas que já conheço, Santana de Caldas. Lembro-me de procurar lugares na Galícia. Lembro-me primeiro de Santa Comba, onde me disseram que havia vários brasileiros, ou seja, vários homens galegos que haviam morado no Brasil e retornado ao seu lugar de origem. Fui lá, não me senti acolhido, não me senti protegido, vivi o outro lado dessa Europa, seco e ríspido com quem vem de fora. Mas, através de pessoas que eu fui conhecendo em Santiago, um dia apareci em Negreira, e a Imita me recebeu com tanto carinho no serviço de extensão agrícola, e José Amâncio, também. E, através deles, Luciano e Moncho, Dom Moncho Ramon, com quem eu morei na pequenina casa, acima da escolinha das crianças das aldeias de Santa Maria de Oms. Então, todas as portas se abriram para mim, em Negreira e mais ainda em Brion, dois municípios vizinhos, separados pelo querido rio Tambre. E ali, de novo, eu aprendi, sentado, conversando com o velho, às vezes assistindo suas festas, que com alegria descobri que eles eram tão pródigos em festas quanto os camponeses e negros aqui do Brasil. Volto lá, hei de voltar. Mas quero dizer que diferenças entre o longo tempo vivido em Catuçaba, São Luiz do Paraitinga e o tempo depois, menor, mas bem mais intenso, vivido nas aldeias de Santa Maria de Oms, no município de Brion, na Galícia. Que diferença há? Nenhuma.

Flávia: Na sua opinião, como os outros antropólogos da sua geração andam encarando a pesquisa de campo? E você?

Brandão: Meus colegas antropólogos em sua grande maioria abandonaram a prática da pesquisa de campo, agora convivem entre eles, leem os clássicos, os livros importantes, desenvolvem teorias de peso, aquelas de que eu pareço estar tão alijado, tão distanciado. Essas pessoas vivem o que Roberto Cardoso

de Oliveira, às vezes, brincalhão, e me criticando, chamava de compostura acadêmica. Mas eu não. Ainda sonho com o carro atolado numa estrada de barro, as botas sujas do mesmo barro depois da chuva, ainda sonho acompanhar as Folias de Reis, andar pelas ruas de uma cidade atrás de uma Congada.

Flávia: Qual o seu objetivo ao levar os alunos para os trabalhos de campo?

Brandão: Quando eu levava os meus alunos a esses lugares, não apenas uma dupla, mas às vezes também grupos grandes, seja por uma vez, seja por um dia, como uma vez com os alunos de um curso de graduação, há muitos anos, em São Luiz do Paraitinga, seja por períodos mais demorados, eu acho que o meu desejo era duplo. De um lado, vir, convivendo com outras pessoas essa experiência do campo, das culturas camponesas, dos pequenos lugares, redutos dos cantos desse Brasil, vir, trazendo outros, mas, por outro lado, acho que havia um enorme desejo de fazer com que essas pessoas, alunas, alunos de graduação, de pós, pudessem, também, conviver essa experiência tão aprendente, tão bonita, tão querida que é o trabalho de campo, a pesquisa de campo, a convivência cotidiana, colada na vida com as pessoas, negras, camponesas, com esses congos, com esses foliões de Santos Reis, com esses mágicos que na sexta-feira são lavradores, encarregados de roça de milho e do cuidado do gado, e que no sábado se transformam em mágicos, em mágicos criadores de ritos, dos grandes belos ritos que eu andei descrevendo por esses anos todos ao longo de toda a minha vida, iniciada um dia lá em algum cantinho de Goiás, provavelmente lá mesmo em Goiás Velho.

Flávia: Como as pesquisas feitas durante os trabalhos de campo são por você significadas?

Brandão: Posso dizer que a experiência da pesquisa de campo, o intercâmbio com essas pessoas-raiz, nesses lugares todos, não foi apenas o seguir uma metodologia e produzir dados e discursos para depois construir um artigo ou um livro. Foi muito mais do que isso. Desde há muito tempo eu registro essas experiências como uma espécie de marcadores simbólicos da própria vida. Mais do que os títulos, ser graduado, mestre, doutor, livre docente, ou pós-doutor, o haver estado ali, o haver partilhado com aquela gente aqueles dias e aquelas noites, o haver trabalhado com eles os seus mitos e o cotidiano do seu trabalho, o haver, depois, posto no papel entre fotos e palavras, algo que traduzisse as suas falas e que muitas vezes colocasse as suas próprias falas, cantando ou me dizendo algo na minha folha de papel, no meu texto ou no meu artigo. Isso foi um aprendizado, isso demarcou momentos, isso criou instantes, antes e depois de Itapira, antes e depois de Goiás Velho, antes e depois de Catuçaba, antes e depois de Santa Maria de Oms. Tenho uma enorme, tenho uma querida lembrança desse tempo todo. Não quero que ela passe, não quero que ela se afaste de mim, não quero que ela deixe de ser minha. Quero que ao longo de minha vida toda eu possa experimentar esse tempo como o tempo de uma enorme saudade, de uma grande, grande tristeza de talvez ter passado tantos e tantos outros meses longe de tudo isso, tantos e tantos anos. Às vezes quase eu poderia pensar que a história da minha vida de professor e pesquisador podia ser dividida entre os tempos, os momentos da vida recortados pela pesquisa de campo, em que às vezes ela era o fato essencial. E os tempos em que não havia pesquisa, os intervalos entre uma e outra, às vezes foram mais longos, às vezes, mais breves.

Fomos interrompidos por um grupo de pessoas que chegou no sítio e a entrevista deu-se por encerrada. Agradei ao professor, com um muito obrigada.

4.2 O CAMPO, O PESQUISADOR, O PESQUISADO E A PESQUISA: A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E O FENÔMENO RELIGIOSO

Neste tópico, me dedico a apresentar e discutir mais detidamente a peculiaridade das propostas metodológicas do pesquisador Carlos Brandão para estudos acerca do fenômeno religioso. Interessa-me, assim, aprofundar o olhar sobre aspectos gerais empregados por ele em sua forma de fazer ciência, bem como perscrutar os critérios utilizados pelo autor para a eleição de seus temas, objetos, informantes e para o posterior tratamento do material coletado em campo.

Para tanto, parto das seguintes indagações: Como se deve realizar um trabalho de campo de observação participante? Qual deve ser a postura de um pesquisador em campo e como ele deve interpretar os dados coletados? E, com relação ao contexto específico de uma pesquisa acerca do fenômeno religioso, como um pesquisador deve proceder à investigação empírica acerca da fé do Outro? Qual é a diferença entre ‘pesquisa participante’ e ‘observação participante’?

Como estratégia metodológica, Brandão opta por desenvolver pesquisas centradas em observações de campo, nas quais a postura participativa configura-se como uma ferramenta crucial, pois a convivência estreita com os sujeitos da pesquisa é considerada um fator preponderante em sua atitude científica.

Os métodos de pesquisa adotados por Brandão revelam seu caráter criativo, pois mesmo recorrendo aos criteriosos encaminhamentos propostos pelo universo científico acadêmico, ele extrapola o rigor das regras estanques estabelecidas e, nesse sentido, envolve-se com um tratamento diferenciado acerca do objeto de estudos e dos sujeitos investigados. Em vista disso, o autor não apregoa, necessariamente, a premência da neutralidade axiológica, pois acredita que o pesquisador deve colocar-se em campo de maneira participativa, envolvendo-se a ponto de, inclusive, eventualmente construir laços de proximidade e de amizade que se estenderão até mesmo para além da pesquisa, já que, uma vez em interação com os sujeitos, trabalha-se com a dimensão subjetiva dessas pessoas e com a sua própria, o que envolve empatia, relações de dádiva e de afetos.

No entanto, não é porque a pesquisa participante se vale da subjetividade e das relações

interpessoais que será permitido tomar rumos de uma arbitrariedade descompromissada. Muito pelo contrário, admite-se a pertinência desse enfoque singular e parte-se, com efeito, das crenças, das subjetividades e das relações interpessoais como estratégia viável e profícua de obtenção de informações relevantes para a composição da pesquisa.

4.2.1 O trabalho de campo de observação participante

A seguir faço uma revisita a textos de Brandão que buscaram refletir acerca das dinâmicas da pesquisa empírica.

Em um artigo escrito em parceria com outros dois pesquisadores, Maria Malta Campos e Pedro Demo, intitulado “Quais as questões básicas, hoje, para um debate sobre Pesquisa Participante?” (1984a), Brandão problematiza a diferenciação entre ‘pesquisa participante’ e ‘observação participante’. Afirma que, quando se fala em ‘pesquisa participante’, está se referindo à cultura popular e às classes subalternas. Nesse sentido, a ideia de participação envolve o engajamento político nas lutas por transformações sociais, pois, tal como postula, “teorias não constroem relações, mas relações constroem teorias”. (p. 16) Desse modo, a pesquisa que buscava empreender, especialmente naquele período, envolvia essa dimensão da produção teórica a partir da construção empírica junto às massas camponesas e proletárias.

Conforme reitera, a ‘observação participante’ é uma conhecida estratégia metodológica utilizada desde as contribuições antropológicas de Malinowski: “Veio de uma proposta de que, primeiro a explicação da sociedade e da cultura se dê através de uma integração de cada instituição, de cada sistema sócio-cultural num todo de que faz parte através da função que representa.” (idem, p. 17) E também, acrescenta-se, da noção de que é a própria cultura que é capaz de explicar a cultura. Sendo assim, na perspectiva da ‘observação participante’, o Outro não é tomado como um elemento exterior e distanciado: “O Outro não me aparece mais como um dado, ele aparece como vida, como relação concreta, afetiva e social.” (idem, *ibidem*)

Já na ‘pesquisa participante’, o pesquisador, paralelamente a uma pesquisa científica estrita, se compromete declaradamente com um projeto político. E a relação que se estabelece entre pesquisador e pesquisado nesse contexto é considerada a chave para a eficácia dos objetivos da pesquisa, pois, quanto mais o pesquisador conseguir se inserir na comunidade estudada e estabelecer laços de confiança, mais ele poderá alcançar informações profícuas acerca da condição sociocultural em que aquele grupo se encontra e, assim, empreender trabalhos mais condizentes com a realidade social estudada e comprometer-se com a transformação de sua condição de opressão social.

Desse modo, ainda que a ‘pesquisa participante’ seja diferente da ‘observação participante’, elas aparecem diretamente relacionadas nas primeiras pesquisas de campo empreendidas por Brandão.

Vale ressaltar que esse tipo de pesquisa pautada pela participação engajada do pesquisador não foi levada a cabo somente no Brasil, haja vista sua forte incidência em outros países da América Latina. Assim destaca Brandão no primeiro capítulo, intitulado “A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços da América Latina”, do livro *Pesquisa participante: a partilha do saber* (2006), no qual discorre sobre a tradição latino-americana da ‘pesquisa participante’, caracterizada por envolver-se com uma práxis altamente engajada politicamente com as causas ligadas às massas oprimidas. A inspiração em Marx e Gramsci é explícita.

Brandão (idem) coloca ainda que o objetivo da ‘pesquisa participante’, para além de apresentar dados objetivos ligados a uma ‘ciência dura’, é envolver-se com um projeto pedagógico e político. Tal proposta inclui conferir fala aos sujeitos, que deixam de ser apenas números balizados quantitativamente e passam a ser encarados como pessoas sensíveis, que possuem as suas próprias biografias, histórias e enredos pessoais, suas carências e anseios, suas próprias alegrias e frustrações, seus sonhos, seus silêncios, e, assim, são interpretados qualitativamente.

Desse modo, a ‘pesquisa participante’ aparece vinculada à prática dos movimentos sociais, à resistência étnica e popular à colonização, à Teologia da Libertação e à aplicação da pedagogia do oprimido. Contudo, adverte,

A pesquisa participante surge no bojo desses acontecimentos e quase sempre à margem das universidades e de seu universo científico, embora parte de seus principais teóricos e praticantes provenha delas e nelas trabalhem. (idem, p. 27)

O objetivo da ‘pesquisa participante’ é imergir no universo da cultura popular, tomá-la como ponto de partida para a atuação científica, mas não encerrar-se nela, pois sua associada dimensão pedagógica e política a ultrapassam.

Para a composição de uma pesquisa orientada pela técnica da ‘observação participante’, antes que se vá necessariamente a campo, o autor sugere que um primeiro passo seria iniciar com leituras transversais diversas, que envolvam literatura, poesia, mitos, dramas teatrais, recortes de jornais etc., acionando, inclusive, autores controversos e até mesmo contrários a sua hipótese e linha de abordagem, para somente depois partir para a análise propriamente dita.

Conforme Brandão (2019a) expressa em seus próprios termos:

Comece por quem generosamente desconfia do que escreve e, portanto, guarda perguntas difíceis, mais do que as respostas fáceis. Ou comece por quem diz algo de inesperado e aparentemente indevido a respeito do que você procura. Alguma coisa que pareça seu avesso ou o seu ponto mais extremo. É por isso que sempre recomendo a minhas alunas e a meus alunos que antes de iniciarem uma demorada pesquisa sobre uma questão qualquer a ser investigada, por exemplo, em uma comunidade camponesa de algum lugar do Brasil, leiam antes algo de poesia, de contos e, se possível, de romances e crônicas sobre “o lugar escolhido”, antes de mergulharem nos “livros acadêmicos e recomendados”. (p. 95)

De acordo com o que Brandão ensinou em uma oficina sobre “Festas populares”, ministrada na UFU - *campus* Ituiutaba (MG), quando o investigador se coloca em campo para proceder a sua observação, deve levar em consideração aspectos múltiplos relativos aos objetos de estudo em questão. E precisa, dessa maneira, partir de interrogações como essas: O que se vê quando se olha? O que se escuta quando se ouve? O que esses interlocutores têm para me dizer direta e indiretamente? Desse modo, o pesquisador pode apreender o objeto a partir de vários pontos de vista. Seja isoladamente, através das falas de um único sujeito, seja acerca de uma determinada comunidade, pode examinar o objeto de forma entrecruzada, partindo dos relatos de diferentes depoentes de um mesmo grupo social e/ou comparativamente, acionando díspares localidades e contextos diferentes. Sendo assim, as dimensões teóricas, documentais, empíricas, históricas, políticas, epistemológicas, filosóficas, psicológicas, entre outras, podem ser tomadas como ponto de partida para o desenvolvimento e a delimitação do olhar analítico a ser empregado pelo pesquisador.

Assim, o trabalho do investigador parte de três etapas principais, das quais a primeira diz respeito à pesquisa teórica, ao levantamento da literatura auxiliar e à efetiva realização. Já num segundo momento, ocorre de fato a ‘observação participante’ e, paralelamente, há o recurso ao artifício de uma pesquisa documental, que pode tomar como base arquivos públicos, atas de associações, jornais, panfletos, cartas, entre outros. E, por fim, a terceira etapa, que consiste na produção do relatório da pesquisa em si.

Considero importante discutir que, ao se deparar com a pesquisa em um contexto religioso, o pesquisador normalmente se pergunta o que incluir na análise e como tratar respeitosamente e cientificamente aquilo que foi incluído. Empreende-se, portanto, uma abordagem na qual os relatos individuais de fé retratam contextos, nos quais os mitos e as crenças na eficácia das práticas religiosas aparecem associados a uma série de regulações codificadas para a vida cotidiana, refletindo na construção de suas concepções acerca do mundo

e da realidade.

Ao proceder a uma observação de caráter participante, o pesquisador se coloca no movimento de estabelecer relações com os membros dos grupos estudados, selecionar informantes que fornecerão os esclarecimentos frente às perguntas realizadas, transcrever áudios, levantar genealogias familiares, distinguir os diferentes papéis socioculturais desempenhados pelos integrantes do grupo observado e manter rigorosamente um diário de campo. Segundo orienta Brandão (informação verbal), o pesquisador pode optar por partir de uma descrição do cenário em que se situa seu objeto de observação, elencando nele a atuação dos diferentes agentes sociais envolvidos no contexto em questão.

Brandão defende que o recurso a cadernos de campo, para anotar tudo aquilo que está sendo visto e vivido em campo de observação, configura-se como uma estratégia fundamental da pesquisa, a que se associa a utilização de câmeras fotográficas, gravadores e a própria memória e sensibilidade do pesquisador. De modo que é munido desse instrumental que ele se lança em campo para empreender suas investigações.

Em aulas ministradas em Uberlândia e Ituiutaba durante o ano de 2011, Brandão propôs uma estratégia metodológica que consistia em tomar um projeto de pesquisa como uma peça teatral, no qual se fazia necessário determinar a duração do recorte temporal admitido na análise, bem como os principais atores envolvidos e os cenários em que eles operariam.

Já em seu artigo “Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo” (2007b), Brandão levanta uma discussão de caráter confessional que se inicia com sua argumentação de que tal comunicação não era uma proposição de metodologia de trabalho científico. Apesar disso, insisto em localizar o texto dentro dessa classificação, pois acredito que ele traz soluções importantes para a atuação de um pesquisador, antecipando possíveis problemas a serem encontrados e revelando táticas desenvolvidas por ele em seus processos de negociação de inserção em campo de observação e de condução das práticas de pesquisa de caráter empírico. Por isso, creio que os apontamentos presentes nesse artigo podem conduzir um pesquisador neófito, como foi o meu caso, pelos caminhos muitas vezes anfractuosos, subjetivos e improvisados da empiria. Ao refletir acerca de sua própria experiência, Brandão lança luz para que se possam desvendar atalhos para palmilhar esse caminho. Reconheço e sinalizo, assim, a relevância desse artigo. É por considerá-lo tão elucidativo e tão valioso que justifico o emprego do caráter de resenha que imprimi à revisita a esse texto, para que, dessa maneira, seja possível aprofundá-lo em suas preciosas minúcias.

No artigo, o professor postula essencialmente que a experiência de trabalho de campo apresenta uma dimensão muito intensa de subjetividade, de modo que, por mais que o

pesquisador recorra e confira ênfase ao olhar objetivo sobre o objeto em questão, a subjetividade inevitavelmente transpassará essa dimensão de objetividade, que aparecerá no trabalho de forma contundente, ainda que siga todos os devidos protocolos de enquadramento científico.

Conforme Brandão preconiza, quando se toma um sujeito como interlocutor em uma pesquisa, deve-se considerar que sua fala é sempre direcionada ao pesquisador que o entrevista e, nesse sentido, a relação que se estabelece entre ambos é preponderante no que tange à obtenção ou não de sinceridade nos relatos colhidos. Sendo assim, admite-se que, para se alcançarem informações mais autênticas e espontâneas, uma dimensão de intimidade, inevitavelmente, deve se estabelecer. Pois a relação travada entre pesquisador e pesquisado não só influencia os rumos que a pesquisa vai tomar, como também definem significativamente a compleição do olhar empregado pelo investigador.

Sendo assim, Brandão parte dessas duas entradas principais: uma primeira entrada em campo para recolher informações e impressões gerais, articulando esses dados inicialmente observados com as proposições teóricas do projeto de pesquisa, e uma segunda entrada, relativa à prática da observação participante, na qual as hipóteses levantadas anteriormente no projeto são redefinidas e adequadas conforme a viabilidade demonstrada pelas nuances de acesso ao campo de pesquisa e aos entrevistados.

Até aqui, definiu-se e comentou-se a acuidade das relações interpessoais travadas a partir de contextos de negociações de campo em que a subjetividade, tanto do pesquisador quanto do investigado, tem importância fundamental para as dinâmicas da análise. Quanto a esse ponto, contudo, vale ressaltar, conforme expressa Brandão (2007b):

não quer dizer que seja um trabalho espontaneísta, muito pelo contrário. [...] A própria relação interpessoal e o próprio dado da subjetividade são partes de um método de trabalho, por isso a gente vai falar em observação participante. (p. 12)

Brandão defende a necessidade e a pertinência de se partir de uma pesquisa de dados concretos, históricos e socioeconômicos determinantes da realidade estudada, porém o foco não está neles, como esclarece: “essas explicações determinantes que são necessárias para a compreensão daquilo que quero explicar, não são meu objeto direto de pesquisa.” (idem, p.13)

Recapitulando, então, parte-se de uma investigação teórica, documental, e até mesmo de uma primeira impressão do campo de investigação, para a formulação de um projeto de pesquisa, que, por sua vez, partirá da proposição de uma hipótese inicial, a qual, posteriormente,

será confirmada ou rechaçada mediante a realidade contemplada durante o trabalho de observação participante. Tais processos são descritos e aparecem no texto final.

E como se daria o contato com o primeiro entrevistado em campo de observação participante? Nesse sentido, o autor diz que procura, antes, “passar algum tempo de ‘contaminação’ com o local, ou seja, procuro não entrar diretamente numa relação de pesquisa.” (idem, *ibidem*) Dessa forma, destaca:

Eu acho muito enriquecedor viver um tempo, que dependendo do tempo global que você tenha, pode ser um dia, dois, uma semana, até quinze dias, quem sabe até um mês de puro contato pessoal, se possível, até de uma afetiva intimidade com os bares, as ruas, as casas, as pessoas, os bichos, os rios e assim por diante. (idem, p. 13 e 14)

O professor defende que essa forma de entrar em campo, mais gradual e mais cuidadosa, permite alcançar nuances de interação em campo com os interlocutores da pesquisa que uma entrada rápida e abrupta não alcançaria. Assim, segundo coloca, o trabalho não assumiria a característica de uma invasão descontextualizada. Desse jeito, portanto, após um primeiro contato e familiarização, procede-se à pesquisa propriamente dita e se passa à indagação sobre como os interlocutores explicam, a partir de seus respectivos pontos de vista, aquilo que o pesquisador pretende investigar. É nesse momento que o pesquisador começa a elaborar a compreensão acerca das relações sociais diretas, familiares e extrafamiliares, que formam e caracterizam aquela comunidade. Ou seja, essa entrada diz respeito ao trabalho de campo de observação participante em si. E essa participação em campo tem uma dupla função: a primeira corresponde às observações e interpretações de um pesquisador que se encontra presente na comunidade e atuante nas relações sociais desenroladas, e a segunda, a predisposição desse pesquisador de se envolver pessoalmente nos trabalhos do grupo social estudado, quando assim for possível. Tal como exemplifica Brandão, “Há momentos em que eu participo de um mutirão, trabalho num mutirão com as pessoas.” (idem, p. 14)

Durante essa etapa da pesquisa, o recurso do caderno de campo é indispensável, pois é necessário anotar tudo o que se vê, na urgência dos instantes em que eles acontecem, descrevendo com a maior riqueza de detalhes possível. Tal como revela,

Eu anoto as coisas que estão acontecendo, o que eu chamo de sequências ‘actanciais’, a mulher acordando primeiro e chamando as pessoas da casa, servindo o café, as pessoas agarrando as ferramentas, tomando café e saindo. E anoto também o que as pessoas falam entre si. (idem, *ibidem*)

Durante esse momento de observação, o pesquisador deve procurar ser discreto e tentar passar despercebido para não influenciar no rumo das conversações. Diferentemente, no momento da entrevista, que acontecerá mais à frente, ele interage diretamente com o investigado e faz inúmeras perguntas.

Dessa forma, em contexto de trabalho de campo, observam-se as pessoas trabalhando, identificam-se as relações sociais estabelecidas, percebe-se quem dá as ordens e quem as obedece, a faixa etária e o gênero majoritário dos atores envolvidos, quais funções ou papéis alcançam maior prestígio entre os membros da comunidade, entre outros aspectos diversos passíveis de serem apreendidos pelo exame antropológico. Com efeito, descreve-se tudo o que a atenção consegue captar e distinguir, imprimindo estranhamento analítico. Discorre-se, inclusive, sobre a banalidade do cotidiano observado.

Brandão (idem) sugere, enquanto técnica de organização dessas informações coletadas e transcritas no improvisado da caderneta de campo, que elas sejam em seguida reescritas com maior enredamento, elaborando melhor as passagens anteriormente descritas. Nesse processo, articulam-se os dados obtidos às categorias antropológicas de enquadramento e exame deles, tais como a estrutura e as relações de trabalho, o ritual envolvido, entre outras. Conforme expõe, a respeito dessa reescrita:

Eu já passo tentando explicações, tentando articular o material. [...] Essa explicação ainda não é uma análise teórica daquilo que eu captei na minha pesquisa, é apenas uma organização mais compreensiva dos meus dados. (p. 16)

Durante o trabalho de campo, é indicado que o pesquisador solicite a seus interlocutores que descrevam em suas próprias palavras os sentidos e significados de suas ações cotidianas e/ou rituais. Isto é, conforme defende,

[...] que interpretem aquilo que elas estão fazendo e que se interpretem através daquilo que estão fazendo. Isso que nós temos o costume de chamar de ideologia, ou seja, as categorias sociais, experiências de relações sociais que determinam e configuram práticas, a prática produtiva, a prática política, a prática ritual, a prática familiar, e assim por diante. (idem, *ibidem*)

Partindo dessa perspectiva, as representações socioculturais, as cosmovisões e a noção compartilhada de ‘realidade objetiva da vida cotidiana’¹³⁸ são alvos do interesse e da diligência antropológica em campo de observação empírica. Nessa altura, o pesquisador se permite dar

¹³⁸ Tal como nos termos de Peter Berger e Max Luckman (2011) em *A construção social da realidade*.

vazão a sua curiosidade e criatividade e promover questões básicas pertinentes às diferentes práticas que observa.

A incorporação das orientações metodológicas propostas por Brandão (idem) para essa etapa da pesquisa em que o pesquisador se encontra em campo de observação empírica inclui anotar suas impressões gerais acerca dos acontecimentos que se desenrolam a sua volta. Pode ser, por exemplo, em um contexto de práticas rituais religiosas, no qual o pesquisador descreve em sua caderneta ou registra com seu gravador ou câmera filmadora o que as pessoas estão fazendo. Brandão (idem) considera importante que o pesquisador peça a seus pesquisados para discorrerem acerca de suas ações e fornecerem explicações sobre as motivações e justificativas para estarem realizando tais atos, tais práticas.

Nessa fase, em suas observações em campo religioso, o pesquisador introduz as seguintes perguntas: Como as pessoas elaboram ideologicamente a distinção entre domínio religioso e domínio profano? Como elas categorizam o domínio popular? Brandão (idem) sugere que, para responder a tais indagações, se proceda a uma exegese e se busque registrar as explicações proferidas pelos entrevistados.

Com relação ao campo dos estudos da religião, o autor traz um exemplo pertinente que transcrevo a seguir e comento na sequência.

Eu vou dar um só exemplo. É possível que um membro da Congregação Cristã no Brasil das Testemunhas de Jeová veja como centro articulador do saber da vida a igreja, e tudo mais é secundário. É possível até que ele considere que espaços que nós consideramos como pedagógicos sejam desagregadores, destruidores. Já, por exemplo, uma pessoa daquela comunidade, camponesa católica tradicional, talvez faça uma redistribuição completamente diferente, em que a igreja vá ocupar uma posição muito menos importante, quase irrelevante. Isso é o que a gente chama muitas vezes uma exegese, ou seja, pedir que as pessoas que nós observamos fazendo alguma coisa, se relacionando, primeiro expliquem aquilo que fazem as relações que vivem, assim por diante. (p. 17)

Trata-se de um momento crucial da pesquisa, que confere, justamente, o caráter diferencial do olhar interpretativo acerca da dimensão subjetiva do Outro proposto por Brandão (idem).

Em seus apontamentos, percebe-se a sugestão implícita de formulações de perguntas relativas ao campo que, provavelmente, podem ser empregadas por um pesquisador que eventualmente vá se deparar com contextos semelhantes de pesquisa. Poderíamos, assim, enquanto pesquisadores, nos questionar quanto ao lugar simbólico e social assumido pela religião na vida dos sujeitos investigados e, por conseguinte, na sociedade brasileira em geral.

Esse aspecto significativo da fé e da adesão religiosa pode ser considerado algo passível de ser captado pelo atento olhar investigativo de um pesquisador que se pretenda envolver com essa demanda.

Tal como o autor propõe, é preciso indagar dos interlocutores o porquê de as coisas serem como são e como elas se relacionam entre si no tempo e no espaço. E, ainda que receba de volta uma narrativa mítica, fantástica, no caso de uma explicação sobre um ritual religioso, por exemplo, essas informações devem ser admitidas e interpretadas.

É necessário, portanto, que esse pesquisador esteja atento e aberto às construções interpretativas do Outro, numa postura respeitosa, com os ouvidos e mente receptivos ao que o outro tem a dizer em seus próprios termos, pois não lhe cabe confrontar seu interlocutor no sentido de tentar desconstruir o que ele disse. Assim, ouve-se e aceita-se sem filtros o que o interlocutor tem a dizer e isenta-se de emitir opiniões e de tabular tal fala a partir de juízos de valores ou de preconceitos. Afinal, não importa atestar a veracidade do que é dito e sim admiti-la como o discurso do Outro, um sujeito particular e localizado num determinado grupo social, com o qual comunga representações e cosmovisões, que se orientam dentro de um espectro similar e/ou comum ao dele. Trata-se de um pensamento e de uma postura analítica oriunda do terreno epistemológico da antropologia, no qual o interesse se situa em conhecer e explorar em profundidade e detalhamento o discurso proferido pelo Outro. Esse discurso contém uma síntese de suas visões de mundo e carrega as principais características socioculturais de sua comunidade, capazes de identificá-lo dentro de um amplo espectro de variações de uma sociedade mais ampla.

Já no caso de um indivíduo declarado católico e praticante da religiosidade popular, seu discurso, não raro, pode invocar a personalização dos santos, que interagem com os fiéis em suas vidas diárias, concedendo bençãos de naturezas diversas e eventualmente promovendo milagres. Tal como ilustra Brandão (idem),

As pessoas vão ligar isso à própria divindade, a um santo e assim em diante. Às vezes vão até trazer esse santo para aquele lugar para que ele explique como é que isso é, ou então essas explicações vão ser uma sociologia popular, uma maneira como o campesinato interpreta relações sociais em diferentes tempos. (p. 17)

Durante o processo da entrevista, é aconselhável que o pesquisador deixe o entrevistado falar livremente e espontaneamente encadear os fatos que quer apresentar no diálogo. Essa entrevista deve se realizar sem pressa, de preferência no local onde são realizadas as práticas religiosas. Vale reforçar que é necessária a adoção das próprias categorias cognitivas e

interpretativas desses interlocutores acionados.

Conforme estipula Brandão, puxa-se a entrevista pelo fio da vida do interlocutor e articulam-se tais informações com dados concretos obtidos através de uma pesquisa teórica paralelamente desenvolvida. O entrevistador precisa de alguma sensibilidade para abordar temas e fazer perguntas congruentes no desenrolar da conversa. Existe, portanto, a necessidade de se ter tato, de saber se aproximar e se colocar em campo, o que não necessariamente pode ser ensinado, tampouco aprendido, mas apenas aperfeiçoado.

Destaco que Brandão (idem) defende uma prévia ambientação antes da realização da entrevista, por ele referida como ‘aquecimento’, a qual não pode ser mecânica e roteirizada. Esse empenho demanda tempo e envolvimento, mas, em compensação, permite obter informações de maior profundidade analítica, localizadas, micro estruturadas, mais fidedignas e ricas em detalhes.

No que tange especialmente às pesquisas sobre as festas religiosas do catolicismo popular o pesquisador coloca:

Uma pesquisa referente a festas e rituais religiosos, em que eu vou nesses lugares, as melhores pesquisas que eu fiz a respeito disso foram aquelas em que eu cheguei ao local antes do acontecimento que eu queria pesquisar, convivi um pouco com as pessoas, assisti a ensaios, vivi o contexto da preparação da festa, e depois vivi a festa nas suas diferentes situações: pessoal acordando, se reunindo, começando a fazer a coisa, o pessoal de repente vivendo um momento importante do ritual. E eu vivi o depois, depois que a coisa acabou eu fiquei lá, voltando aos locais com as pessoas, indo à casa delas. A memória está quente, as pessoas estão ainda parece que embriagadas pelo que viveram, querem falar, querem comentar, inclusive, querem dizer em cima do que aconteceu. Eu estou aqui coletando, estou anotando. Eu estou, inclusive, fazendo croquis de situações. [...] Em cima disso, eu estou perguntando às pessoas. (idem, p. 20)

Cabe, então, diferenciar os papéis desempenhados pelos sujeitos de um grupo social e entrevistar diversas categorias de pessoas dessa coletividade.

Depois dessa interação e da aplicação das entrevistas, estabelecidas mais como conversas aparentemente despretensiosas, em função da naturalidade com que decorrem, o próprio projeto de pesquisa inicialmente elaborado é, então, confrontado com as informações obtidas em campo. Assim, ainda que o pesquisador parta de uma hipótese, ela pode vir a cair por terra ou, no melhor dos casos, ser confirmada.

Brandão (idem) chama atenção para a necessidade de se avisar ou pedir permissão a seu interlocutor para o diálogo ser gravado, e aconselha precipuamente que não se proceda a essa gravação sem prévia permissão. Nessa linha de recomendações, adverte ainda sobre certos

cuidados no tratamento dessas falas coletadas e gravadas em campo, tais como buscar reconhecer os momentos da entrevista em que, porventura, o pesquisador tenha cortado a fala do entrevistado, ou privilegiado certos pontos aos quais seu informante não necessariamente tenha conferido ênfase, ou em que o pesquisador eventualmente tenha procedido a direcionamentos no discurso do Outro, ou deixado escapar aspectos relevantes que se apresentaram naquele instante da conversa, mas que só puderam ser constatados mais tarde, durante o estágio da escuta atenciosa.

Dentro dessa perspectiva, o autor exalta a imprescindibilidade desse escutar pormenorizado, não só durante o processo de sua consumação, no calor do momento, mas também posteriormente, ao ouvir e transcrever os áudios gravados. Desse modo, ele pode perceber as falhas e aperfeiçoar sua postura e seu repertório de perguntas para um próximo encontro, seja com esse mesmo interlocutor ou com outros contatos investigados. Nesse sentido, ressalta haver a possibilidade de se refazer a entrevista quantas vezes for possível ou necessário, até que se atinja o objetivo almejado. Como revela, “Às vezes com um informante eu faço cinco, sete, oito, dez entrevistas.” (p. 22)

O autor discute, igualmente, a importância de se retornar à fonte com o resultado das pesquisas, tal como revela ter feito com as entrevistas realizadas com um mestre folião de Santos Reis: anos depois das entrevistas, Brandão deu os cadernos com as transcrições para o sucessor daquele mestre na folia para que, assim, esse indivíduo pudesse ter contato com um registro dos ensinamentos de seu mestre e, dessa forma, perpetuar seu legado, transmitindo tais conhecimentos para os demais membros daquela comunidade.

Após essa retomada do material coletado, o pesquisador não está mais lidando com o dado bruto, pois ele sofreu uma primeira ‘lapidação’ analítica, ou seja, ele foi dimensionado e minimamente articulado à teoria. Tem-se, então, nessa ocasião, o que o autor chama de ‘dado articulado’. Sendo assim, conforme explicita, “Eu não estou ainda discutindo, eu estou apenas tentando ligar os fios, quando eu for escrever o meu relatório de pesquisa, aí eu lanço mão de tudo.” (idem, *ibidem*)

Paralelamente à observação participante e à aplicação das entrevistas, o pesquisador tem, igualmente, a demanda de procurar por instituições e documentos que possam agregar conteúdo ao tema da pesquisa, tais como arquivos públicos, entidades públicas governamentais e não governamentais, jornais, associações civis, sindicatos, entre outros.

Com relação ao contexto específico de investigação em campo religioso, Brandão (idem) salienta:

Se eu vou fazer uma pesquisa sobre a vida religiosa do lugar, não vou diretamente aos agentes religiosos, a não ser que seja o que eu chamo de uma pesquisa de emergência, onde estou num lugar onde só vou aquela vez, quero obter dados para escrever um artigo, tenho apenas aquela semana, então não posso me dar ao luxo de passar aquela semana fazendo um trabalho de aquecimento e de me dar a conhecer, mas, quando eu tenho condições, eu não vou diretamente. (p. 24)

Desse modo, o pesquisador vai contatando as pessoas aleatoriamente, conforme as oportunidades vão se apresentando em campo e recorre a um dono de bar, à pessoa que o hospeda, a seus vizinhos e parentes, a outras pessoas que encontra pelas ruas, e assim segue.

O autor discute ainda a evidente questão verificada em campo de observação, que é o fato de o gênero masculino desfrutar de maior liberdade de ir e vir e, assim, de alcançar e circular entre os espaços onde se faz a pesquisa. O acesso ao campo para o gênero masculino se dá de uma forma diferente de para o gênero feminino. Segundo Brandão (idem), a mulher, geralmente, terá que recorrer a entradas diferenciadas de campo. Tal como problematiza:

Ela vai ter de entrar através de mulheres, vai ter de chegar devagarinho, conversar com as donas de casa, conversar com a freirinha do lugar, quer dizer, ela vai ter de entrar pela porta, que não faça com que a comunidade estereotipe sobre ela, então, isso é uma porta de entrada. (p. 24)

Em geral, ao ir até as pessoas e acioná-las como depoentes, o autor inevitavelmente tem de se apresentar. Ele parte, assim, para uma pequena apresentação de si e de seu trabalho, explicação essa que não precisa ser muito aprofundada, até porque, conforme coloca, “muitas vezes, as pessoas nem sabem entender.” (p. 25) O pesquisador diz quem é, seu nome, sua profissão e apresenta em linhas gerais seus objetivos de investigação.

Nessa etapa do processo, em que o pesquisador está contatando seus informantes, ele procede à execução de um inventário desses colaboradores da pesquisa, relacionando nomes, endereços, traçando genealogias e laços de solidariedade entre os membros do grupo investigado. É muito comum Brandão solicitar a seus informantes que o apresentem a outras pessoas que igualmente possam colaborar com informações pertinentes e ressalta que tal estratégia ajuda muito. Desse modo, provoca-se a produção do material em cima de uma observação.

Em certas situações, pode-se abordar o grupo de forma coletiva, direcionando as perguntas a todos os integrantes presentes ou provocando-os com comentários amistosos, que funcionam como uma espécie de chave de abertura para uma conversação, deflagrando revelações espontâneas.

Nas considerações finais dessa comunicação, Brandão lança uma provocação à comunidade acadêmica ao indagar:

Por que não tem muito livro de métodos e técnicas de pesquisa em antropologia? Porque, embora haja teoria antropológica, método de pesquisa, abordagens diferentes, a prática da pesquisa vai muito em cima de uma relação pessoal. (idem, ibidem)

Sendo assim, todas essas etapas de um processo de pesquisa de campo requerem uma habilidade peculiar, carisma e certa predisposição inata, que varia muito de pesquisador para pesquisador. Talvez seja por essa razão que o professor tenha se recusado a escrever uma cartilha metodológica sobre a pesquisa de campo e tampouco inscreva esse texto dentro dessa categoria.

Por fim, Brandão (idem) ressalta mais uma vez a importância de saber que, em uma pesquisa dessa natureza, muitas vezes a essência dos problemas se revela em campo e se encontra mais nas respostas de perguntas que não foram feitas, ou seja, em situações que se desencadearam livremente do que naquelas planejadas e hipoteticamente esperadas. Salienta ainda que é a própria experiência que vai promover o aperfeiçoamento da técnica.

Abstrai do texto referido, sobretudo, a ideia de que a forma de interação com o objeto estudado deve acontecer de modo espontâneo, deixando que os aspectos subjetivos envolvidos se expressem, e que o olhar do pesquisador deve estar prontamente atento aos detalhes que se manifestam irrefletidamente nas ações corriqueiras desses sujeitos e, igualmente, voltado para a busca pelas generalidades.

O autor propõe que o indivíduo seja pensado para além de uma dimensão estritamente racional e que se envolvam aspectos de singela afetividade e despojamento. Assim, uma pesquisa de campo deve sempre atuar aproximando as pessoas, amenizando as desigualdades e afirmando a aceitabilidade da existência da diversidade, numa abordagem aparentemente informal, que permite criativamente entrever os sentidos presentes, mas que, na realidade aciona criteriosas categorias científicas de interpretação. (AMARO, 2019)

Assim, Brandão (1987) sugere que nas entrevistas o investigador peça aos seus interlocutores da pesquisa que descrevam suas respectivas práticas e representações, promovendo uma exegese de suas ações. Segundo defende o autor, nesse momento as pessoas costumam revelar indiretamente o porquê de assumirem determinadas posturas e de tomarem determinadas atitudes, que executam individualmente, mas que se correlacionam e expressam

categorias comuns a um determinado grupo social ou a um sistema religioso e cultural específico.

Uma vez interagindo em campo, a eminência da dimensão subjetiva e afetiva é, portanto, inevitável e entendida como uma facilitadora das dinâmicas de inserção de um pesquisador em campo de investigação empírica. As entrevistas muitas vezes revelam aspectos muito íntimos das biografias das pessoas, e isso deve ser tratado com muito tato. Tais entrevistas devem ser examinadas uma a uma, exaltando suas particularidades, pois cada interlocutor tem sua própria maneira de conduzir o discurso, e o antropólogo nesse momento deve lançar mão de um certo improviso, pois, ainda que possua um roteiro prévio, este deve ser dirigido com certa abertura à naturalidade de uma simples conversa informal.

Cabe aqui, ainda, uma última reflexão, mesmo que breve, acerca das dificuldades e armadilhas implicadas no exame da experiência subjetiva e pessoal da fé do Outro e de suas respectivas crenças religiosas e visões acerca do mundo. Trata-se de um terreno delicado, que, em função de envolver mitologias e aspectos da subjetividade humana, muitas vezes pode ser relacionado a irracionalismos por parte de críticos materialistas. Com efeito, muitas vezes a religião é um tema evitado, ou considerado de menor importância, mas nós, pesquisadores, não podemos nos furtar de refletir sobre os entraves desse tipo de investigação, sequer podemos fazer vista grossa às obscuridades e indisposições acadêmicas que permeiam esse universo de análise. A essas questões mencionadas, associam-se ainda os desafios relacionados ao modo como o autor deve se colocar no texto em termos autorais.

A estratégia para uma abordagem elucidativa do imaginário religioso do Outro passa pela busca de realização de uma combinação arguta entre a observação atenta às nuances que se apresentam no campo de investigação e os depoimentos coletados dos interlocutores. Ao passo que se interpreta e baliza o que foi dito, com as contribuições teóricas de outros pesquisadores, se articulam todas essas informações para a composição do trabalho final.

Ressalto, assim, que somente aquele que consegue enxergar o Outro com o olhar do Outro consegue captar a essência da abordagem de uma pesquisa pautada pela observação participante. Os comportamentos e hábitos do grupo social estudado, por mais evidentes e banais que possam parecer, não devem ser discriminados ou dispensados, pois é preciso focar na sutileza dos detalhes manifestos naturalmente pelos sujeitos investigados em suas falas e em seus silêncios. E tal percepção acurada recomenda uma associada atividade participativa e uma habilidade empática peculiar por parte do investigador. Essa atitude implica uma entrega por parte dele, que não deve se furtar de vivenciar junto ao grupo pesquisado situações diversas, pautadas pela contingência do acaso, e que requerem uma predisposição ao improviso

adaptativo.

Vale mencionar, como ilustração, o episódio da briga de galos balineses, presente na obra de Geertz (2008), quando o antropólogo se viu de repente envolvido numa batida policial realizada numa rinha de galos, durante uma pesquisa. Naquele momento, sua postura de campo fez toda a diferença no que diz respeito a suas negociações de entrada e acesso aos informantes, pois somente após ele ter se imiscuído junto ao grupo em fuga, ao invés de se entregar para a polícia e revelar sua identidade de pesquisador estrangeiro e isento daquela culpa, é que a abertura de seus interlocutores se demonstrou viável, foi por terem reconhecido nele um igual, um alguém que estava disposto a se misturar com eles que o diferencial de sua investigação se concretizou.

Além dessa postura de abertura e predisposição ao envolvimento participativo com as questões do grupo, a investigação do Outro pressupõe essa disposição para a percepção da subjetividade do Outro como algo concernente a ele e que não deixa de o interpelar enquanto pesquisador.

Portanto, a investigação desenvolvida conforme preconiza Brandão (2007b, 1987) não se limita a simplesmente descrever e documentar as observações coletadas em campo, pois o autor procura alargar esses pontos de observação que, por sua vez, levantam reflexões interpretativas e localizadas a partir de um contexto específico e as tornam capazes de ser situadas para além dessa perspectiva, inclusive na esfera de análises de dinâmicas socioculturais e econômicas mais amplas. Assim, os estudos pontuais sobre as festas religiosas do catolicismo popular são capazes de revelar dinâmicas presentes em toda a Sociedade Nacional.

A análise acerca do comportamento do Outro pode ser considerada a chave para a compreensão da maneira como são estabelecidos os objetos de estudo na antropologia.

4.3 O FENÔMENO RELIGIOSO: RECURSOS METODOLÓGICOS E EMPIRIAS

Eis a grande aventura à nossa espera: a redescoberta-do-Outro. A criação de laços, de elos e de trilhas que nos destinem a criar novos tempos e novos cenários de vida e de vivências regidas pelo encontro, pelo diálogo, pelo amor, enfim. (BRANDÃO, 2019a, p. 21)

Na foto a seguir, Brandão, ainda bem jovem, elabora uma das primeiras pesquisas empíricas de sua carreira profissional. Com um gravador na mão, entrevista um congadeiro em Catalão (GO). Na imagem, podemos observar o pesquisador em campo, prática altamente recorrente em seus trabalhos.

Foto 2 - Brandão entrevista Prego, capitão de Congo, em Catalão (GO)



Foto de autor desconhecido, 1975 (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

Em suas mais de cinco décadas de pesquisa, Brandão reuniu um extenso material, com centenas de registros fotográficos e entrevistas gravadas em fitas cassete, além de anotações de campo efetuadas a partir de experiências de pesquisa realizadas em diferentes regiões do Brasil. Partia sempre de um contexto reduzido, localizado, de modo que as particularidades observadas pudessem ser esmiuçadas e relacionadas a realidades de maior envergadura e/ou de caráter universal, e questões pontuais pudessem ser interpretadas ou lidas a partir de categorias de entendimento mais amplas e/ou globais.

Brandão (2009b) assim descreve sua atividade:

É o ofício de procurar ver, ouvir, observar com atenção, compreender, registrar, gravar, fotografar, pesquisar e, depois de tudo, escrever alguma coisa que enfim seja fiel ao seu rosto múltiplo e à aura de sua alma. Fiel aos gestos, falas e cantos de seu coração, de sua mente, de sua vida. (p. 17)

Os sujeitos investigados pelo autor, em geral, são pessoas de origem humilde, tais como homens e mulheres do campo e das periferias dos centros urbanos, que foram retratados não só descritiva e analiticamente, mas também por meio de registros fotográficos.

Ao se debruçar sobre o entendimento das expressões culturais e religiosas do povo brasileiro, o antropólogo abordou largamente o campo do catolicismo, sobretudo a partir de sua vertente santoral popularmente difundida. Ao levantar problematizações acerca dos conflitos

étnicos e de classe envolvidos nas dinâmicas de construção da identidade religiosa nacional, bem como ao aventar sobre a dualidade existente entre a cultura erudita e a cultura popular, além de expressamente privilegiar a perspectiva do oprimido em detrimento da do opressor, tomou as principais tensões sociais presentes no campo religioso brasileiro como objetos centrais de sua análise científica.

Em diferentes obras, o autor chamou atenção para os processos de transformação do campo religioso brasileiro, responsáveis por (re)significar as cosmovisões correntes no sistema simbólico e cultural e, assim, redefinir identidades religiosas. Os contextos históricos de seus trabalhos de campo foram se modificando com o passar dos anos, mas sua singularidade e relevância analítica permaneceram as mesmas. Seu esforço interpretativo parte do movimento de colocar-se no campo de pesquisa para além de um mero observador, pois sua postura é participativa, envolve entrega e comprometimento com a investigação científica, que, por sua vez, através de um método qualitativo empírico, busca responder às principais exigências do trabalho científico.

Sendo assim, neste tópico, procuro discutir algumas entradas em campos de pesquisa realizadas pelo autor em minha companhia e apresentar, por meio de fotografias esses momentos, com ênfase no registro das festas do catolicismo popular. A antropologia aplicada ao estudo do fenômeno religioso busca recorrer a um recorte das situações rituais experienciadas por seus observados. O tratamento analítico, em função de envolver as próprias abstrações interpretativas do pesquisador, processadas através do contato próximo com os sujeitos presentes com os quais interage, requer uma criteriosa articulação teórica e reflexiva. Portanto, trago aqui alguns exemplos de situações rituais registradas por mim junto à Brandão em diferentes campos de observação.

Na situação das relações travadas face a face, o Outro é apreendido pelos pesquisadores num presente vivido e partilhado na inteireza do “aqui e agora”, onde atua uma contínua reciprocidade de interação sensível. Pois, tal como defender Peter Berger (2011), “[...] nenhuma outra forma de relacionamento social pode reproduzir a plenitude de sintomas da subjetividade presente na situação face a face” (p. 46)

Desde o surgimento da disciplina antropológica em meados do século XIX, as imagens já eram utilizadas como recurso investigativo auxiliar ao texto. Serviram não só para atestar e ilustrar os argumentos dos pesquisadores, mas também passaram a se configurar como objetos de estudos em si. Brandão não necessariamente conferiu ênfase analítica às imagens em sua obra, embora elas tenham aparecido em alguns de seus trabalhos.

Acredito que as imagens carregam e condensam um tipo de conhecimento acerca da

realidade que se comunica diretamente com a construção da subjetividade. Tem-se, numa foto, a reprodução da estagnação de uma situação qualquer, registrada em forma de uma cena, através da qual se pode penetrar imagetivamente naquele universo sintetizado num *frame* de ação. A fotografia pode ser considerada uma evidência à medida que promove uma representação material de um fato pretérito. Através da captura de elementos visuais, exprimem-se impressões e interpretações sensíveis por parte do Olhar do pesquisador/fotógrafo.

Apesar de seu caráter estanque, de registro intocável de uma cena que se passou, as fotografias não podem ser consideradas artificios frios e distantes, haja vista que elas são capazes de transportar o espectador imagetivamente para os domínios de uma interpretação sensível. Elas demonstram como um complexo de símbolos e significados é capaz de comunicar visões de mundo, hábitos e costumes, comportamentos de classe, valores de uma época, tanto quanto lidam com a dimensão da arte, da emoção, da estética e da subjetividade das pessoas, seja dos que foram registrados, seja daqueles que captaram tais imagens, ou, ainda, daqueles que posteriormente vão visualizá-las. Desse modo, a imagem trata direta e indiretamente das representações simbólicas, estéticas e éticas, acerca do universo sensível de significação do Outro.

Vale ressaltar que a produção de registros fotográficos não se configura como uma atitude despreziosa por parte do investigador, pois ela envolve complexos pré-requisitos teórico-metodológicos. E, sobretudo em se tratando de uma investigação em um universo religioso, certos cuidados específicos precisam ser tomados, tal como já discutimos ao longo deste capítulo.

Considera-se importante parte integrante dessa diligência de pesquisa a posterior restituição desse material coletado e produzido aos sujeitos investigados. Quando um livro, tal como foi o caso de *A clara cor da noite escura* (2009a), de Brandão, é devolvido à comunidade que serviu de base para as pesquisas e registros, isso é motivo de grande satisfação e repercussão entre os membros dos grupos sociais retratados, que, por sua vez, sentem-se honrados e homenageados, e, assim, têm reconhecidas e valorizadas suas danças, suas celebrações, suas cores, suas dores, seus regozijos, seus semblantes sofridos e festivos. E podem ser posteriormente recordados.

Quando fotografado no exato instante em que desenvolve suas ações corriqueiras e/ou rituais, pode-se em certa medida considerar que o Outro aparece como um coautor da pesquisa, pois ele se apresenta como a principal “matéria-prima” da análise. No entanto, ainda que o pesquisador confira a possibilidade de o Outro expressar-se por intermédio de sua obra, não é descartada a relevante contribuição de sua autoria e de seu olhar acerca da cena registrada. Pois

o pesquisador se coloca contundentemente no texto, ao passo que o elabora, e se posiciona sensivelmente, na fotografia, em função de capturá-la. Tanto no ato da escrita quanto na captação da fotografia, o pesquisador deixa que suas expressões, suas interpretações, imaginários e visões de mundo, inevitavelmente, transpareçam no texto final produzido e na foto revelada. As fotografias insinuam-se nesse contexto, atuando no sentido de alargarem o discurso inteligível sobre as expressões culturais de determinados grupos sociais e, quando arroladas no trabalho do pesquisador, servem como um recurso retórico auxiliar.

As fotografias configuram uma apreensão criativa acerca da cultura de grupos socioculturais. Ao incorporá-las ao texto, o pesquisador tem a opção de traduzir esses registros e articulá-los com as interpretações teóricas.

O registro fotográfico é um ato de partilha de um olhar sensível às expressões do Outro e é parte integrante de uma empreitada que envolve o reconhecimento, a valorização e a legitimação de modos de ser e de viver pertinentes a esses indivíduos e seus respectivos grupos socioculturais. Através da captação de imagens, outorga-se o olhar sobre o Outro, como uma espécie de contrapartida ética, cujas ressonâncias são capazes de fortalecer suas afirmações identitárias, ao passo que promovem sua visibilidade no campo acadêmico e, por extensão, político, econômico e cultural da sociedade como um todo, chamando atenção não só para as suas existências e carências, mas também para a riqueza de suas manifestações e produções artísticas, simbólicas e culturais.

Proponho reconhecer como viável e valoroso esse universo empírico de investigação, que envolve descrições minuciosas, registros imagéticos, entrevistas e experiências em campo pautadas por vivências compartilhadas participativamente com interlocutores e demais sujeitos observados. Desse modo, creio estar recorrendo a uma linha epistemológica que prevê o enquadramento do objeto de estudos de um modo peculiar, possibilitado, categoricamente, pela interação espontânea e subjetiva de um pesquisador em meio a ‘desconhecidos’, os quais pretende tornar ‘conhecidos’, ao menos minimamente em razão da pesquisa.

O Outro, tomado enquanto objeto de investigação científica, igualmente, envolve a dimensão de intimidade e da formação de laços de reciprocidade. Ao participar cooperativamente das dinâmicas de festa, trabalho e descanso dos grupos pesquisados, o pesquisador integra-se a esses grupos e passa a distinguir traços sutis de suas dinâmicas sociais que uma pesquisa estritamente documental e bibliográfica não alcançaria. O objetivo da fotografia é captar a aura dessas nuances que se apresentam enquanto acontecem.

Brandão (1981a) relata que a partir de 1964 ele passou a se interessar mais detidamente pelos rituais religiosos do catolicismo popular, e que, em 1972, passou a dispor mais

recorrentemente dos recursos da antropologia para abordá-los. Assim, ao imiscuir-se em campo de observação participante, passou a despender seu tempo na busca de enredos empíricos capazes de revelar dinâmicas mais amplas presentes na sociedade brasileira. Quanto a esse aspecto de sua trajetória intelectual, revela:

Foi assim que comecei a gravar, fotografar e escrever sobre cultura popular. No MEB nós não tínhamos a intenção de ‘recolher o folclore’ para submetê-lo a um ‘estado de museu’. Contos, canções, danças, provérbios, modos de fala, tudo era recolhido vivo e se destinava a nos ensinar a compreender as gentes a quem dirigíamos o nosso trabalho de educação popular. (p. 11)

Dessa forma, as pesquisas de campo apresentam, irrevogavelmente, uma natureza situada num contexto particular de entendimento, definido em função de uma descrição proferida por um pesquisador específico, que encara suas observações a partir de um tempo e de um espaço determinados, lidando com interlocutores exclusivos, cujas experiências e relações interpessoais não poderiam ser subsequentemente reproduzidas. Ainda que, cada vez mais, exista a possibilidade de diferentes pesquisadores abordarem os mesmos problemas relativos aos mesmos grupos sociais, é muito difícil descartar a possibilidade de que, em função do cenário impermanente e das características pessoais do pesquisador envolvido, diferentes pesquisadores acessem informações desconhecidas. Os diferentes relatos captados por pesquisadores acerca dos mitos de devoção nos santos do catolicismo popular podem ser elencados como um significativo exemplo dessas situações. São inúmeras versões acerca dos mesmos mitos relatadas por informantes de campo. Brandão (1974a, 1974b, 1975, 1977b, 1977c, 1978, 1981a, 1985, 1987, 2004a, 2007a, 2009a, 2009b) esquadrinhou essa questão em seus trabalhos de campo sobre as celebrações do catolicismo popular sobretudo no que diz respeito aos mitos de devoção a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Ao elaborar suas pesquisas, o pesquisador costumeiramente se depara com o desafio de confeccionar textos científicos a partir de experiências altamente pessoais, que envolvem as experiências de campo e sua inerente demanda por empatia, *insights* autorais, carisma, predisposição a lidar com o novo, bem como com a alteridade. E é nesse sentido que se impõe uma problematização sobre como articular as imagens a esses textos científicos.

Quando Brandão, através de sua obra, insere-se nesse movimento de mudança paradigmática da antropologia com relação à apreensão de seu objeto de estudos e passa a adotar o método da observação participante e a valorizar as construções da cultura popular, vivenciando-a junto aos grupos pesquisados, antigas distâncias firmadas entre objeto e investigador vão sendo subtraídas ou amenizadas. Esse processo imprime um sentido paradoxal

entre a aproximação no campo e o distanciamento na escrita e no registro da fotografia.

Se a prática da observação de campo é em certa medida espontânea e refém das conjunturas do acaso, no processo de escrita e de captação da fotografia, por sua vez, afirma-se um outro formato, no qual algo do modo de vida do pesquisador e de suas próprias cosmovisões é revelado, tanto através da sua interpretação inclusa quanto com relação a seu olhar aplicado.

Na confecção do trabalho final, clarificam-se os limites da moldura cultural implícita na própria visão do pesquisador. E as fotografias aparecem nesse enredo como resultantes da negociação de campo entre o investigador-fotógrafo, o sujeito investigado-retratado e, concomitantemente, com o receptor da imagem-leitor de sua obra. Nesse sentido, os recursos imagéticos transcendem os limites da representação da escrita, mas não a substituem. Eles retratam experiências sensíveis manifestas através de comunicações não verbais, denotando sentimentos, sistemas de representação e padrões de comportamento cultural.

A fotografia atua no sentido de comunicar estética e artisticamente a interpretação que o pesquisador pretende demonstrar. Os registros das festas tradicionais do catolicismo popular refletem como determinados grupos socioculturais relacionam-se com a dimensão do ‘sagrado’ através de suas práticas rituais. Ainda que o “congelamento” do instante registrado por meio da fotografia, de certa forma, profane o evento do ‘sagrado’ vivenciado e fotografado, por trás do visível da foto existe todo um complexo de símbolos e significações não codificadas nos elementos visuais presentes na particularidade de um momento.

Fotografar no âmbito religioso não é o mesmo que fotografar em outro âmbito cultural, pois os registros feitos acerca do fenômeno religioso assumem certos preceitos e particularidades. As fotos carregam em si códigos e representações referentes à prática da fé de determinadas pessoas e grupos. E, para além de registros exclusivamente documentais, eles tornam-se, igualmente, registros afetivos. Dessa forma, a eminência da foto aparece a partir de uma dupla dinâmica, ora conferindo uma ameaça, dada a perpetuação de momentos e de segredos rituais, ora aparecendo como instrumento para reforçar os vínculos de adesão dos membros, que podem voltar a esses registros sempre que preciso ou desejado.

Dito isso, vamos, então, às fotografias.

4.3.1 Registros fotográficos de festas

As Folias de Reis foram amplamente estudadas e retratadas por Brandão, em Catalão e Mossâmedes, no estado de Goiás, em São Luiz do Paraitinga (SP), em Uberlândia, Caldas, Ituiutaba e Poços de Caldas, em Minas Gerais, e, ainda, inicialmente, no interior de

Pernambuco. Essas entradas em campo empírico de pesquisa resultaram em múltiplos registros fotográficos nos quais o pesquisador fotografou e se deixou fotografar junto a seus sujeitos investigados. Selecionei e apresento a seguir alguns desses registros.

Foto 3 - Brandão num encontro com Agenor Martins e Dito em Catuçaba (SP)



Foto de autor desconhecido (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

Na Foto 3, tem-se um registro do pesquisador durante a coleta de áudio de canções entoadas pelos foliões. Esse trabalho resultou em um significativo apanhado de letras de cantigas religiosas populares, capazes de traduzir muito do imaginário da fé desse povo devoto de Santos Reis. No livro *Os sacerdotes de viola* (1981a), encontra-se uma rica compilação dessas letras. Em seu *Diário de campo: a antropologia como alegoria* (1982), Brandão expressa essa experiência com os seguintes versos:

Santos Reis

Foliões viajeiros treze dias na estrada
de casa em casa tocam e cantam a notícia
de um menino, um rei, não sei,
que nasceu longe há muito tempo.
Levam violas e palhaços e viajam a nova
Da festa que fazem a seis de janeiro.
O morador de cada rancho recebe a Folia,
Pega a bandeira e pela casa inteira
Desfila as bençãos que se crê que ela traz.
Alguns choram pelos cantos, outros cantam,
Outros palmeiam no tabuleiro da sala uma catira.
Todos comem juntos da mesma comida igual
E se abençoam com antigos gestos e poesia.
E entre si trocam bens e bençãos

Solidários roceiros, solenes devotos de reis
Que entre si repartem a mesma crença
Pela qual os bichos e outros serem têm nomes
e os acontecimentos do mundo têm sentido.
(p. 72-73)

Foto 4 - Brandão em campo, na Folia de Reis de Catuçaba (SP)



Foto de autor desconhecido (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

Foto 5 - Brandão recebe uma Folia de Reis em sua casa, em Uberlândia (MG)



Foto de autor desconhecido (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

Foto 6 - Folia de Reis em Poços de Caldas (MG)



Foto de Flávia Amaro

Foto 7 - Brandão em uma celebração de Folia de Reis em Poços de Caldas (MG)



Foto de Flávia Amaro, 2016

Foto 8 - Jovem folgazão da Festa de São Gonçalo



Foto de autor desconhecido (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

Foto 9 – Folgazão da Festa de São Gonçalo



Foto de autor desconhecido (Acervo de Carlos Rodrigues Brandão)

As Fotos 8 e 9 retratam dois folgazões, um jovem e um mais velho. Ambos se dedicam à perpetuação dessa cultura de devoção religiosa da Festa de São Gonçalo, que dura uma madrugada inteira entre rezas, danças e entoação de canções. São agentes religiosos, cujos papéis na divisão social do ritual são fundamentais para a reprodução do rito. Estas duas fotografias foram encontradas dentro de um manuscrito datilografado por Brandão, tomado de empréstimo da biblioteca do sítio Rosa dos Ventos.

Para analisar essas fotografias, aciono as contribuições teóricas de Roland Barthes (1984), a partir de seu livro *A câmara clara: nota sobre a fotografia*, que explora o alcance interpretativo da fotografia. O autor, muitas vezes citado por Brandão em seus estudos, traz uma abordagem crítica acerca dos usos das fotografias na análise científica.

Segundo Barthes (idem), a foto, tomada como objeto, caracteriza-se por agregar um duplo aspecto, que denomina como: ‘studium’ e ‘punctum’. O ‘studium’ corresponde à contextualização de um tema geral, ao passo que o ‘punctum’ corresponde à pulsão responsável por atrair e aprisionar o olhar do espectador, levando-o a uma punção que o fere. Em seus próprios termos:

Neste espaço habitualmente unário, às vezes (mas, infelizmente com raridade) um ‘detalhe’ me atrai. Sinto que basta sua presença para mudar minha leitura, que se trata de uma nova foto que eu olho, marcada a meus olhos por um valor superior. Este ‘detalhe’ é o punctum (o que me punge). (p. 77)

Na perspectiva de Barthes (idem), é a união dessas duas condições que constrói a essência da fotografia, o ‘noema’. O ‘noema’, por sua vez, é esse componente emocional instantaneamente acionado pelo espectador ao estabelecer o contato visual com a imagem observada. Sendo assim, “o studium está definitivo, sempre codificado, o punctum, não.” (p. 80)

Pode se considerar que as fotografias tiradas por pesquisadores em campo de observação participante envolvem o emprego de um olhar sensível que reivindica interpretações que falam por si só, a partir das expressões de seus observados registradas.

Quando captados no exato momento da efervescência cultural da festa, muito dos hábitos, costumes e cosmovisões dos grupos sociais são revelados a partir dos semblantes de indivíduos particulares. Através do registro de sujeitos envolvidos em suas celebrações rituais, o caráter de ‘punctum’, descrito por Barthes, se manifesta. As fotos falam, pensam e provocam o pensar. Elas são produzidas através de sua relação interativa com seus observados. As imagens fotográficas, em função de retratarem sujeitos e seus respectivos grupos sociais, propõem um

convite interpretativo ao espectador, que adentra um universo semântico peculiar, despertando uma rede dialógica de troca de sentidos e de significados capaz de transportar o seu olhar para o domínio de uma expressão do ‘sagrado’ presente na festa, sem, no entanto, impô-lo, como estratégia proselitista.

O instante registrado na fotografia recobre a efemeridade de uma situação, trata-se de um fragmento de temporalidade, cujos signos dispostos são passíveis de interpretação. Os detalhes presentes em uma foto contém informações localizadas em um âmbito mais amplo relativo à realidade sociocultural dos sujeitos retratados.

Tomei, assim, um apanhado aleatório de imagens, composto conforme o acesso que tive a esse material fotográfico. Minha proposta inicial era resgatar e catalogar um arquivo de imagens em papel fotográfico que se encontra no sítio Rosa dos Ventos. No entanto, em função das prescrições de isolamento devido à pandemia, não foi possível acessar esse arquivo físico. Dessa forma, contentei-me em apresentar o pouco que consegui localizar antes do início desse transtorno. Além de adotar como alternativa a utilização dos meus próprios registros.

Iniciei este tópico com uma fotografia que retrata Brandão no início de sua carreira como pesquisador e finalizo, similarmente, com uma fotografia sua (Foto 10), executando o mesmo ofício de investigador em campo, anos mais tarde, numa mesma festa de negros congadeiros devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário realizada, dessa vez, em Uberlândia (MG).

E, em termos conclusivos, postulo que o ato de investigar em campo, mais que a aplicação de uma técnica metodológica de pesquisa, corresponde a uma vocação, algo que o pesquisador faz com uma naturalidade e uma espontaneidade peculiares. As fotografias apresentadas traduzem essa sua facilidade de acesso aos informantes do campo. Conforme defende Barthes (idem), “[...] a Fotografia é o advento de mim mesmo como outro: uma dissociação astuciosa da consciência de identidade.” (p. 25) No fundo, não passa de um distúrbio de propriedade, refletido nas indagações do mesmo autor: “A quem pertence a foto? Ao sujeito (fotografado)? Ou ao fotógrafo?” (p. 26)

Foto 10 - Brandão fotografa a Festa de São Benedito, em Uberlândia (MG)



Foto de Flávia Amaro, 2011

5 CULTURA E RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM INTERPRETATIVA

As primeiras inserções do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão no campo da religiosidade popular brasileira se deram a partir do final da década de 1960, por via da militância política desenvolvida junto aos movimentos sociais da esquerda católica. O pesquisador atuou junto às comunidades eclesiais de base, e as experiências desencadeadas nesse período, notadamente, inauguraram seu interesse analítico acerca da dimensão da cultura popular. Desse modo, já no início de sua trajetória como estudante e, posteriormente, como professor, o engajamento político apareceu diretamente relacionado às práticas de pesquisa por ele desenvolvidas.

Nesse sentido, seus primeiros trabalhos produzidos no âmbito da universidade já postulavam o entendimento, por sua parte, bem como por parte de seus pares intelectuais, acerca da existência de uma clara distinção entre o que seria a religião desenvolvida pelos opressores e a religião agenciada e vivenciada pelos oprimidos. Por sua vez, a manifestação popular da religiosidade nacional deixava pouco a pouco de ser encarada como uma expressão desimportante de povos colonizados, destituídos de criticidade e de cultura erudita, e passava a ser encarada como uma importante manifestação espontânea associada à resistência cultural de uma ampla parcela da população brasileira, categoricamente excluída e explorada, composta em sua maioria por pessoas de origem humilde, provenientes do campo ou residentes nas periferias das cidades.

Dessa forma, Brandão se interessou em pesquisar a religião não apenas popular, mas do povo oprimido, e esse pode ser considerado um importante traço distintivo de sua abordagem científica. A análise de ambos os contextos, rural e urbano, é considerada, na visão de Brandão, fundamental para se ter uma noção mais abrangente acerca do campo religioso nacional, instância relativamente autônoma onde se processa o multiculturalismo, a produção, a distribuição e o consumo de bens e serviços religiosos.

As religiões populares são fruto de fusões entre diferentes culturas e, a partir de um hibridismo cultural, mesclam-se múltiplas referências. A existência das diversas religiões e seus respectivos mitos e ritos, bem como suas estratificações internas, com suas relativas práticas e discursos distintos, serviu como um relevante objeto de investigação para os antropólogos interessados em pensar acerca do fenômeno religioso.

Parte-se da hipótese de que a religião contribui para a manutenção da ordem social, inculcando valores e posicionamentos orientados dentro de uma ética particular a cada grupo social. E assim o faz pela operação de um mecanismo interno, no qual um sistema de símbolos

e representações confere um modo compartilhado de conceber uma cosmovisão, bem como recomenda orientações práticas e morais para a vida cotidiana.

A atuação da vertente católica popular que, dentro do catolicismo oficial, encontrou sua maneira singular de expressão abriu uma brecha para a elaboração dos anseios de uma camada desprivilegiada economicamente, para que, assim, ela encontrasse representatividade simbólica dentro da Igreja, a qual, a partir daquele momento, se demonstrava capaz de inseri-la e promover sua (re)significação. As demandas por visibilidade e reconhecimento dessas pessoas passaram a ser incluídas no espectro litúrgico dos cultos. A Igreja passou a acolhê-las, igualmente, dentro de uma comunidade, e a sociabilidade desencadeada permitiu a formação de laços de solidariedade que se estendiam para além do próprio espaço físico da Igreja e se instauravam no cotidiano de sua convivência social. A observância de tais relações configura-se como pano de fundo da diligência antropológica.

A religião católica, apreendida como objeto de estudo na obra de Brandão, constitui-se como ponto de partida para problematizações mais amplas acerca do papel sociocultural desempenhado por essa vertente religiosa na sociedade brasileira como um todo. Parto da pressuposição de que a religião se constitui como uma forte expressão da cultura e que o catolicismo configura-se no Brasil como religião majoritária, intrinsecamente sincrética e plural, na qual atuam, concretamente, vários catolicismos. Nesse contexto, destaca-se um catolicismo santoral, espontâneo e relativamente autônomo, lúdico, festivo e impregnado de misticismo, cultuado muitas vezes no âmbito doméstico e/ou a partir da convivência de uma pequena comunidade.

Partindo dessa perspectiva, admito Brandão como âncora de uma geração, com o intuito de alcançar e reconstruir o trajeto epistemológico encontrado por esses antropólogos que ingressaram em cursos de pós-graduação por volta do começo dos anos 1970 e 1980 e que focalizaram suas pesquisas sobretudo na questão da religiosidade popular e nas culturas populares brasileiras, objeto de estudo até então dos folcloristas. Logo, no âmbito desta tese, tomo Carlos Brandão como um expoente desse movimento antropológico nacional que se voltava às novas temáticas e às novas abordagens metodológicas, contexto no qual a religiosidade do povo brasileiro constituiu-se como um importante alvo de interesse analítico.

O catolicismo assume centralidade na abordagem científica de Carlos Rodrigues Brandão. Contudo, não pretendo promover aqui uma revisão exaustiva e detalhada quanto aos seus campos de investigação, e sim apresentar um panorama geral da discussão apresentada pelo autor sobre o tema. Passo, a seguir, a promover uma revisita às obras de Brandão que versam sobre o catolicismo popular. Procurei examinar quais foram os principais objetos de

estudo e metodologias de pesquisa acionados pelo pesquisador para a composição de suas análises.

Busquei, neste capítulo, desenvolver um dimensionamento acerca dos fenômenos observados em campo etnográfico por Brandão, procurando entender, a partir de suas principais abordagens e categorias de interpretação antropológicas, como a noção de cultura permeia tais relações, pautadas por seu constante movimento, que se modificam ininterruptamente.

Faz-se importante comentar os desafios enfrentados em campo, no que diz respeito às situações rituais encontradas. Geralmente, a inserção nesses espaços se dá de modo progressivo, a partir do diálogo que vai sendo construído paulatinamente com os informantes. A cada retorno ao campo de observação, durante as trocas simbólicas que se estabelecem entre pesquisador e pesquisados, revelam-se novas descobertas, que se associam às anteriores no sentido de agregar outras informações à pesquisa. E nesse sentido, igualmente, se pressupõe que é através da observação, do registro e da interpretação de situações singulares observadas que se podem prever possíveis repetições.

5.1 CATOLICISMO E CULTURA POPULAR

mais que uma religião totalitária o catolicismo foi e é no Brasil uma religião de todos. (BRANDÃO, 1987, p. 114)

Na obra de Brandão (1974a, 1974b, 1975, 1977b, 1977c, 1978, 1981a, 1985, 1987, 2004a, 2007a, 2009a, 2009b), percebe-se claramente a importância dada ao entendimento da relação estabelecida entre a cultura e a religião, tendo como enfoque principal as manifestações festivas do catolicismo popular. Valendo-se de investigações de campo pautadas pela técnica da observação participante, o pesquisador se interessou em refletir acerca das peculiaridades e das nuances simbólicas dessas práticas rituais.

Brandão considera a relevância que a Igreja Católica assumiu como um elemento essencial para a formação da sociedade nacional e da identidade brasileira. Para ele, trata-se de uma religião de caráter plástico e passível de moldar-se conforme as variabilidades das transformações históricas, políticas, socioculturais e econômicas, além de maleável com relação à influência da alteridade, sobre a qual atua no sentido de incorporá-la ao invés de rechaçá-la completamente. A Igreja Católica apresentou a singular capacidade de absorver os conflitos, os antagonismos e as animosidades, sendo capaz de aglutiná-los, padronizá-los, roteirizá-los e orientá-los dentro de uma linha teológica de explicação que agregava as diferenças, ainda que

de maneira contida e controlada. Nesse sentido, como reflexo da sociedade, a Igreja carregava consigo esses conflitos existentes.

A versão popular da crença e da prática católicas está associada, na visão de Brandão (1993), às populações menos favorecidas economicamente, pois não é apenas o camponês rústico, rezador de terço e adorador de santo que pratica o catolicismo popular. O assalariado residente no meio urbano, em condição subalterna, igualmente, ostenta a denominação católica e correntemente professa sua fé de forma independente da burocracia eclesiástica oficial. Tal como o autor explicita no trecho a seguir:

Uma religião não apenas popular, mas oprimida, porque não apenas do povo, mas do povo oprimido. [...] É nesse sentido que se pode dizer, com uma certa segurança, que uma espécie de catolicismo popular nasce dentro da mesma Igreja. (p. 89)

Essa religiosidade híbrida, sincrética, maleável, espontânea e autônoma que se afirmava nos interiores e periferias do Brasil foi pormenorizadamente examinada por Brandão em pesquisas realizadas e publicadas ao longo das décadas de 1970 e 1980.

Dessa maneira, passo a destacar as passagens da obra de Brandão que discutem, sobretudo, a forma como a religião católica contribuiu para a construção da identidade nacional, bem como sua inserção no panorama dos estudos que articulam antropologia e religião.

5.1.1 Catolicismo popular - revisita

Dentro e fora do âmbito da religião, não deve haver no Brasil outro sistema de relações sociais com a multiplicidade de tramas e teias de trocas, alianças e conflitos que são a estrutura, a difícil grandeza e o dilema da Igreja Católica. Não deve haver também outro sistema cultural tão polissemicamente rico e diferenciado de símbolos e significados. (BRANDÃO, 1992, p. 8)

O catolicismo popular aparece nos primeiros estudos dos antropólogos brasileiros com forte ênfase em seu caráter rural e/ou periférico. Nesse contexto, os leigos apareciam como os principais detentores dos modos de fazer do ritual, pois, naqueles tempos remotos, a frequente ausência de sacerdotes à disposição da população marginalizada para ministrar os sacramentos e demais rituais católicos predispunha ao improvisado por parte deles, conforme os recursos disponíveis que encontravam para cultuar seus santos e praticar sua fé. Trata-se, assim, de uma

religião relativamente emancipada, cuja intenção utilitarista configura-se como uma característica incentivadora das práticas religiosas. A promessa e o voto aparecem, nesse contexto, como recurso auxiliar para a solicitação de graças a serem concedidas pelos santos.

Brandão se deteve na observação, descrição e análise das expressões da religiosidade popular ligadas ao catolicismo. No âmbito desta pesquisa, destacam-se o dimensionamento dos rituais do catolicismo do povo, sejam eles ligados ao universo rural, tais como a Dança de São Gonçalo, a Festa do Divino de Mossâmedes (GO), dentre outras, ou ligados ao contexto urbano, como é o caso das Festas de Congada, por exemplo, incluindo, igualmente, as festas de origem rural que foram incorporadas aos cenários urbanos, tais como as Folias de Reis.

Podem-se apontar cinco temas principais trabalhados por Brandão em sua abordagem sobre o catolicismo popular. São eles: o processo mítico-ritual de grupos socioculturais religiosos; a experiência religiosa dos fiéis pertencentes a esses grupos; a organização eclesiástica e civil frente a uma festa religiosa; a ética implicada na vida e no processo ritual que envolvem os fiéis e, em menor escala, a doutrina; e a liturgia administrada pela Igreja Católica. A seguir, comento algumas obras do autor relacionadas ao tema da cultura e da religião popular brasileiras, com destaque para o catolicismo santoral.

O pesquisador começou a fazer suas primeiras investigações de campo, lançando mão dos recursos da antropologia, em 1972. Em 1973, realizou sua primeira pesquisa mais sistematizada acerca dos rituais católicos, a qual tratou da descrição e interpretação da Festa do Divino realizada na cidade de Pirenópolis (GO). Entre 1973 e 1975, pesquisou duas festas do catolicismo popular em Pirenópolis: a Festa do Divino e o Juizado de São Benedito e Reinado de Nossa Senhora do Rosário.

Seu primeiro trabalho mais estruturado publicado foi o livro *Peões, pretos e congos - relações de trabalho e identidade étnica em Goiás* (1974a). O estudo traz uma discussão acerca das tensões étnicas que envolviam fiéis católicos brancos e negros. Trabalha a questão da subalternidade, que colocava os negros na condição de explorados, além de examinar o complexo ritual da Festa da Congada realizada na cidade de Goiás.

Nesse mesmo ano, o autor publicou seu primeiro livro sobre pesquisas dentro do tema da cultura popular, *As Cavalhadas de Pirenópolis: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás* (1974b)¹³⁹, com os resultados de sua pesquisa sobre a Festa do Divino Espírito Santo.

Em 1977, em Mossâmedes, Brandão investigou uma Festa do Divino, explorando suas

¹³⁹ Maria Alice, sua esposa, cuidou da revisão textual dessa obra.

confluências e contradições com relação à pesquisa anterior acerca da mesma festa realizada em Pirenópolis. Segundo o pesquisador, essa foi sua primeira investigação de cunho realmente participante, haja vista que, para sua efetivação, juntou-se a um grupo de foliões de Santos Reis para percorrer as fazendas da região, entre procissões e pousos, preces e festejos, que aconteciam ao longo do trajeto. Conforme declara:

Comecei a descobrir que um compromisso sério e verdadeiro com a ciência, qualquer que ela seja, começa e acaba em um compromisso sério e verdadeiro com o homem. E quando o cientista por acaso ou por vocação pesquisa o homem do povo, ele simplesmente não tem o direito de ser cientificamente ‘objetivo’, o que é uma mentira que se inventou para se pretender criar uma verdade que a prática nega todo dia. (BRANDÃO, 1981a, p. 13)

As Cavalhadas inserem-se no calendário litúrgico festivo anual da Igreja Católica e, ano após ano, repetem os mesmos rituais dramáticos, simultaneamente sagrados e profanos, que encenam ritualisticamente uma luta histórica, travada entre católicos e muçulmanos. O folguedo é composto por uma sequência de ritos que culminam num jogo, desencadeado como se fosse uma batalha campal disputada entre cavaleiros de clãs¹⁴⁰ rivais.

Essa pesquisa ainda poderia ser descrita como um trabalho de cunho folclórico, mas sem compartilhar a perspectiva analítica preconizada pelos folcloristas, pois o autor incluía uma nova abordagem frente ao mesmo objeto, isto é, contava com a aplicação da técnica metodológica da investigação de campo de caráter empírico e da perspectiva interpretativa para exame dos dados obtidos. Sendo assim, afora a descrição e o registro da festa, interessava ao pesquisador perceber as representações e interpretações promulgadas pelos próprios atores envolvidos. Como eles significavam aquilo que era vivido? Não que a concretude dos ritos não interessasse, mas o olhar havia se expandido e passava a refletir, igualmente, acerca dos significados atribuídos.

De maneira geral, Brandão (1974b) trata de abordar os diferentes tempos da festa. Descreve minuciosamente os momentos prévios, os que decorrem durante a prática dos ritos, bem como os momentos posteriores. Reflete, assim, sobre o significado social da festa e promove um levantamento histórico do folguedo no município de Pirenópolis, articulando-o a outras realidades de festas semelhantes realizadas, igualmente, no estado de Goiás, tal como compreende a partir da leitura das descrições de Saint Hilaire sobre a cidade de Luziânia. Do

¹⁴⁰ Durkheim (1996) definiu os clãs como sendo um grupo de indivíduos que se consideram unidos por laços de parentesco não sanguíneo, mas “moral”. Esses indivíduos estariam ligados pelo mesmo nome, bem como pelos mesmos deveres e obrigações. Sua concepção aparecia vinculada à noção de totemismo, mas várias de suas categorias podem ser adaptadas para outros contextos.

mesmo jeito, desenvolve uma retomada cronológica das datas das celebrações, denominando as principais lideranças envolvidas diretamente na organização da festa, conforme o ano em questão.

Brandão (idem) defende que o rito configura-se como um jogo e justifica tal percepção, embasando-se nas contribuições teóricas de Claude Lévi-Strauss. Problematisa a distinção entre mouros e cristãos, localizando a tensão historicamente instituída e realizando paralelos com os escritos de autores locais. Também diferencia eventos sagrados de eventos profanos, ao elaborar a ideia de ‘eventos marginais’, e suscita a diferenciação entre os espaços da rua e da casa. Descreve com riqueza de detalhes a presença e atuação dos cavaleiros durante a celebração, inclusive ilustrando com gráficos, tabelas e panoramas de um cenário visual, organizados no formato de esquemas explicativos. Por fim, discorre sobre os papéis desempenhados pelos fiéis, descrevendo-os e articulando-os uns em relação aos outros e remonta falas e diálogos rituais e informais.

Já na segunda parte da obra, Brandão (idem) traz uma análise acerca dos símbolos adotados tanto por mouros quanto por cristãos durante a festa. Em uma descrição geral da celebração, o autor expõe que “A Festa do Divino Espírito Santo combina doze dias de rituais profanos criando situações diversas que se dividem entre ritos católicos, rituais tradicionalmente chamados de folguedos folclóricos e, finalmente, eventos como competições esportivas.” (p. 54). Discorre sobre a duração do ritual que, conforme revela, arranja-se em três tardes, com início no domingo e término na terça-feira em frente à Igreja do Bonfim, onde o jogo finalmente se inicia. O autor articula a noção de ritual à de símbolo e desenvolve essa percepção quando afirma: “As cavalhadas de Pirenópolis combinam sequências de discursos em sequências de ação equestre.” (idem, p. 69)

Ao refletir sobre os rituais católicos populares, o autor revela que

Os rituais tradicionalmente populares não têm o respaldo de instituições legitimadoras que ao mesmo tempo definam e controlem o uso de instrumentos, formas e símbolos. Por isso mesmo não são claramente definidos pelos seus praticantes. (idem, p. 55)

Vale mencionar que tais rituais descritos pelo pesquisador não possuem universalidade dentro da religião católica, haja vista que existem inúmeras variações entre as práticas e os símbolos utilizados entre as diversas localidades. Contudo, o autor reitera:

Ora, a religião católica “fala”, pelo ritual das cavalhadas, a sua linguagem de catequese: a negação dos universos simbólicos fora do catolicismo; a

definição do “em que crer” no catolicismo; as indicações de “como crer”, na Igreja Católica. (idem, p. 72)

A pesquisadora Ana Paula Horta (2017), que realiza seu doutorado na UNESP sobre a Folia de Reis a partir da obra de Carlos Brandão, lembra uma entrevista realizada com o professor, na qual ele revelou as mudanças percebidas entre a época em que realizou sua investigação de campo e a última vez em que visitou a cidade e a festa, anos depois. De acordo com o que ele lhe relatou,

Era estrada de terra até Pirenópolis quando fui lá fazer as pesquisas. Eu dormia dentro do carro e tomava banho no Rio das Almas... Só tinha uma pousada. Hoje em dia, milhares de pessoas e centenas de pousadas.” (idem, p. 8)

Trinta anos mais tarde, o autor elaborou uma obra que visava a revisitar essa pesquisa sobre as Cavalhadas, dentre outras investigações sobre rituais católicos populares. O estudo foi publicado com o título *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás* (2004a), em que, no primeiro capítulo, “O ritual e a sociedade: os usos sociais das cavalhadas”, o pesquisador traz um aprofundamento acerca desse ritual anualmente reproduzido por membros da cidade e da zona rural. Sendo assim, os usos sociais da festa são revistos a partir de dois pontos principais: (1º) identificação e unidade da festa e (2º) a ideologia da festa vinculada à ordem social e ao ritual.

Brandão comenta sobre a diferenciação ritual existente entre mouros e cristãos, que, segundo ele, se dá a partir da indumentária, das cores utilizadas (azul e vermelho) por cada grupo, de alguns signos adotados por eles (como a cruz e o cálice com a hóstia), dos bordados nas fantasias, entre outros. Reitera ainda que o ponto alto da luta é a vitória dos cristãos contra os mouros, que, em decorrência disso, se convertem ao cristianismo. E nessa medida afirma:

E todos se reincorporam e reconciliam *em/com* um mesmo universo religioso de símbolos, valores e significados do mundo e da sociedade que o ritual ao mesmo tempo condensa e evidencia. (BRANDÃO, 2004a, p. 42)

O autor reflete sobre a relação de inclusão-exclusão existente entre os agentes diretos e os assistentes do ritual. Defende que ela se dá a partir de alguns critérios específicos, como a posição social e a disponibilidade de despender dinheiro para a realização da festa, seja com a parte festiva, seja com a parte artística, que envolve a produção de fantasias e adornos dos cavaleiros e dos cavalos, bem como através de certas exigências com relação às habilidades exclusivas que lhes são demandadas, haja vista que cantos, danças, discursos e dramatizações

necessitam de um tipo de conhecimento técnico e de um empenho por parte do devoto no sentido da realização dos ensaios.

Percebe-se, nesse sentido, uma estratificação social nas Cavalhadas, que reproduzem a mesma diferenciação existente entre as classes sociais presentes na própria sociedade de Pirenópolis. Tal como coloca Brandão, “os fazendeiros (na sociedade) são cavaleiros (no ritual), e alguns de seus empregados (na sociedade) são seus escudeiros (no ritual).” (idem, p. 47) Com efeito, “Nas cavalhadas, os cavaleiros são parte da elite social e representam a elite histórica.” (idem, p. 52)

Conclui-se, desse modo, que, diferentemente do carnaval, no qual são amenizadas as distâncias e diferenças entre os membros da sociedade, ainda que por um momento efemeramente circunscrito no tempo e no espaço, as cavalhadas, por sua vez, pretendem forjar solenidades essencialmente formais e hierarquizadas, com o intuito de compor a representação de um cosmos supostamente ordenado e irremissível, reforçando, assim, a existência dessas distâncias e diferenças. E com relação às festas do catolicismo em geral, Brandão coloca que elas usualmente reproduzem, do mesmo modo, as relações entre o sagrado e o profano existentes na sociedade ordinária.

Vasculhando os arquivos documentais pessoais do professor Brandão mantidos no sítio Rosa dos Ventos, em 2018, me deparei com um documento redigido em 1974, intitulado, “Investigação de festas e rituais populares dos ciclos de Pentecostes e de Nossa Senhora do Rosário”. Tratava-se de um projeto solicitando verbas para arcar com os custos de uma pesquisa. No documento, datilografado em máquina de escrever, encontrava-se um orçamento que detalhava a previsão das despesas com os transportes para os locais de investigação de campo, a hospedagem, a contratação de serviços de terceiros e a aquisição de material fotográfico, filme e papéis para revelação, bem como para o serviço de revelação das imagens, e a compra das fitas para as gravações dos áudios, resultando num montante de “Cr\$ 2.550,00”. Conforme diz o documento,

A pesquisa exposta no presente projeto representa um novo passo dado pelo Museu Antropológico no sentido de sistematizar o estudo dos aspectos antropológicos de Goiás. Pela primeira vez, pretende-se estender o raio de pesquisas sobre festas e rituais a um significativo conjunto de cidades e eventos, durante o segundo semestre de 1974 e primeiro de 1975. [...] Equipes de investigadores sobretudo desde a área de Antropologia pesquisarão eventos folclóricos ligados aos ciclos de Pentecostes e de Nossa Senhora do Rosário em cidades de Goiás. Além do registro de natureza etnográfica de tais eventos, deverão ser processadas análises antropológicas do significado social dos rituais religiosos de modo a servirem de fundamento a análises seguintes de aspectos do Catolicismo Popular no Estado de Goiás (futura pesquisa do

Museu Antropológico). (BRANDÃO, 1974c, s/n)

Foi previsto um total de sessenta dias para a realização da pesquisa, e a metodologia consistia na aplicação da técnica da observação participante, associada à captação de registros de áudios acerca de discursos e cantos e de registros fotográficos das coreografias encenadas. O projeto previa ainda um enquadramento teórico, acionando diversos autores da antropologia.

Em 1975, o autor pesquisou uma Festa de Congada na cidade de Catalão (GO). O estudo foi publicado com o título “A Festa de Santo de Preto”¹⁴¹ (1975) e trouxe uma abordagem do complexo ritual da festa, incluindo uma problematização acerca das questões étnicas que envolvem a participação dos negros tanto na festa quanto na sociedade catalana.

Na sequência, comento o texto “A Folia de Reis de Mossâmedes” (1977b), no qual o autor traz uma análise acerca desse festejo do catolicismo popular a partir de uma investigação de campo realizada no município que é considerado “uma das cidades mais antigas do estado de Goiás.” (p. 3). No texto, o autor destaca que a religião predominante ali era o catolicismo, embora na época da pesquisa existisse, além dessa denominação, uma única igreja da Assembleia de Deus e um único centro espírita kardecista.

O texto revela que a comunidade festejava o dia de São José, padroeiro da cidade, e celebrava a Festa do Espírito Santo, porém em agosto¹⁴² e não no dia de Pentecostes, tal como era comum em outras localidades. Contudo, ressalta que, sobretudo para a população das zonas rurais, a Folia de Reis é a mais celebrada e permanece viva e presente, constituindo-se como uma festa ritual de importância altamente considerável. Brandão (idem) assim define o folgado popular:

A Folia de Reis é um grupo precatório de cantores e instrumentistas, seguido de acompanhantes, e viajores rituais, entre casas rurais, durante um período anual dos festejos dos “Três Reis Santos”, entre 31 de dezembro e 6 de janeiro. [...] O núcleo ritual de uma Folia de Reis é o conjunto dos seus cantores e instrumentistas, acompanhados de um “palhaço”, também chamado de “boneco”. Em Mossâmedes esse conjunto é denominado: “Folia de Reis”, “Folia de Santos Reis”, “Folia dos Três Reis Santos” ou, mais especificamente, “Companhia dos Três Reis Santos”. Os seus integrantes são chamados de “foliões” ou de “foliões de Santos Reis.” (p. 4)¹⁴³

¹⁴¹ Esse trabalho será retomado no subcapítulo a seguir.

¹⁴² Agosto era um mês do período entre safras e, portanto, num vazio de atividades agrícolas que permitia à população rural despender tempo com as celebrações religiosas e seus respectivos preparativos.

¹⁴³ Em 2004, outra descrição é acrescida, “A folia antecede a festa que dura vários dias percorrendo as fazendas do município. Ela se divide em quatro bandeiras de grupos precatórios responsáveis pelo anúncio da festa, pela distribuição de serviços religiosos-populares entre as populações da roça e pela coleta de bens (dinheiro e prendas) para ajudar a cobrir os gastos com festejos.” (BRANDÃO, 2004a, p. 106 e 107)

Em sua minuciosa descrição, o pesquisador distingue os papéis rituais desempenhados pelos diversos atores envolvidos, evidenciando as relações de poder existentes. A hierarquia da Folia era composta, segundo examinou, pela presença de um embaixador, um gerente e foliões. O embaixador é considerado pelo grupo de foliões o responsável pela festa, ou o gerente, e os foliões, por sua vez, são um grupo de pessoas volantes que não necessariamente apresentam vínculos permanentes com a Folia.

A jornada da Folia parte da casa do embaixador e segue para a casa do festeiro. O autor apresenta uma detalhada descrição acerca dos diferentes preparativos para a realização da celebração, que envolvem desde o acionamento de casas de pouso e de almoço que acolherão os foliões até a elaboração precisa do trajeto a ser percorrido. Conforme expõe, “A jornada deve ser “cumprida” de tal forma que comece pelo Leste (Oriente) e termine no Oeste (Belém). Todo o percurso da jornada está dividido entre o “giro” e o “pouso”.” (idem, p. 8)

O trabalho traz ainda um rico levantamento das letras das canções entoadas durante os diferentes momentos rituais da movimentação da Folia, às quais se atribuem muitos significados, explica Brandão (idem).

Posteriormente, em 2004, o autor retoma esses estudos e acrescenta alguns outros pontos importantes na discussão, conforme expõe:

Para o caso [...] do estudo de rituais de louvor e festejos típicos do catolicismo popular em sociedades complexas, é necessário desenvolver um modelo de análise que, em nível de ordem do ritual, consiga explicar formas mais variadas de combinações entre tipos de relações, tipos de situações e tipos de participantes. (BRANDÃO, 2004a, p. 103)

No interior das relações rituais entre os diferentes agentes envolvidos na festa, atuam conteúdos de valor de troca, que giram em torno de três possibilidades, conforme diferencia o autor: a homenagem, o controle e o investimento.

Na cidade de Goiás, uma Dança de Congos foi alvo de seu interesse, em Catalão (GO), uma Festa de São Benedito, em Pirenópolis, uma Festa do Divino Espírito Santo e, em Goiânia, capital do estado, uma festa mais urbanizada, a Folia de Reis. O pesquisador sempre partiu da apreensão do folclore, porém, ampliando seu campo de atuação, através de iniciativas de caráter empírico e interpretativo que transcendiam a mera descrição. Sob essa perspectiva, alega:

Aquilo que me ensinaram a ver como ‘folguedo’, eu descobri que podia ser uma ‘devoção’. Assim, resolvi investigar não tanto aquilo que aparecia como folclore, mas o que estava por debaixo, como ritual, como religião, como

formas coletivas e populares de trocas entre os homens, ou entre os homens e a divindade. (BRANDÃO, 1981a, p. 14)

No mesmo ano de 1977, Brandão empreendeu um estudo acerca do único Terno de Congos da cidade de Goiás, que sai às ruas em outros momentos de celebração de santos, que não os seus santos de devoção usuais, como Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, vinculados à Congada. E isso se dá porque, nesse caso particular, não existe uma festa específica realizada pelos negros ou destinada a eles. Na cidade de Goiás, eles não tinham sua própria festa, tampouco contavam com o respaldo ou a participação dos brancos. O título do trabalho é “A dança dos congos da cidade de Goiás” (1977c).

Ainda pesquisando no estado de Goiás, dessa vez na cidade de Pirenópolis, Brandão apreendeu como objeto de estudos uma Festa do Divino Espírito Santo. Essa pesquisa resultou na publicação do livro *O Divino, o santo e a senhora* (1978). Interessado em aprofundar suas investigações acerca do papel desempenhado pelas irmandades de negros na produção da Festa, o autor elabora, a partir de um trabalho de campo de observação participante, estudos independentes, mas que dialogam entre si, acerca das manifestações culturais e religiosas de fiéis praticantes do catolicismo popular.

A primeira parte do livro descreve e analisa as articulações ideológicas vinculadas à Festa do Divino Espírito Santo, e a segunda, relacionadas com o Reinado de Nossa Senhora do Rosário e o Juizado de São Benedito. Já a terceira parte discute a tensão estabelecida entre tradição e inovação nos domínios da celebração. Por fim, o autor traz um exame acerca do complexo ritual do folguedo, esmiuçando o caráter das representações simbólicas presentes nos imaginários dos fiéis e reveladas por eles em entrevistas de campo.

Trata-se, notoriamente, de uma obra localizada no período de transição de seus estudos, que partiam de uma abordagem folclórica para uma antropológica. Pois, como defende:

Como ponto de partida e uma hipótese de trabalho, procura-se compreender aqui o fato folclórico como alguma coisa significativamente maior do que um “folguedo popular”, divertido e curioso. Por detrás dele, estão vivos e presentes os modos mais simbolicamente profundos através dos quais as pessoas procuram estabelecer formas rituais de comunicação entre si e com os seus deuses e santos. Está também presente aí uma das formas que a sociedade encontra para reescrever e traduzir, através da festa e do folguedo, o peso de sua ordem e também o de suas contradições. É isto também, o que a análise do fato folclórico deve procurar no território das muitas repetidas “festas de santo” de nossas cidades: a leitura de seus rituais, do modo como o povo se arma e organiza para, ao cultuar os seus padroeiros, redescobrir os sinais de sua própria identidade. (BRANDÃO, 1978, p. 10)

De 1978 a 1980, Brandão se viu envolvido com suas pesquisas relacionadas ao doutorado, as quais resultaram na construção da tese, defendida com o título *Os deuses de Itapira* (1980), escrita sob orientação do professor José de Souza Martins. Logo na introdução do livro *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular* (2007c), que foi publicado anos mais tarde com uma revisão e ampliação da tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da USP, o pesquisador faz uma das afirmações mais importantes relacionadas à compreensão da relação entre a religião e a cultura popular brasileiras. Conforme proclama,

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais que em outros setores de produção de modos sociais da vida e de seus símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos. (BRANDÃO, 2007c, p. 19)

Acredito que essa citação do professor Brandão seja capaz de condensar muito do que se pretende discutir ao longo deste capítulo e desta tese. Ela sublinha o interesse investigativo do autor ao se atrever a embrenhar por entre o domínio do ‘sagrado’ e de suas expressões compartilhadas entre os convivas de uma determinada comunidade religiosa.

Em termos gerais, essa obra buscou reconstruir os caminhos encontrados por homens e mulheres camponesas da cidade de Itapira (SP) para a composição de seus sistemas de crenças religiosas. A partir de uma averiguação e da descrição formal de seus sistemas de cultos e do repertório mítico e ritual de suas expressões de fé, o pesquisador refletiu acerca de suas condições de produção e sua situação de inserção na sociedade. Isto é, examinou as formas subalternas de vida de camponeses e operários paulistas e sua intrínseca relação com a prática da religiosidade popular, cujas construções e representações simbólicas e culturais alcançavam centralidade na tarefa investigativa do autor.

Partindo da perspectiva de análise do universo da cultura popular, nesse estudo Brandão (idem) se interessou por aprofundar a investigação acerca dos agentes populares da religião. Em suas palavras, “o rezador, o capelão, o chefe de grupo ritual de camponeses ou de negros, o pai de santo, o feiticeiro de esquina, o presbítero de pequena seita, o curador, a benzedeira.” (p. 21)

O livro foi dividido em duas partes, cada uma com seis capítulos, incluindo um depoimento pessoal ao final de cada capítulo. Trata-se de um substancial trabalho de pesquisa empírica e teórica, fruto de uma diligência notável, que, aliás, foi reconhecida, pois a obra foi

premiada em função da densidade, da profundidade e da relevância demonstradas no texto final.

Nos primeiros capítulos, que tratam da constituição do campo religioso de Itapira, o autor traz problematizações cruciais para o entendimento das tensões existentes, sobretudo entre católicos e pentecostais, entre cultura erudita e cultura popular, e entre as diferentes classes sociais. Já os capítulos que compõem a segunda parte trazem um estudo aprofundado acerca da cultura e da religião popular, no qual se destaca a interação entre um “catolicismo camponês” e um “pentecostalismo de periferia”.

Ao refletir acerca da lógica popular católica camponesa, o autor percebeu que os fiéis católicos muitas vezes delegam para os desígnios divinos a responsabilidade por seus infortúnios e acertos na vida, pautados pelo destino. Cumpre-se entre eles um entendimento de que as coisas são como são porque Deus quis assim, o que não dispensa a necessidade da boa conduta por parte do fiel, que, através do exercício de sua fé e a partir de sua boa índole, pleiteia benesses diversas junto aos santos, a Jesus e a Deus.

Segundo creem os interlocutores de Brandão (*idem*), homens e mulheres da pequena cidade no interior paulista, devotos de santos e rezadores de novenas, a vida na Terra é uma provação, algo de que não se pode escapar, que carece de ser enfrentado com certa conformação e que se apresenta como uma espécie de batalha travada entre as forças contrárias do bem e do mal. Contudo, nesse espaço de disputas no plano espiritual é que atuam seus santos, “os deuses do povo”, conferindo proteção aos justos e bons de coração, sem espaço para a pouca fé. De acordo com as palavras de Brandão, seus informantes católicos e protestantes acreditavam que

Uma ordem sobrenatural anterior ao mundo e ao homem, mas existente em função de ambos, rege da mesma maneira todo o universo e a vida de cada vivente. Por menor que seja, coisa alguma acontece ao acaso, e, boas ou más, todas as coisas devem remeter a certezas sobre Deus e os acertos finais de sua inexplicável providência. Todos os seres da Terra estão regidos por um destino, e a “sina” de cada um é a história de cumpri-lo, mesmo após a morte. Assim, embora a cultura camponesa ache meios de explicar todas as coisas, a ordem do mundo não só não é para ser transformada [...], como também não é para ser entendida, mas aceita. A religião é o melhor explicador de tudo, justamente porque tem o recurso do mistério para justificar o que é difícil de ser explicado - e muitas vezes, o mistério é a melhor explicação. (p. 328 e 329)

Seguindo a linha das pesquisas sobre catolicismo popular que abordou inicialmente no estado de Goiás, Brandão tomou outros estados como *locus* de investigação. A partir de estudos em São Paulo e Minas Gerais, produziu o livro *Sacerdotes de viola* (1981a). O trabalho é resultado de uma reunião de várias pesquisas sobre manifestações da religiosidade popular, que,

por seu turno, são divididas segundo o ritual investigado. O pesquisador segue três caminhos centrais em relação a cada um deles: (1) parte de um depoimento no qual a festividade é narrada; (2) apresenta uma sequência de casos e os comenta; e (3) salta da narrativa para a análise teórica acerca dos problemas levantados.

Para melhor organizar essas pesquisas de campo, Brandão as divide conforme os ciclos festivos cumpridos em homenagem aos santos de devoção católica. São eles: o Ciclo de Santos Reis, o Ciclo de São Gonçalo, o Ciclo de São João, o Ciclo da Santa Cruz, o Ciclo do Divino Espírito Santo e o Ciclo de São Benedito.

Com relação a essas festas do catolicismo popular santoral, o pesquisador ressalta que uma das principais motivações que justificam o empenho dos fiéis para a sua realização envolvem a afinidade entre promessas dos fiéis e as dádivas concedidas pelos santos. Entretanto, segundo defende, percebe-se uma notável diferença entre a ideia de dádiva postulada por Mauss (2003a) e aquela presente nas festas católicas populares brasileiras, que é o fato de elas trocarem bens simbólicos, ao contrário do *Poltach*, no qual se trocavam bens materiais para além dos simbólicos. No catolicismo popular, os devotos festejam em homenagem à vida e aos feitos de seus santos, com o intuito de conferir bênçãos para suas vidas pessoais, tais como: boas colheitas, cura para enfermidades, arranjar emprego, casamento ou moradia etc.

Em 1985, Brandão publicou o livro *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. A obra reúne cinco diferentes estudos sobre religião popular no Brasil. Dentre eles, o primeiro traz uma abordagem acerca da formação do campo religioso da cidade de Itapira (SP). O segundo desenha um “mapa simbólico dos redutos da fé” do município de Monte Mor, igualmente localizado no interior do estado de São Paulo. O terceiro estudo corresponde a uma síntese comparativa entre duas pesquisas realizadas em São Paulo acerca de um sistema classificatório de símbolos religiosos que se expressam para além das denominações específicas. O quarto traz um estudo sobre uma Festa de Santos Reis a partir de um trabalho de campo de observação participante, no qual o pesquisador acompanhou os foliões em seu trajeto devocional por entre estradas e casas de roça. Já o último e quinto estudo apresenta um outro folguedo católico popular, a Festa do Espírito Santo da Casa de São José, que é celebrada no município de Mossâmedes, no interior de Goiás. No estudo, o autor apresenta e distingue os diferentes tipos de sujeitos sociais presentes e atuantes na celebração.

A seguir, comento a obra *O festim dos bruxos: estudos sobre religião no Brasil* (1987)¹⁴⁴, na qual Brandão traz um arranjo de seis textos apresentados previamente em congressos e selecionados em função de apresentarem em comum discussões acerca da questão da identidade nacional em associação com a proposição da dimensão religiosa. Para tanto, tomei primeiramente alguns capítulos que tratam, especificamente, do catolicismo popular para explorar e discutir aqui. Outros textos desse mesmo livro aventam as festas e danças de devoção aos santos, bem como os congadeiros negros.

Dou início à discussão sobre esse livro com o segundo capítulo, intitulado “Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião” (p. 85-124). Nesse texto, o autor reflete sobre a categoria ‘identidade’, problematizando-a a partir de suas múltiplas variantes, tais como: ‘identidade social’, ‘identidade cultural’, ‘identidade étnica’, ‘identidade nacional’, ‘identidade minoritária’, ‘crise de identidade’, ‘identidade religiosa’, ‘identidade da mulher brasileira’, entre outras. Importou ao autor destacar essa variedade à medida que, segundo justifica, “permitiria apreender como dimensões diferenciadas de uma mesma cultura - como é o caso da própria religião - constituem identidades específicas ou variações significativas de uma mesma identidade nacional.” (BRANDÃO, 1987, p. 89)

Sobre esse texto, o autor propõe a questão chave da abordagem:

Em que o ser católico, isto é, o possuidor não apenas de uma religião ou um modo de vida delimitado em parte pela religião, mas uma identidade construída também através da catolicidade, participa da qualificação do ser brasileiro e, portanto, configura uma das dimensões de uma identidade nacional? (idem, *ibidem*)

E o ser católico poderia explicar comparativamente alguns dos principais preceitos presentes em outras denominações religiosas brasileiras. Desse modo, o autor parte da seguinte indagação: o que a categoria ‘identidade’ quer traduzir enquanto abordagem específica pertinente a sua interpretação? Procurando responder essa questão, busca distinguir as relações entre religião e a construção das identidades. Seu principal objetivo consiste em refletir acerca da noção de ‘identidade religiosa’, considerando processos ativos de construção de mapas confessionais, para além de meramente descrevê-los.

No contexto do catolicismo, o autor reflete acerca das lutas simbólicas travadas pelos diferentes agentes do ‘sagrado’ envolvidos, procurando evidenciar como eles constroem suas

¹⁴⁴ O pesquisador informa que *O festim dos bruxos* foi apresentado na Espanha em julho de 1985, no “Seminário sobre Religião, Feitiçaria e Xamanismo na Iberoamérica”. O evento foi patrocinado pela Universidade Internacional Menendez Pelayo e teve lugar na cidade de Santander, na Cantábria.

identidades sociais através da religião. Ressalta, ainda, a existência do consenso entre os pesquisadores da época no que diz respeito à concepção de que “ser brasileiro é ser católico” (idem, p. 96). Também cogita sobre o ‘ser sagrado’ e o ‘ser profano’, coexistentes na sociedade brasileira, situando na condição de profanos, a título de exemplo, os maçons, pois eles atuariam em oposição ao ‘sagrado’, sendo, portanto, a “afirmação social da possibilidade do profano”. (idem, p. 97)

Em sua narrativa, o autor expõe que, quando se estabelece uma identidade religiosa, todos os outros qualificadores de sua identidade, tais como local de origem, grau de instrução escolar, profissão, definição política, entre outros, tornam-se secundários ou são reinterpretados mediante a maneira como o sujeito religioso submete todas as outras dimensões de suas ações sociais e representações simbólicas aos símbolos e à cosmovisão postulada por sua denominação religiosa.

O autor toma o exame do modo sociocultural de agir dos devotos das diferentes religiões para realizar a contraparte dessa análise identitária, afirmando que o que define o “modo de ser católico” e se constitui como seu diferencial perante as outras denominações religiosas é o fato de o catolicismo configurar-se como religião de todos. E adverte:

Atenção - isto não significa apenas que ele é demograficamente uma religião de uma maioria uniforme de iguais praticantes; significa, antes, que o catolicismo é socialmente a possibilidade de todas as categorias de sujeitos sociais possuírem uma mesma religião e diferenciarem, no seu interior, modalidades próprias de sua religiosidade. (idem, p. 110)

O autor identifica a insinuação de paralelos entre o catolicismo e as demais denominações religiosas existentes no campo religioso nacional. Se as diferentes religiões exercem forte influência na vida cotidiana de seus fiéis a partir da imposição e do compartilhamento de valores pertinentes à cosmovisão de cada uma, pode-se extrair daí que os preceitos da religião católica perpassam todas as outras, sinalizando as relações estabelecidas na vida social do brasileiro em geral, uma vez que seus símbolos e significados invadem todos os espaços e domínios da cultura nacional. Como expõe Brandão, “Democraticamente e anarquicamente, eles estão nas igrejas e nas cortes de justiça. Mas estão também nos bares e nos prostíbulos, nos campos de futebol e nos blocos de carnaval.” (idem, p. 114)

O catolicismo acolhe formas diferentes de pertença, pois o ‘ser católico’ não exige mudar seu comportamento como imposição dogmática, diferentemente de outras religiões, que apresentam configurações mais restritas e controladas quanto aos hábitos e costumes de seus fiéis. O católico, geralmente, se declara a partir de três possibilidades, conforme defende

Brandão (idem): ele pode ser um “católico praticante”, um “católico não praticante” ou um “católico a sua maneira”. Um evangélico, por sua vez, não poderia fazer declaração análoga, já que não existe a possibilidade de ser pentecostal a sua maneira, pois eles seguem os preceitos impostos por suas congregações, representadas na figura de seus pastores. Apenas o catolicismo comporta essa capacidade. Enquanto os evangélicos proclamam “somos todos salvos”, opostamente os católicos afirmam, “somos todos pecadores”. Conforme Brandão ironia, talvez se possa deduzir que o âmbito dos “pecadores” seja mais abrangente que o dos “salvos”, por isso a sua predominância.

Contudo, cabe ressaltar que a religião católica tem travado disputas em seu próprio interior, as quais retratam “uma persistente relação de concorrência com as formas variantes da vida e da identidade católica.” (idem, p. 116) Nesse contexto, o catolicismo romano oficial e o catolicismo popular aparecem como dois eixos opostos na configuração do campo religioso nacional. Haja vista que, conforme coloca o pesquisador, o “catolicismo popular representa, aos olhos da ortodoxia, uma forma desqualificada de prática e imaginário da religião.” (idem, p. 117) No entanto, ele aparece a partir de uma associação positiva quando destacado o seu caráter comunitário como expressiva característica da cultura e da fé religiosa popular. E é nesse sentido que a própria liturgia oficial incorpora as demandas dos fiéis por espaço e representatividade dentro da Igreja.

O pesquisador se dedicou em seguida a produzir uma obra que aborda especificamente a questão da festa católica popular, a qual saiu publicada com o título *A cultura na rua* (1989b). A partir de um arranjo de seis estudos sobre festas realizadas em diferentes localidades do País, o autor reflete acerca da importância social que os festejos adquirem na cultura popular brasileira.

Em 1992, Brandão escreveu o artigo “Crença e identidade: campo religioso e mudança cultural” para o livro organizado por Pierre Sanchis, intitulado *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. Nele, Brandão traz a ideia de que o catolicismo engloba as diferenças internamente, de modo que, assim, consegue se perpetuar. Nesse sentido, a alteridade é abarcada sob uma mesma identidade católica.

Já em 1995, Brandão publica *A partilha da vida*. O livro é composto por uma série de estudos que buscam refletir acerca dos modos de ser e pensar de camponeses e proletários residentes nos interiores de seus respectivos estados. A abordagem visou a abranger os “ciclos da terra”, os “lugares da vida”, os “nomes do trabalho”, a “matéria da crença”, enfim, as maneiras que esses homens e mulheres encontraram para significar sua “partilha da vida”.

No que tange à reflexão acerca dos aspectos que envolvem o fenômeno da religião, o

autor traz uma abordagem sobre os dogmas cristãos ligados à noção de corpo e de espírito, elaborando a seguinte interpretação:

Eu não sinto a minha alma e nem a vejo, tal como sinto o calor do sol em minhas mãos e as vejo tornarem-se mais avermelhadas. Não sinto e ouço como sinto a pressa de meu coração após um momento de susto ou de ternura além da medida esperada, e o ouço bater dentro de mim. Mas como uma dimensão sentida e acreditada em mim, a minha alma sou eu e nela eu permaneço vivo para sempre, quando o meu corpo outra vez se confunde com a matéria inarticulada da vida e desaparece da minha pessoa. (BRANDÃO, 1995, p. 205)

É a partir dessa lógica de concepção da relação entre corpo e alma que no catolicismo popular surgem os recorrentes “causos” de aparições, que, ao contrário de gerar incredulidade, muitas vezes são admitidos como algo natural, passível de acontecer.

5.1.2 Catolicismo santoral

Os campos de pesquisa acionados por Brandão apresentam forte recorrência ao catolicismo santoral, entendido como fruto das construções simbólicas de uma população rústica e sertaneja, que se expressa através de um culto devocional aos santos instituídos pelo catolicismo.

Percebe-se, nesse contexto de crenças e cosmovisões, que a relação entre o fiel e o santo é estabelecida tanto cotidianamente quanto em momentos extraordinários e festivos da vida da comunidade. Verifica-se que existe entre eles a convicção da presteza do santo para resolver situações das mais distintas naturezas, presentes no dia a dia dos devotos. Sendo assim, o catolicismo santoral caracteriza-se como uma religião de caráter utilitarista, onde a promessa assume fundamental importância para o desenvolvimento dessa lógica de dar e receber. As dádivas divinas envolvem o comprometimento do fiel com serviços espirituais destinados ao santo, como a reza de terços, o compromisso de realização de missas e demais agremiações de fiéis, como no caso das festas.

As origens do catolicismo popular brasileiro podem ser atribuídas a sua herança portuguesa que, na época de fundação do padroado régio durante a colonização, trouxe essa concepção de Igreja submissa ao Estado, representada pela figura do rei. Observa-se que desde a época do Brasil colônia, as irmandades católicas exerciam um importante papel entre os negros e as pessoas desprivilegiadas economicamente, pois atuavam concedendo uma espécie de assistencialismo a esses indivíduos, além de construírem capelas e igrejas, promoverem rezas

de terço, celebrações e demais festas em homenagem aos santos de devoção dessa parcela excluída da população. Cada povoado possuía seu próprio santo de veneração.

Os santos exercem notória importância na sociedade brasileira, pois tudo parece girar em torno da veneração da figura deles. Não é à toa que os santos nomeiam ruas, edifícios, hospitais, que pessoas são batizadas e registradas com seus nomes, que suas trajetórias biográficas servem de inspiração para a conduta de seus devotos. O brasileiro tem oratórios e ofertórios em suas casas e mantém uma relação de intimidade com seu santo predileto, que é objeto de devoção particular ou no pequeno núcleo familiar. Cada cidade possui um santo padroeiro e um feriado para honrar seus feitos. A imagem do santo, feita em barro, em pedra, em madeira, em latão, em gesso, entre outros mais improváveis materiais, serve de enfeite, de amuleto, e pode estar na cozinha, na sala, na cabeceira da cama ou no “terreiro”¹⁴⁵.

Aos santos, frequentemente, é atribuído um dom específico, como é o caso, por exemplo, de São Benedito, considerado o padroeiro dos cozinheiros, pois segundo consta seu mito, ele seria capaz de garantir a fartura dos alimentos nas casas de seus devotos, ou de Santo Antônio, conhecido popularmente por facilitar casamentos, ou de Santo Expedito, versado em resolver causas impossíveis, ou de Nossa Senhora das Dores, conhecida por desatar os nós, resolver os entraves, os conflitos que envolvem a vida de seus crentes, dentre tantos outros santos venerados em função de suas ações realizadas quando vivos e pelos milagres e bênçãos concedidos depois de canonizados pela igreja católica.

Durante o processo de colonização portuguesa no Brasil, a imposição da fé católica romana provocou transformações contingenciais nas tradições populares nacionais. A dialética estabelecida entre tradição e inovação, inerente aos trânsitos e negociações da globalização, alcançava em cada pequena comunidade uma reverberação inestimável. As inevitáveis adaptações culturais religiosas aos novos paradigmas vigentes na modernidade desencadearam formas de sincretismo e/ou aculturações. Um processo de espetacularização foi observado em determinados rituais religiosos, ao passo que outros se enfraqueceram e desapareceram. Dessa forma, o caráter pluridimensional do campo religioso brasileiro foi se delineando paulatinamente.

Brandão se caracterizou por lançar largamente um olhar crítico em direção ao acionamento de categorias analíticas provenientes da antropologia, sempre defendendo o papel cultural preponderante que a religião exerce nas organizações sociais e na construção de representatividades simbólicas presentes nos imaginários de seus seguidores. Nota-se que o

¹⁴⁵ Em Minas Gerais, é muito comum a utilização do termo “terreiro” para denotar quintal.

autor tem dedicado contundentes esforços para dar substância empírica e consistência lógica ao conceito de ‘religião popular’.

Rubem César Fernandes (1984) chama atenção para o fato de que Brandão define ‘religião popular’ em oposição a ‘religião erudita’ e que sua escrita subentende a leitura dos clássicos. Pode-se perceber a tensão estabelecida entre as categorias ‘sagrado’ e ‘profano’, levantadas e problematizadas desde Durkheim (1996), bem como admitir o emprego de um traço marxista, uma vez que, o pesquisador aborda questões intrínsecas da sociedade, como a luta e a dicotomia de classes, além de demonstrar uma veia weberiana ao levantar a discussão sobre a questão da dominação legal.

Assim, pode se dizer que, o catolicismo santoral alcança centralidade em seus estudos sobre a religiosidade do povo brasileiro, sobretudo, em função de sua profusão.

5.2 O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO SOB A ÓTICA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Procurou discorrer aqui sobre o modo como Brandão (1987, 2004b) pensou o campo religioso brasileiro. Trata-se de uma revisão teórica dos trabalhos do autor que versam sobre a questão da religião praticada em solo nacional. Importa, assim, entender como o pesquisador conceitua e classifica as principais expressões de religiosidades inseridas em seu “mapa dos crenes” (BRANDÃO, 2004b, p. 274) brasileiro.

A pluralidade de cultos e de denominações religiosas pode ser considerada uma característica marcante do campo religioso brasileiro. O catolicismo, ainda que se constitua como religião majoritária no país, vem perdendo pouco a pouco espaço para outros segmentos religiosos, ao passo que incorpora sincretismos em seu corpo interno. Nesse sentido, argumenta o pesquisador:

Para responder a tantas diferenças sociais de demanda, torna-se necessário que o setor religioso distribua os espaços de crença e prática da religião em escala de classe e segundo as peculiaridades culturais. (BRANDÃO, 2007, p. 277)

Os primeiros trabalhos de Brandão (1966, 1974b, 1975, 1977a, 1977b, 1977c, 1979, 1981a, 1981b, 1984a, 1984b, 1985, 1986a, 1987, 1988, 1989b, 1993, 2004a, 2007c) traziam uma perspectiva que dialogava com os estudos realizados por outros pesquisadores, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Inegavelmente, o autor apresentou uma divisão entre o que se considerava a religião oficial e a religião popular, e apontou que tal clivagem era fruto

do questionamento acerca de um paradigma herdado tanto da sociologia quanto da Teologia da Libertação, cuja discussão acerca das disputas de classe inerentes ao sistema capitalista apareciam implícitas em qualquer análise referente às representações socioculturais. Tal interpretação era encarada não somente como necessária, mas indispensável naquele contexto de drásticas transformações políticas no cenário nacional, em plena ditadura militar, e em consonância com a própria biografia de alguns desses pesquisadores que, como Brandão, estiveram envolvidos com movimentos campestres e católicos ligados à busca da liberdade nos tempos da repressão.

A ideologia era um conceito em voga naquele contexto. E a lógica predominante era a da ideologia dos dominantes *versus* a dos dominados. Similarmente, vigorava a dialética da subordinação dos leigos pelo clero e da religião do povo pela religião dos eleitos. Assim, verificava-se uma concorrência religiosa na dimensão popular da fé.

Refutando uma postura de gabinete, Brandão se recusou a atender aos rigores formais de uma ciência dura e colocou-se criativamente em campo de observação para empiricamente lidar com seus objetos de estudo. Com essa orientação, promoveu estudos que transcorreram na mesma época, trazendo dados detalhados, singulares.

A seguir, revisito um texto de Brandão escrito em 1987, no qual o autor mapeia as diferentes denominações religiosas presentes no cenário religioso nacional. Por fim, encerrando o tópico sobre o campo religioso na ótica de Carlos Rodrigues Brandão, busco defender que uma detalhada revisita a sua elaboração conceitual é capaz de revelar a proposição de dinâmicas que se repetem, semelhantemente, em outros contextos, ao apresentar um estudo de caso promovido por Brandão em Monte Mor (SP). Trago ainda as discussões sobre as disputas presentes no campo religioso nacional e as trocas de injúrias ligadas às acusações de feitiçaria.

5.2.1 O mapa do ‘sagrado’

Para discutir sobre o campo religioso brasileiro, aciono novamente o livro *O festim dos bruxos - relações de conflito entre agentes de religião no Brasil* (1987), no qual Brandão traz uma abordagem acerca da comoção religiosa despertada em função da grave enfermidade que acometeu o então recém-eleito presidente da República, Tancredo Neves¹⁴⁶. Ao refletir sobre

¹⁴⁶ Tancredo Neves ia assumir a Presidência da República depois de 21 anos de ditadura militar. Contudo, no dia de sua posse, foi hospitalizado às pressas para tratar uma apendicite aguda. O quadro de enfermidade se agravou e ele foi submetido a sete cirurgias e uma traqueostomia, até que finalmente veio a óbito em 21 de abril de 1985. Em seu lugar foi empossado o vice-presidente José Sarney.

como sua decorrente morte repercutiu nos discursos das lideranças das diferentes denominações religiosas brasileiras, aponta a existência de disputas e tensões que envolviam o cenário das religiões. O autor lembra que, exatamente no dia de sua posse, uma enfermidade levou Tancredo Neves à urgente hospitalização, com trinta e oito dias de internação antes de seu falecimento. Pela primeira vez, relembra, o Brasil se mobilizou coletivamente em oração. E, nesse sentido,

[...] uma nova qualidade de significados da ideia de Pátria tornou-se diferencialmente religiosa. [...] durante os dias de doença e morte de Tancredo Neves, de um lado, os médicos e, de outro, autoridades e sujeitos religiosos comuns, católicos ou não, foram os que dividiram o tempo e a atenção de todos. (BRANDÃO, 1987, p. 22)

O autor relata que a cidade de São João Del Rey, onde o presidente nasceu, foi convertida em espaço de “vigília permanente da fé” e, na porta do Hospital das Clínicas de São Paulo onde ele esteve internado, “Altars rústicos - alguns com retratos do presidente ao lado da imagem de deuses e santos - e congás de Umbanda e Candomblé foram armados. Havia a um só tempo cultos de várias unidades confessionais.” (idem, p. 23) As ruas próximas ao hospital se transformaram de súbito no principal local de peregrinação do país.

O autor conta que o misticismo atingia até mesmo os médicos, que atribuíam a causas ocultas a piora do quadro de saúde do presidente, mesmo diante dos procedimentos adequados. Tratava-se, segundo defendiam, de “coincidências suspeitas demais e no imaginário de aliados e inimigos eles se multiplicavam.” (idem, p. 32)

O pesquisador relembra que Tancredo Neves fez um importante comício político a propósito da campanha eleitoral, no alto de um morro em Minas Gerais, com o intuito de evidenciar seu posicionamento de filiação ao catolicismo. Além de tudo, foram frades e sacerdotes que conduziram as cerimônias fúnebres, posteriormente. De acordo com sua justificativa para a abordagem desse episódio específico da política nacional, o autor coloca que esse caso substanciado contém praticamente todos os elementos que discute ao longo da obra.

No livro mencionado, o pesquisador abordou o tema da morte e refletiu sobre como ela é interpretada a partir das principais vertentes religiosas do País, adotando uma crítica comparativa para contrapô-las segundo suas principais premissas. E, nesse sentido, aponta que “Os católicos traçam mapas sociais e prescrevem relações entre mortos e vivos muito mais ambivalentes do que os protestantes.” (idem, p. 36)

De acordo com sua discussão, a crença na eficácia simbólica da feitiçaria apareceria como pano de fundo de praticamente todas as principais religiões brasileiras atuantes durante o período em que ele realizou suas pesquisas, pois a propagação de sua noção está fortemente

arraigada no imaginário do senso comum. À vista disso, Brandão (idem) explora os conflitos existentes no campo religioso, demonstrando que os fiéis se julgam uns aos outros e como, agindo assim, deslocam o teor da disputa religiosa para a oposição entre religião e magia. Esse cenário de trocas mútuas de acusações de prática de feitiçaria é que o autor designa de “festim dos bruxos”.

O autor defende que práticas de curandeirismo estão presentes em todas as denominações religiosas. Em suas palavras,

Seria ingênuo pensar que a prática social da benzeção e do curandeirismo é propriedade exclusiva de um único domínio religioso, como o dos cultos de possessão, ou de um segmento cultural variante de uma religião, como o catolicismo popular. Ao contrário, o que é rica e significativamente revelador, é a evidência de que tal prática de cura religioso-mágica, tão historicamente antiga e tão atualmente crescente no Brasil reproduz-se no interior de todos os segmentos religiosos. (idem, ibidem)

Sendo assim, o autor defende que tais práticas mágico-religiosas se apropriam de fragmentos da lógica confessional católica, protestante, kardecista e dos cultos afro-brasileiros, com o intuito de configurar seu código de legitimidade, que, em geral, parte da presunção da existência e da intenção do mal direcionado a outrem, enunciado como “malfeito, mau-olhado, coisa feita, macumba, despacho e outros equivalentes”. (idem, p. 65) Mediante a manifestação de tal situação sobrenatural, conforme atestam seus informantes, caberia o procedimento mágico por parte do agente do sagrado, no caso o benzedor, responsável por reconhecer a origem desse mal e resolvê-lo por meio de sua interferência espiritual. Por isso a necessidade de “realizar a benção que é, então, um procedimento religioso e/ou mágico que contra-opera o poder maléfico a ser desativado” (idem, p. 65 e 66). Conforme identificou a esse respeito, “O malefício pode haver sido feito desde dentro ou desde fora do sistema social e simbolicamente sobrenatural do agente que oficia a cura.” (idem, p. 66)

A narrativa do autor revela que o senso comum impetrado pela religiosidade popular brasileira concebe a possibilidade de que possa haver dentro de qualquer denominação religiosa a existência tanto do bem quanto do mal, bem como de práticas de agentes religiosos realizadas nessas duas direções. Dessa forma, coube ao pesquisador identificar quais são os tipos de relações que promovem tais práticas mágico-religiosas. Partindo das seguintes indagações: Quem realiza o malefício? Que categorias de sujeitos seriam capazes de produzir malefício? Como ele seria realizado?

Buscando responder a essas questões, o autor demonstra no texto que a acusação de

feitiçaria, muitas vezes, pode estar revestida de estratégia política de controle social acerca do campo religioso. Tal como expõe, “A acusação de feitiçaria observa, como afirmei, as regras sociais de definição simbólica da lógica das relações de aliança, tolerância e conflito entre religiões e grupos religiosos.” (idem, p. 71)

O designado “festim dos bruxos” diz respeito, portanto, à troca de acusações por parte de cada denominação religiosa de que outras são praticantes de feitiçaria. Nesse contexto, tais acusações assumem as características de uma malha de confluências e conflitos referentes às interpretações do ‘sagrado’.

Anos mais tarde, Brandão propôs em seu artigo “Fronteiras da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje” (2004b), uma classificação mais sistematizada, que busca apreender as dinâmicas presentes no campo religioso brasileiro. O autor elabora um mapa do ‘sagrado’, utilizando categorias classificatórias - ‘religiões indígenas’, ‘religiões tribais africanas’, ‘espiritismo kardecista’, ‘catolicismo’, ‘religiões de origem oriental’, ‘protestantismo’, ‘protestantismo de imigração’, ‘religiões de outros grupos étnicos’ - para dividir e organizar analiticamente, em função das origens e das principais práticas administradas, as religiões e as espiritualidades que configuram o campo do ‘sagrado’ no Brasil.

O autor parte do princípio de que o campo religioso está em constante transformação e se interessa, nesse sentido, não só pelas generalidades que se evidenciam na análise, mas também pelas características que se apresentam na fronteira entre uma denominação e outra. Nessa medida, as religiões sincréticas, ecumênicas e de transição são, igualmente, alvo de atenção.

Um leitor atencioso inevitavelmente irá perceber um ir e vir entre os mesmos campos de observação na obra de Brandão, porém partindo de entradas e de objetos investigativos distintos, que resultam em diferentes abordagens e publicações. Se, como disse Heráclito de Éfeso, ninguém pode banhar-se duas vezes no mesmo rio, pode-se inferir que sempre que o pesquisador volta ao campo para observar e registrar o mesmo tipo de celebração, o cenário com que se depara não é mais o mesmo, seus informantes viveram experiências transformadoras de um ano para o outro, alguns faleceram, outros se mudaram, novos integrantes foram incorporados, alguns mudaram de posto, as músicas, as indumentárias, as coreografias, a disposição ritual, a recepção por parte do pároco e do público, tudo se transforma, significativamente. Nem mesmo o pesquisador é mais o mesmo, pois ele, igualmente, se transformou, amadureceu seu olhar, experimentou situações particulares de vida e trabalho que o modificaram substancialmente.

5.2.2 O caso de Monte Mor

A descrição da formação do campo religioso na cidade de Monte Mor aparece no segundo capítulo do livro *Memória do sagrado - estudos de religião e ritual* (1985), intitulado “O número de eleitos - os salvos se contam e se explicam”. Nesse estudo, Brandão reflete sobre a constituição de um campo religioso, tomando essa pequena cidade do interior paulista, localizada nas proximidades de Campinas (SP), como amostra para sua pesquisa.

Brandão empreendeu a pesquisa de campo no final da década de 1970 e início da década de 1980. Monte Mor é um pequeno município, que contava com pouco mais de sete mil habitantes na ocasião da pesquisa. Seus processos de fluxo religioso foram interpretados pelo pesquisador na busca de investigar as configurações do seu campo religioso, procurando demonstrar como o que acontecia localmente naquele município específico poderia ser pensado em analogia com o que acontecia macro estruturalmente. Ou seja, tratava-se de um entrecruzamento do olhar micro e do macro acerca de um objeto. O pesquisador recorreu à aplicação da observação participante. Através dessa metodologia, oriunda da perspectiva interpretativa, se dispôs a desenvolver um trabalho de campo e a aplicar o recurso das entrevistas para compor o quadro de suas técnicas investigativas, resultando em análises de caráter qualitativo.

Tais análises concluíram que, dentre os indivíduos que declararam pertencer a alguma religião, os católicos constituíam a maioria. No entanto, esse campo era também composto de protestantes históricos, pentecostais e espíritas kardecistas, além de apresentar uma significativa disputa dentro da própria Igreja Católica, estabelecida entre a vertente popular e o catolicismo oficial.

Ao analisar os processos de composição do campo religioso de Monte Mor, Brandão pôde estabelecer paralelos e disparidades com o campo religioso nacional. Isto é, o autor partiu do local, do micro olhar, para estabelecimento de relações com uma perspectiva mais ampla e macroestrutural, ou seja, o campo religioso brasileiro tomado como um todo. Percebeu-se, assim, um processo análogo entre o micro e o macro olhar, no qual um catolicismo rústico e originário foi progressivamente substituído pelo catolicismo oficial¹⁴⁷, ao passo que um protestantismo histórico competia por espaço com os pentecostais. Em paralelo, apareciam as

¹⁴⁷ Tal como expressa Brandão: “A história da constituição do campo religioso em Monte Mor é a história da chegada da Igreja católica oficial sobre um espaço de catolicismo anterior; da chegada de igrejas protestantes sobre um território “oficialmente” católico e, finalmente, da chegada tardia de grupos pentecostais sobre uma sociedade já acostumada a dividir-se pacificamente entre seus padres e pastores, católicos e protestantes.” (BRANDÃO, 1978, p. 56)

vertentes espíritas, tanto as de mesa branca, denominadas kardecistas, quanto as de terreiro, denominadas como candomblé e umbanda.

Dentre as diferentes denominações religiosas encontradas no município de Monte Mor, o autor dedicou-se a pensar acerca do catolicismo e de seus inerentes conflitos entre inovação e tradição, especificamente. E foi com relação à trajetória do catolicismo nessa pequena cidade do interior de São Paulo que pôde extrair uma constante, a qual defende se repetir em outros contextos. Conforme atestou, o catolicismo popular desenvolvido em Monte Mor apresentava as seguintes características comuns a outras regiões do país: (1) a presença de um sistema de prática religiosa predominantemente devocional e familiar; e (2) a presença apenas esporádica de agentes eclesiásticos, como os padres da Arquidiocese de Campinas, por exemplo.

Os primeiros agentes do ‘sagrado’ entre os membros da comunidade católica de Monte Mor eram os rezadores, os puxadores de terço, as beatas e os encarregados da capela. Em outros termos, aquela gente que, espontaneamente, se prestava a cuidar da manutenção da fé católica e da devoção aos santos nas roças, nos lugarejos remotos ou nas periferias das cidades. Tais agentes do ‘sagrado’ eram pessoas da própria comunidade que, na ausência de um padre destinado a atuar na congregação, tomavam a iniciativa de promover práticas religiosas de forma autônoma e espontânea. Somente depois chegaram os padres e suas novas visões e imposições acerca do catolicismo, pregando outra postura, rigorosa, pautada por práticas religiosas de caráter mais individual. Em outras palavras, o que se percebeu foi um processo de imposição hegemônica de uma cultura erudita sobre uma cultura espontaneamente popular.

Desse modo, tinha-se, de um lado, uma larga tradição de práticas devocionais autônomas e populares, e, de outro lado, a prática sacramental sacerdotal oficial imposta pela romanização católica. Esta última, ao ser implantada na paróquia de Monte Mor, permitiu observar três fenômenos: (1º) os mediadores sociais das práticas devocionais, como rezadores e benzedeiros, por exemplo, foram marginalizados do uso do capital religioso tido como legítimo; (2º) as irmandades foram submetidas ao controle do vigário e, assim, perderam seu poder político no campo religioso para se transformarem em meros grupos rituais de missa e procissão, enquanto as festas foram cada vez mais esvaziadas de seu sentido originário; (3º) houve uma reorganização do espaço da corporação religiosa.

De maneira geral, a Igreja Católica incorporou parte da cultura popular, sobretudo os folguedos e demais celebrações religiosas populares, como se pode observar em outras pesquisas do autor apresentadas e discutidas anteriormente, tomando outras localidades como referência investigativa.

5.3 FÉ, FESTA E FELICIDADE: AS CELEBRAÇÕES CATÓLICAS POPULARES NA OBRA DE CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

Estou sólida e afetivamente ligado a uma comunidade de eus-outros que cruzam comigo a viagem do peso da vida e da realíssima fantasia exata das festas que nós fazemos, para não esquecer isto. Juntos, diferencialmente irmanados, pedimos à festa a evidência de que tudo isso, que é a vida, e a vida impositivamente social é suportável e até bom, porque sendo irrecusável, pode ser até previsível se revivido com afeto e sentido. (BRANDÃO, 1989b, p. 9)

Partindo de uma ampla leitura da obra de Carlos Rodrigues Brandão, conclui-se que a história da antropologia no Brasil foi marcada pelas contribuições dos desbravadores-cronistas que, uma vez em solo do atual território nacional, se dedicaram a escrever relatos acerca da nossa cultura popular, de nossos costumes e hábitos, descrevendo a peculiaridade de nossas festas, de nossos mitos e ritos religiosos, de modo que eles já apresentavam reflexões incipientes acerca do caráter das nossas representações simbólicas culturais. Em um momento posterior de desenvolvimento da disciplina, após a chegada de antropólogos estrangeiros nas universidades brasileiras, tais como Lévi-Strauss e Roger Bastide, entre outros, interessados em examinar as dimensões culturais de nossa religiosidade popular, a própria intelectualidade brasileira em processo de formação nos cursos de pós-graduação passou a se interessar fortemente pelo tema. E, nesse sentido, o campo da cultura popular, antes predominantemente apreendido pelo domínio dos folcloristas, começou a ser dividido com esses pesquisadores antropólogos recém-ingressos nos cursos de mestrado e doutorado em antropologia no País. Brandão é um deles e se destaca nesse cenário, tendo conferido larga atenção a manifestações culturais e religiosas populares do povo brasileiro e confeccionado ao longo do tempo inúmeras pesquisas sobre a dimensão da ‘festa’, sobretudo, a partir da abordagem do catolicismo popular.

A noção de ‘festa’ é apreendida aqui a partir de uma perspectiva cujo arranjo teórico-metodológico envolve as categorias ‘mito’ e ‘rito’, tomadas como promotoras de um agenciamento religioso para os fiéis, e analítico para os pesquisadores, configurando-se como o pano de fundo e a motivação principal para a realização da ‘festa’ por parte dos sujeitos investigados.

Numa ampla recapitulação da obra de Brandão, é possível verificar que o autor se deteve atentamente largamente na observação, no registro, na descrição e na análise da ‘festa’ e das manifestações da cultura religiosa popular no Brasil, cujas celebrações rituais tiveram papel de

destaque. Foram vários os livros publicados sobre a temática do catolicismo popular brasileiro e suas múltiplas festas santorais, com destaque para: Festa do Divino Espírito Santo e Cavalhadas de Pirenópolis (1974b, 1978, 1981a, 1995, 2004a), Folia de Reis (1977, 1981a, 1985, 1985, 2004a), Festa de São Gonçalo (1981a, 1987, 2004a, 2007c), Congadas e Festa de São Benedito (1974a, 1975, 1977b, 1980, 1981a, 1987, 2004a, 2009), Festa de São João (1981a), Festa de Santa Cruz (1981a), Festa do Espírito Santo da Casa de São José (1985, 2004a), além da Semana Santa (1989, 2004a) e das Romarias (1989).

A seguir, comento como é problematizada a categoria ‘festa’ na obra do professor Brandão e busco apresentar suas principais contribuições teórico-metodológicas para o tratamento do fenômeno religioso manifesto na festa católica popular.

5.3.1 ‘Festa’: a definição de uma categoria

As festas sempre foram alvo de interesse de pensadores oriundos das ciências humanas, pois configuram-se como um rico objeto de análise, responsável por revelar importantes traços culturais acerca de uma determinada sociedade. Desde Boas (2005a), Malinowski (1976) e Mauss (2003a), entre outros, já se configurava o recurso a essa abordagem e, entre os brasileiros, desde as contribuições dos folcloristas.

A festa representa um momento especial, haja vista que ela é responsável por promover uma quebra na rotina ordinária, em função de ensejar acontecimentos de caráter extraordinário, proporcionados por eventos ritualizados, localizados e dispostos espaçadamente num calendário anual festivo de uma determinada coletividade.

Na perspectiva antropológica, a festa é entendida como uma oportunidade excepcional de exacerbação da realidade ordinária, pois manifesta-se num momento em que a vida, efemeramente, se apresenta plena de significados e sentidos. Acredita-se que, nas festas, os mitos originários se reatualizam mediante a atuação dos ritos. As festas exageram os aspectos já presentes na realidade. Conforme salienta o pesquisador, “A festa se apossa da rotina e não rompe, mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão.” (BRANDÃO, 1989b, p. 9)

As festas santorais aparecem como caráter constitutivo da identidade brasileira e alcançam um lugar privilegiado na cultura nacional. As festas religiosas populares comumente realizadas no Brasil agregam cores, sons, cheiros, sabores e texturas às várias dimensões da cultura. E, para além da concretude de seus ritos, elas surgem como a síntese das mediações simbólicas entre os diferentes atores envolvidos. Atuam como veículos para a construção de

cosmovisões que, por sua vez, acionam um conjunto particular, entrosado e dinâmico de relações socioculturais. Elas são realizadas tanto na casa quanto na rua, são sagradas e, simultaneamente, profanas, envolvem procedimentos burocráticos e espontâneos, sérios e festivos. Segundo coloca o professor, “[...] a festa é justamente essa bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção e de pura e simples diversão.” (idem, p. 13)

A festa é, então, tida como rito por parte dos antropólogos e entendida como um evento que se repete periodicamente ao longo de um calendário anual que, no caso das pesquisas de Brandão, é proposto pela Igreja Católica e seguido por parte considerável dos devotos que, por seu turno, articulam diversas categorias de agentes sociais e diferentes aspectos do cotidiano para sua efetiva realização.

As festas reavivam os laços sociais, atuando como uma força que age no sentido contrário ao da dissolução social. Elas amenizam a obduração da rotina de trabalho, pois, no momento de descontração proporcionado pela festa, o indivíduo, momentaneamente, esquece o peso dos constrangimentos e das responsabilidades da vida cotidiana e, nesse sentido, se permite extravasar sua compleição à união e à transgressão.

Para contribuir com esse transbordar do sujeito, não raro as festas incluem um complexo de sons, de cores, de sabores, de bebidas, de excessos, de euforias capazes de absorver na fonte da energia social o contentamento necessário para mantê-los satisfatoriamente conformados ao cumprimento das restrições impostas pelo dia a dia do trabalho e da vida até que aconteça a próxima festa.

As festividades podem ser consideradas como encarregadas pela regulação da vida social, representando a ruptura imediata com a exaustiva rotina. Por sua repetição espaçada, por significar marcos comemorativos, por permitir transgressões efêmeras e por promover a sociabilidade entre os diferentes membros de uma mesma sociedade, a festa constitui para a antropologia¹⁴⁸ um importante fenômeno social, passível de ser observado, analisado e discutido amplamente por meio da análise científica. A festa está viva na cultura popular nacional, e sua importância foi discutida por autores clássicos e contemporâneos, estrangeiros e brasileiros, valendo-se de uma multiplicidade de enfoques e de arranjos teórico-metodológicos, o que justifica o interesse nos estudos sobre o tema.

As descrições acerca da festa à moda brasileira estão presentes desde os relatos dos primeiros viajantes desbravadores, tal como já comprovavam Câmara Cascudo (1965) e Da Matta (1997), e continuam sendo, até os dias atuais, alvo de interesse por parte de estudiosos

¹⁴⁸ E defendo, que de modo corolário para a Ciência da Religião.

da cultura e da religião. Diversos autores defenderam a ideia da existência de um “*ethos* festivo” peculiar às construções identitárias nacionais e outros já se referiram à festa como linguagem. (LÉVI-STRAUSS, 1993; DA MATTA, 1997; BRANDÃO, 1973 e 1985).

A festa tomada como linguagem na perspectiva de Brandão é reconhecida a partir desses termos em função de comunicar um complexo de signos e significados codificados e de expressões que são apreendidas por meio da fala de seus interlocutores, bem como de suas próprias categorias de interpretação do fenômeno religioso.

Os carnavais, as congadas, as festas de santo, as romarias, as folias de reis e demais manifestações da cultura popular, que apareciam sob a rubrica do folclore, passaram a ser (re)significados pelo ponto de vista antropológico das análises dos rituais da cultura popular, pois existia uma demanda pela reavaliação da noção de exótico, posto que se tratava de eventos culturais religiosos altamente difundidos na sociedade brasileira e relativamente familiares aos pesquisadores oriundos de classes sociais mais abastadas.

Sobre a imbricada relação estabelecida entre as dimensões do ‘sagrado’ e do ‘profano’ durante uma festa santoral do catolicismo popular, Brandão (2004a) colocou que

Uma festa de santo de igreja opera por uma totalização de um cosmo ordenado. De modo diferente do carnaval, que separa radicalmente o profano do sagrado, expulsando o último para o domínio da Quarta-feira de Cinzas, a festa de igreja combina, nos mesmos dias e em situações ora sequentes, ora combinadas, o sagrado e o profano, e o solene e o festivo, a solenidade e a mascarada. De certo modo, todos os comportamentos separados e disfarçados nos tons cinzentos do catolicismo na sociedade são festivamente reunidos nos dias e nas horas de comemoração de santo padroeiro. (p. 135)

A festa religiosa do catolicismo popular geralmente conta com a estipulação de eventos ritualizados relacionados à ordem do ‘sagrado’ e termina com o prosseguimento dos festejos profanos, tais como os leilões, os bailes rurais e a catira e outras danças. Assim sendo, “[...] em uma festa de santo, os rituais religiosos e os festejos profanos se combinam alternativamente.” (idem, p. 136)

Sobre as festas, pode-se concluir que elas representam essencialmente a superação das distâncias sociais, visto que ricos, pobres, negros, brancos, patrões, empregados, entre outras identidades fixadas num cotidiano social, podem desfrutar de um mesmo ambiente festivo e compartilhar das mesmas intenções transgressoras da inclemência do cotidiano. A festa representa a efervescência coletiva, um estado onde as energias se encontram superexcitadas, como já defendia Durkheim (1996).

As festas produzem esse caráter de efervescência coletiva, ao passo que transgridem

normas e regras pré-estabelecidas por um curto período. As identidades individuais desaparecem na coletividade durante o desenrolar da folgança. O sujeito fica como que dominado e inebriado por esse todo coletivo. Ao se reconhecer a partir da unidade de um grupo, sua identidade coletiva sobressai-se à sua identidade particular, exclusivamente durante esse momento restrito e específico.

Acredita-se que no estado de supraexcitação da festa o homem se reintegra à natureza de que ele havia se separado e que, então, revive o mito original, ao passo que se entrega à compleição de sua subjetividade contraventora. Nesse estado, o indivíduo, supostamente, descarrega todas as tensões e se (re)energiza com a força transformadora do calor humano da multidão. Nesse sentido, ao se perceber como mais um entre tantos, sua identidade se dilui na coletividade durante a celebração festiva.

Em suas obras, Brandão associou a festa à condição de ritual e tratou de analisá-la como tal, resgatando implicitamente a apropriação conceitual de Durkheim (1996) e postulando que as festas oscilam entre momentos formais e informais, sagrados e profanos, ensaiados e improvisados, ritualizados e espontâneos.

Por representarem a excepcionalidade frente ao cotidiano, a quebra da rotina e a fuga das tensões corriqueiras, as festas permitem que, ao retornar ao trabalho e à vida ordinária, depois de extravasar nesse momento de catarse, o indivíduo se encontre revitalizado e disposto a encarar mais um período de burocráticas conveniências sociais.

A festa representa ainda a liberdade, o estado ideal, que não se sustenta devido a sua própria intensidade transformadora. Não se pode viver em festa.

No Brasil, não raro, a festa gira em torno das figuras dos santos. É a deidade reconhecida pela comunidade católica denominada como santo(a) que desperta a fé e a devoção popular por parte dos fiéis. A festa tem um poder aglutinador, capaz de conciliar diferentes demandas sociais em prol da solidariedade momentânea de uma coletividade que, ritualmente, se propõe vivenciar tal movimento com o objetivo de homenagear seus santos e oragos.

Nessa discussão, as categorias 'mito' e 'rito' aparecem inter-relacionadas e remetem a uma longa tradição epistemológica da antropologia, haja vista que tais conceitos foram largamente desenvolvidos e continuam sendo amplamente trabalhados por inúmeros pesquisadores nacionais e estrangeiros.

Paralelamente ao que foi dito, a festa cada vez mais se assemelha a um espetáculo, sobretudo nas festas do catolicismo popular da atualidade. O que tem sido discutido por vários autores que se dedicam a estudar as festas populares.

5.3.2 A fé

Na concepção de Brandão (2004a), a festa envolve prece, canto, gesto e dança. E sua organização ritual baliza espaços e tempos relativos tanto ao ‘sagrado’ quanto ao ‘profano’, que se interpenetram infindavelmente e se complementam a partir de um movimento sincrético *sui generis*.

O Brasil é conhecido mundialmente por seu multiculturalismo e hibridismo cultural, étnico e religioso. Somos o país da diversidade e das misturas étnicas, e no cenário religioso não podia ser diferente. Observamos uma profusa pluralidade de credos, de cultos, de devoções e de práticas diversas em que o sincretismo caracteriza significativamente o movimento de formação desse mosaico religioso.

Pode-se apontar como a principal motivação para a realização da celebração católica popular a existência da fé nos santos da Igreja, pois as festas são feitas para homenageá-los e para comemorar seus feitos milagrosos. É, portanto, a crença nos santos que justifica a promessa de participação na festa.

Parte-se do pressuposto de que, na festa, o mito originário da interação entre o fiel e o orago se reatualizaria. A festa popular católica é feita tanto na casa dos fiéis quanto na rua¹⁴⁹, integrando, dessa maneira, aspectos aparentemente opostos, como o ‘dentro’ e o ‘fora’, o ‘conhecido’ e o ‘desconhecido’, o ‘sagrado’ e o ‘profano’, a ‘seriedade’ e a ‘felicidade’, entre outros pares de oposições possíveis, já que, no ambiente festivo, as múltiplas contradições se complementam de modo peculiar.

A festa pode ser interpretada como uma espécie de “válvula de escape” frente aos constrangimentos relativos à dureza do cotidiano, pois com a sua realização, ocorre uma quebra dessa árdua rotina. Em essência, ela se vincula às expressões artísticas e subjetivas do espírito humano e promove a intermediação entre passado e futuro, tradição e inovação, imputando diversos hibridismos culturais, amalgamados durante os processos de construção identitária do povo brasileiro.

Apesar de seu caráter especial, a festa não visa a promover nenhum fenômeno extraordinário, tal como acontece com a ideia de milagre, por exemplo. Sua principal função nada mais é do que o que realmente acontece ali: uma junção de pessoas em prol de um objetivo comum de celebrar a vida e os feitos de seus santos de devoção. Portanto, a devoção é uma

¹⁴⁹ Quanto a essa dimensão, o pesquisador coloca: “[...] conjunção da casa e da rua através da estrutura do ritual popular da visitação (trazer a rua para a casa e devolver a casa à rua) foi ou é um dos núcleos populares no Brasil.” (BRANDÃO, 1989b, p. 21)

importante catalisadora das práticas rituais religiosas, tanto quanto a diversão implícita na festa, conforme será comentado logo a seguir.

5.3.3 A festa

Discorrendo sobre a Festa da Congada de Catalão (GO), mas defendendo que tal observação pode ser abstraída para qualquer outro contexto envolvendo festas religiosas oriundas do catolicismo popular, Brandão (2004a) apresenta como se organizam em termos gerais as celebrações em homenagem aos santos:

A festa possui uma ordem: dias, momentos, acontecimentos, condutas cerimoniais, agentes e personagens. Ela produz, como uma ponte estendida entre si e a rotina, um sistema de modos codificados de inclusão e participação nas suas áreas e momentos. (p. 75)

Ao promover a agregação das pessoas num espaço comum, a festa permite que os membros de um determinado grupo se percebam como tal, pois ela favorece que esse grupo se reúna e se veja como um todo, admitindo, assim, que possui certa coesão. Desse modo, tal característica da festa representa uma resistência à tendência capitalista de dissolução social e de supervalorização da individualidade, pois presume a eminência da coletividade, uma vez que não se pode fazer uma festa sozinho.

Durante os momentos de sociabilização da festa, os papéis sociais são diluídos em função de um outro objetivo, que é o de divertir-se. E, especialmente na festa brasileira, uma mistura de classes sociais, de gêneros, de etnias e de faixas etárias é frequentemente percebida. Patrões e empregados, brancos e negros, conhecidos e desconhecidos, jovens e velhos se encontram e compartilham do mesmo intuito de devoção e de divertimento. Observa-se, em consequência disso, a importância que alcançam as trocas de papéis e as outras transgressões envolvidas, que somente são aceitas e conferidas nessa situação efêmera e festiva.

5.3.4 A felicidade

Tendo abordado a festa e a dimensão da fé envolvidas nas festas dos santos do catolicismo popular, vale mencionar que as festas da fé católica não são organizadas exclusivamente a partir de elementos religiosos e rígidos. Conforme pontua Brandão (2004a), “Se uma parte da festa é feita de rezar, a outra é feita de festar.” (p. 120) Com efeito, a festa

envolve a dimensão da felicidade, na medida em que convoca os membros de uma comunidade para a transgressão transitória da dureza cotidiana da vida ordinária. Pois estão ali para divertir-se pura e simplesmente, para além do cumprimento dos compromissos rituais e religiosos. Conforme expõe o autor,

Porque sendo tudo um acontecimento para se sentir com arte e uma intensa fé compartilhada, o sentimento dominante nos rituais tradicionais dos catolicismos rústicos não é nem o arrependimento (que ele fique para a breve Semana Santa de cada ano), nem o pesar (mesmo quando se celebra para um morto) e nem o poder majestoso e terrível do sagrado. Ele é uma espécie de ingênuo e poderoso maravilhamento que por algum tempo se partilha. Uma alegria por estar “aqui”, vivendo isto entre todos. (p. 29)

Uma vez que a motivação pela diversão pode ser considerada uma característica aglutinadora das pessoas em torno da celebração da festa, tanto quanto a devoção, depreende-se que “um sentido se dá pelo outro. Porque, afinal, “se Deus é bom”, por que não festejá-lo com uma demorada alegria?” (p. 29)

5.4 O ESTUDO DOS CICLOS FESTIVOS DO CATOLICISMO POPULAR

A partir da década de 1970, com a redefinição do métier antropológico nota-se uma intensificação da abordagem das festas religiosas populares nos estudos de antropologia no Brasil, talvez em razão de a crise política e econômica a essa altura já ter sido relativamente estabilizada, pois isso possibilitava que os pesquisadores pudessem se dedicar a estudar temas mais amenos, sem ter de, necessariamente, refletir acerca das disputas políticas e se comprometer com uma prática engajada, visando a implementação de um projeto educacional voltado às transformações sociais. Uma vez que não se tratava mais da demanda da ‘pesquisa participante’ e sim da ‘observação participante’. Em decorrência, tem-se que o próprio fato de voltarem um olhar analítico às expressões festivas da cultura brasileira lograsse ser encarado como uma forma de participação, pois, ao abordarem tal tema, estavam automaticamente oferecendo, para esses grupos étnico-religiosos, uma espécie de contrapartida capaz de promover um reconhecimento acerca de suas iniciativas autônomas, bem como de acolher e valorizar suas manifestações culturais como expressões genuínas da identidade brasileira e do campo religioso nacional.

Contudo, Brandão (2007b) pondera que sua escolha por tomar as festas de santo como objetos de estudo para suas pesquisas não se explicava, exclusivamente, por razões teóricas e

de opção por um tema relevante. Antes disso, a eleição das festas como *locus* profícuo de investigação corresponde a uma estratégia de rápida inserção no campo de observação. Já que não dispõe de muito tempo, diferentemente do que geralmente ocorria com os antropólogos clássicos, o pesquisador trata de experienciar junto a seus sujeitos investigados a dimensão da festa, que considera ser capaz de condensar outros elementos das dinâmicas socioculturais cotidianas de seus informantes.

A seguir, comento as formulações analíticas do livro *Sacerdotes de viola* (1981a), que trata de diferentes ciclos de festas do catolicismo santoral, e da segunda parte da obra *O festim dos bruxos* (1987), a partir do capítulo intitulado “A fé e a festa - tensões entre modos de crença e prática do catolicismo em uma festa de santo” (p. 141-161), que corresponde a um arranjo de três textos sobre festas do catolicismo popular brasileiro. São ainda arroladas as contribuições do livro *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás* (2004a), que parte desses mesmos estudos, porém tendo sido escrito na década seguinte. Essa obra promove uma revisita às pesquisas realizadas anteriormente, contrapondo-as, comparando-as e apresentando interpretações ainda mais amadurecidas e abrangentes.

Nesse sentido, contraponho as contribuições conceituais dessas obras, buscando apresentar uma análise conjunta acerca delas, de modo que uma aparece como complemento analítico da outra. Exibo, assim, a discussão tal como uma resenha comentada, que se interessa, sobretudo, em apreender o modo como Brandão tratou as categorias de interpretação relativas às dinâmicas do catolicismo popular.

Brandão (1987) problematiza as dinâmicas da festa popular em relação à Igreja Católica, contrastando a atuação de diferentes agentes sociais envolvidos. Ele parte da ideia de que a ‘festa’ é responsável por exercer uma espécie de controle social sobre os indivíduos, pois seus efeitos extrapolam o domínio religioso e instauram-se, igualmente, no domínio sociopolítico da vida cotidiana. Em suas palavras,

A sua parcialidade como campo de solução de interesses de categorias diversas de agentes promotores e comprometidos inaugura um tipo de tensão que é, em última análise, um evidente jogo em que os contendores exercitam possibilidades de ampliação de suas esferas de controle. (p. 150)

Desse modo, o autor considera que existe durante a festa uma reprodução das dinâmicas de exploração presentes no dia a dia dos devotos, que se observam nas relações que se desenrolam entre patrões e empregados, entre ricos e pobres, entre jovens e velhos, entre brancos e negros etc.

5.4.1 Ciclo de Santos Reis

No livro *Sacerdotes de viola* (1981a), encontra-se um estudo sobre a Folia de Reis realizada no município de Caldas, no sul de Minas Gerais, no qual o autor começa pela descrição dos processos rituais desencadeados conforme os foliões avançam em cortejo pelas ruas do lugar, em direção à casa do festeiro. Descreve a cantoria entoada, a reverência ao altar montado na residência daquele que acolhe a Folia e o desenrolar das práticas precatórias de esmola. Em seguida, detalha como é servido o almoço aos foliões e ressalta que esse momento é regado a bebida. Conta que, após o almoço, eles se reequipam com seus instrumentos e recomeçam a cantar para que, na sequência, seja revelado o montante das contribuições angariadas. O dono da casa beija a bandeira, os foliões agradecem e saem em busca de outra casa que os acolha para outra sessão de cantorias, lanches, esmolos e bênçãos.

Conforme relata o pesquisador, a Folia de Reis, embora seja um fenômeno religioso de caráter urbano, tem origens rurais e ainda envolve pessoas residentes na zona rural, que vêm para a cidade especialmente para o dia da festa.

Sobre as cantorias entoadas em diferentes momentos do processo ritual da Folia de Reis, Brandão (idem) registrou, transcreveu e classificou sete tipos mais comumente encontrados:

- a) para a Folia pedir almoço ou pouso de janta e dormida; b) para se apresentar e dizer por que veio; c) para pedir ofertas e esmolos; d) para agradecer por seus serviços de pouso e ofertas de bens, distribuindo bênçãos em nome de Santos Reis; e) para atualizar o cumprimento de promessas, f) para se despedir de volta à caminhada entre casas; g) para fazer adoração ao presépio. (p. 39)

De acordo com sua interpretação, “a Folia canta uma espécie de crônica da vida camponesa.” (idem, p. 40) E sua principal função simbólica seria “dar, receber e retribuir” (idem, *ibidem*). As trocas simbólicas proporcionadas pela dádiva podem envolver situações em que parceiros e/ou rivais são induzidos a essa prática precatória, sob pena de perda de prestígio, ou até mesmo, de identidade social.

Sendo assim, os termos das relações envolvidas no ritual das folias se dão geralmente pela contratação de dívidas, promessas e compromissos. Têm o peso de uma obrigação social de dar pouso, comida, de acompanhar, cantar, de dar esmolos etc. Tudo parece ser pautado por uma espécie de obrigação simbólica.

Essa lógica mágico-religiosa do catolicismo popular da Folia de Reis envolve o entendimento de que

O dom, a coisa dada, dirige o contradom, a coisa retribuída, pelo seu poder: o dinheiro atrairá mais dinheiro, o frango, o porco, o gado, atrairão proteção necessária sobre os seus iguais, restados na casa de quem concedeu. (idem, p. 45)

Em quase todas as folias existe a figura dos “bastiões”, ou palhaços, ou bonecos. Conforme aponta Brandão (idem), “os palhaços são associados ao Rei Herodes e a seus soldados, perseguidores implacáveis do menino Jesus.” (p. 46) Seu comportamento ritual é diverso do de outros integrantes, pois seu objetivo é promover a algazarra. Ele sequer entra nas casas dos fiéis e fica sempre esperando do lado de fora, na rua.

Na folia mineira de Caldas, os palhaços foram substituídos pelos bastiões, que, mesmo atuando às avessas dos foliões, não são tão espalhafatosos e afrontosos como os palhaços comumente percebidos no estado de Goiás. Além disso, os foliões de Caldas não promovem trocas com os bastiões, e essa recusa é explicada com a justificativa de que eles não lidam com “emissários do mal”.

Brandão analisou, semelhantemente, uma Folia de Reis a partir de uma investigação de caráter empírico realizada no município de Mossâmedes (GO). No livro *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás* (2004a), ele traz os resultados desse estudo. A pesquisa começa pela descrição da história do município e de suas principais atividades econômicas e revela que o catolicismo é a religião predominante entre a população local.

O autor informa que, tal como em outras localidades do País, a Folia na cidade sai às ruas todos os anos entre os dias 31 de dezembro e 6 de janeiro. Semelhantemente a outras folias, seu núcleo central está concentrado na participação dos seguintes agentes: os cantadores, os instrumentistas e o palhaço ou boneco. Em Mossâmedes, o grupo é denominado “Companhia dos Três Reis Santos” e seus integrantes são chamados de foliões. A disposição hierárquica que se impõe sob esses agentes obedece à seguinte ordem de cima para baixo: embaixador > gerente > foliões. Destaca-se, da mesma maneira, a figura do festeiro, que é quem oferece os comes e bebes para os foliões. Além desses sujeitos envolvidos com os aspectos rituais da festa, existem os acompanhantes, que correspondem a todas as pessoas que seguem a jornada da folia. O giro, por sua vez, é o nome que recebe esse trajeto percorrido por foliões e acompanhantes da Folia de Reis.

Conforme constatou Brandão (idem) em suas investigações,

Os foliões consideram a folia como uma jornada de rememoração. Dizem que ela representa, lembra ou imita, a viagem que os Três Magos fizeram do

Oriente a Belém, por ocasião do nascimento de Jesus Cristo. (p. 380)

Anos mais tarde, em 1995, no livro *A partilha da vida*, Brandão reflete acerca das configurações do catolicismo popular nos âmbitos individual, familiar e comunitário. Conforme verificou em suas investigações de campo, muitas vezes os grupos religiosos que exercem juntos seus rituais em devoção aos santos são oriundos de uma mesma família ou parentela vizinha, tal como demonstrou no caso da Folia de Reis da Vila de Catuçaba¹⁵⁰, no estado de São Paulo. Trata-se de pequenas equipes estáveis de trabalho em prol de uma religiosidade compartilhada, as quais “representam extensões de instituições eclesiais estendidas aos leigos” (BRANDÃO, 1995, p. 150). Alguns agentes dessa folia tornam-se empregados assalariados, cujo contratante é o festeiro responsável pela celebração de cada ano.

O autor declara que, ao longo de seus anos de pesquisa, percebeu um movimento no interior dos grupos religiosos do catolicismo popular no qual a vida religiosa transferiu-se da pequena comunidade camponesa, onde atuavam as irmandades e as confrarias, para o âmbito do núcleo familiar e, na sequência, saltou da esfera da família para a do indivíduo. De modo que esse sujeito encontra nos dias de hoje maior autonomia para exercer sua crença pessoal e definir os próprios termos de sua fé. Conforme salienta Brandão, ele pode agora “estabelecer por conta própria os seus vínculos com instituições laicas do catolicismo popular, ou com as instituições abertas aos leigos pela própria igreja.” (idem, p. 148)

5.4.2 Ciclo de São Gonçalo

Em sua pesquisa sobre a Festa de São Gonçalo realizada na cidade de Atibaia, localizada no interior paulista, Brandão (1981a) parte de uma investigação de campo de caráter empírico. Segundo atesta, a dança da festividade é feita em promessa ao santo, que, segundo a crença dos fiéis, supostamente se alegraria com a homenagem e daria em troca as bênçãos em forma de dádivas para os folgazões.

Ao longo do estudo, o autor define quem são os dançadores de São Gonçalo, denominados “folgazões”. Conforme constata, eles têm a função de promover a festa, que se divide em três momentos principais: a procissão, a reza e a dança. Esta última transcorre pela noite e a madrugada inteiras.

O folguedo, geralmente, inicia-se por volta das 20 horas e segue até às 6 ou 7 horas da

¹⁵⁰ Catuçaba é um distrito rural do município de São Luís do Paraitinga (SP).

manhã do dia seguinte, período que os participantes passam cantando, tocando e orando à volta de um altar adornado com fitas de cetim e rústicas imagens do santo padroeiro com sua violinha e flores coloridas.

Brandão (1987) descreve os cenários em que se passa a Festa de São Gonçalo e apresenta as nuances de suas observações de campo acerca da prática ritual empreendida pelos folgazões. Segundo afirma, a função começa com a procissão rural que, dividida em dois grupos, parte de origens diferentes e se encontra na estrada de terra. Um grupo carrega um andor com a imagem de São Benedito e o outro grupo carrega dois andores distintos, um contendo a imagem de São Gonçalo e outro trazendo a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Após reunirem-se em cantoria, ambos rumam em direção à casa do festeiro. Chegando nessa residência, primeiramente prostram-se em orações, como expõe o pesquisador,

Dependendo da qualidade dos capelães-rezadores e da experiência do grupo de folgazões e de devotos em responder às orações, a reza pode ser uma longa sequência de orações em latim e em português, originadas da antiga liturgia da Igreja ou criadas pelos próprios camponeses. Ela inclui rogações aos santos do altar, ladainhas a Nossa Senhora, orações (inclusive “Incelenças” cantadas) pela alma do falecido e, quando é o caso, a cantoria do beijamento. (p. 170)

Em seguida, os santos são tomados nas mãos e segurados junto ao corpo dos folgazões; e dá-se início à execução da dança. O festeiro obrigatoriamente deve dançar na primeira e na última volta. Cada volta dura cerca de 48 minutos. Conforme relata, “Acredita-se, então, que São Gonçalo está dançando no braço de um pecador. Isso o alegra, porque ele, representado sempre em imagens com bota nos pés e uma viola ao lado, é um santo alegre, violeiro e dançador.” (idem, p. 175)

A última volta da dança é chamada de “caruru” e é a mais solene e demorada de todas elas. Nesse momento restam poucos presentes. A partir da iniciativa dos violeiros forma-se um grande círculo no terreiro para sua realização. Trata-se de uma dança religiosa ritual, em que se alternam homens e mulheres no centro da roda, os quais se colocam nos movimentos das sequencias coreográficas da dança com o intuito de pagar promessas. As promessas são entendidas pelo pesquisador como “Contratos de trocas pessoais de compromissos, dons e serviços entre o homem e o sagrado, [que] engendram trocas coletivas entre os homens.” (BRANDÃO, 1981a, p. 91) Quando o dia finalmente amanhece, os devotos põem-se de joelhos e fazem as orações de desfecho do ritual, tomam um café da manhã e encerram definitivamente a festividade.

5.4.3 Ciclo de São João

No livro *Sacerdotes de viola* (1981a), Brandão tratou de examinar um grupo de congos que participava da Festa de São João em Atibaia (SP). Conforme relata o pesquisador, os congos de Atibaia saem as ruas no dia 24 de junho, dia de São João, e no dia 25 de dezembro, dia do Natal. Entretanto, eles não comemoram o dia dos santos de devoção do povo negro com celebrações rituais.

Nessa cidade, o festejo em homenagem a São João assume um formato inconvençional, tal como expõe: “Atibaia será uma das poucas cidades brasileiras onde São João se festeja mais com parada do que com fogueira e levantamento de mastro.” (idem, p. 100)

O autor reflete acerca do curioso movimento cultural que envolveu as festas de São João no Brasil. Destaca que, pelo menos no Sudeste, em sua grande maioria, migraram das fazendas, das roças e dos quintais dos fiéis para os pátios das escolas, o que atribui à influência da indústria cultural, que interfere e corrompe essas manifestações da cultura popular.

5.4.4 Ciclo de Santa Cruz

Ainda no livro *Sacerdotes de viola*, Brandão (idem) abordou a Dança de Santa Cruzinha, na aldeia de Carapicuíba, ou Sarabaguê, nome indígena atribuído ao ritual do catolicismo popular. Segundo conta o pesquisador, a dança é realizada em duas ocasiões no ano: uma em maio, na Festa de Santa Cruz, e outra em setembro, na Festa de Santa Cruzinha.

A dança teria sido ensinada pelos jesuítas aos índios aldeados que, por sua vez, ensinaram aos caipiras paulistas do passado, que a repassaram para as próximas gerações até que pudesse ser observada e interpretada pelo pesquisador.

No ritual da dança, os dançadores se organizam em duas filas paralelas, cantam, tocam instrumentos percussivos e dançam em frente a um cruzeiro. Trata-se de uma sequência de ritos demorada, que envolve: “Saudação, roda, despedida diante de cada cruz fincada na porta da casa de um morador, madrugada adentro, até quando os dançadores param e, na casa de um deles, tomam uma sopa.” (p. 137)

Tomada a sopa, retomam mais uma vez à dança organizada em roda, porém contando com menos adeptos, pois somente gente do lugar permanece. A celebração termina com uma saudação final e o silenciar dos tambores. Desse modo, a festa inicia-se e encerra-se com cantos de igreja entoados diante do cruzeiro.

5.4.5 Ciclo do Divino Espírito Santo

As Festas do Divino Espírito Santo foram largamente investigadas por Brandão, em diferentes localidades brasileiras. Em Goiás, ele tomou como *locus* a cidade de Pirenópolis e publicou o livro *O Divino, o santo e a senhora* (1978), onde apresenta os resultados analíticos dessa sua observação de campo. O autor revela que a celebração acontece no município desde 1819. Trata-se, portanto, de uma tradicional celebração do catolicismo popular no município, embora venha perdendo vigor com o passar dos anos. De acordo com Brandão (1978), a parte religiosa do festejo dura três dias consecutivos, de sexta-feira a domingo, considerado o dia central da festa.

Na sexta-feira, as celebrações se iniciam por volta das 4 horas da manhã, com a alvorada, quando a Banda de Couro se apresenta, percorrendo as ruas da cidade. O dia seguinte, sábado, é análogo, pois igualmente começa com uma alvorada e com as músicas tocadas pela banda em cortejo.

O “novenário do Espírito Santo” acontece tanto na sexta quanto no sábado, em dois horários pré-combinados, às 12 horas e às 19 horas. As novenas assumem caráter de solenidade em Pirenópolis, pois são ministradas em latim. As novenas da noite terminam com a entoação de cantos, envolvendo a participação de todas as pessoas presentes. Já no sábado, após a cantoria, os foliões e acompanhantes saem em cortejo, portando a bandeira do Divino à frente do grupo caminhante. Nesse dia acontece, igualmente, o levantamento do mastro, seguido pela queima de fogos e pelo lançamento de rojões, feitos pela figura do imperador.

O sábado também marca o início dos festejos profanos, pois os mascarados saem às ruas montados em seus cavalos. Conforme explica Brandão (*idem*), sobre os mascarados:

Cobertos de máscaras de papelão colorido, em maioria com a forma de cabeça de bois com grandes chifres cobertos de flores de papel, vestidos de roupas coloridas e brilhantes, ou fantasias que acompanham suas máscaras, eles galopam pelas ruas da cidade durante tardes e noites, desde o sábado até a terça. (p. 19)

A festa é realizada no domingo de Pentecostes e, similarmente, inicia-se com a alvorada, o foguetório e a banda de música que percorre as ruas da cidade em cortejo, obedecendo a alguns pontos de parada, como o localizado em frente à Igreja do Bonfim, onde os foliões levantam o mastro de Nossa Senhora do Rosário de São Benedito. Nesse lugar, o imperador é coroado e, na sequência, todos seguem para a casa dele.

O pesquisador destaca que a figura do imperador é preponderante, na medida em que

ele assume a atribuição de ficar responsável pela coordenação geral de todos os acontecimentos referentes à festa, o que implica investir recursos próprios para sua realização.

Já a parte profana da Festa do Divino envolve a saída dos cavaleiros mascarados pelas ruas da cidade, que começa no sábado, e a apresentação das cavalcadas e das pastorinhas, que vai de domingo a terça-feira. Ou seja, a parte profana prolonga-se para além da parte religiosa da festa.

Assim Brandão (1978) define a Festa do Divino de Pirenópolis:

A Festa do Espírito Santo em Pirenópolis combina rituais religiosos da Igreja Católica - conservados e redefinidos popularmente pelas tradições locais - com eventos paralelos, de caráter igualmente popular, e considerados na cidade como festejos profanos ao Espírito Santo. (p. 37)

Em termos conclusivos, o autor expõe que a festa é realizada por iniciativa popular, embora conte com o controle e a supervisão das autoridades eclesiásticas e da cidade. Nesse sentido, a festa reproduziria os mesmos papéis sociais desempenhados no cotidiano ordinário de seus participantes.

Contrapondo esse estudo, o autor apresenta outra pesquisa sobre a Festa do Divino Espírito Santo, contudo observada em São Luiz do Paraitinga. No livro *Sacerdotes de viola* (1981a), Brandão promove uma análise de campo acerca da festividade, na qual aspectos étnico-religiosos foram por ele amplamente observados. Nesse sentido, o autor apresenta uma distinção entre o papel desempenhado pelos brancos e pelos negros no ritual pertinente à festa. Conta que os negros são convidados a contribuir com um espetáculo encenado na praça em frente à igreja.

Brandão (1981a) afirma ter sido nas Festas do Divino que ele testemunhou os maiores gastos com a produção artística de festas, pois envolviam a compra de materiais nobres para serem usados na confecção das fantasias, dos altares e andores, enfim, dos ornamentos utilizados em geral, o que contrasta com a simplicidade das roupas dos negros presentes no mesmo ritual. Expõe que existe certa pompa, igualmente, na missa, que é rezada em latim em São Luiz do Paraitinga.

Houve ainda outra pesquisa sobre Festas do Divino Espírito Santo. No livro *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás* (2004a), o autor aborda a Festa do Espírito Santo na Casa de São José realizada no município goiano de Mossâmedes. Conforme expõe, em Mossâmedes a festa não acontece no domingo de Pentecostes, como noutras localidades por ele examinadas, mas em agosto, num período entre

safras e, portanto, de desocupação das atividades agrícolas.

Segundo o autor, os acontecimentos da festa envolvem três áreas: a Festa do Divino, as atividades na igreja e o festejo profano que se desenrola no Rancho Alegre. A festa é quase toda realizada na zona rural e conta com quatro grupos, ou seja, quatro bandeiras associadas. Uma vez na cidade, esse grupo relativamente autônomo submete-se ao controle eclesiástico e das autoridades públicas do município.

O ritual consiste em uma jornada com paradas previstas, onde a folia pratica seus ritos de giro, de almoço e de pouso, no intervalo entre os quais promove as trocas simbólicas por dádivas e serviços. Quem carrega a bandeira o faz em nome de uma promessa. E em cada ponto de parada há cantorias¹⁵¹ e rezas.

Acredita-se entre os fiéis do Divino que quem acolhe a bandeira, isto é, a folia, é contemplado com bênçãos para si e para sua família. Crê-se que sua recusa, por outro lado, implica desagrado por parte do Espírito Santo.

Brandão (idem) define a Festa do Divino Espírito Santo na Casa de São José realizada em Mossâmedes da seguinte maneira:

A Festa do Divino corresponde a uma situação anual de práticas de rituais católicos não-eclesiais (folias), de reprodução, na cidade, de ritos de igreja (missas, novenas, procissões) e de trocas de bens e serviços de produção de lazer. (p. 128)

Na classificação dos festejos proposta por Brandão nessa obra, ainda aparecem os referentes ao Ciclo de São Benedito que, no entanto, será discutido mais à frente, quando se comentar, especificamente, a celebração das Congadas.

5.5 CONGADAS

Trago neste tópico um dimensionamento e uma revisita aos trabalhos antropológicos do professor Brandão que versam, especificamente, sobre as celebrações negras do catolicismo popular realizadas nos estados de Minas Gerais, Goiás e São Paulo. Ao longo dos anos, o pesquisador vem se dedicando ao estudo das Congadas celebradas pelos negros, envolvendo a devoção a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário (BRANDÃO, 1974a, 1975, 1977b, 1980, 1981a, 1987, 2004a, 2009a, 2009b).

¹⁵¹ As letras das músicas foram registradas e transcritas por Brandão e aparecem associadas ao corpo do texto.

Dentre as várias festas incluídas no calendário litúrgico da Igreja Católica, a Congada, oriunda do tempo em que os negros foram trabalhadores escravizados, perdura até os dias de hoje, articulando tradição e inovação e caracterizando-se como uma condição especial de religiosidade, tal como explicita Brandão (1975):

O que possivelmente dá à Congada uma posição especial é o fato de que, dentro dela [...], os negros da Irmandade produziram um sistema que incorpora e torna indissociáveis: a) um mito de origem e significação do ritual; b) um ritual de atualização e pessoalização do mito - ele o reproduz simbolicamente a cada ano e ele viabiliza a possibilidade de cada “brincador” participar pessoalmente de um contrato de trocas festivas e sagradas com Nossa Senhora do Rosário. (p.73)

A crença nos mitos de origem do folgado e as narrativas míticas pertinentes à vida dos santos católicos postulam uma unidade de reconhecimento pautado por um passado compartilhado, forjado durante o período colonial. Seus elementos simbólicos em interação oscilam num dinâmico e incessante movimento entre a inovação e a tradição, no qual, ao passo que atualizam o mito através do ritual da Congada, são, igualmente, atualizados por ele.

Em geral, as narrativas dos congadeiros envolvem o histórico de vida e os milagres atribuídos a São Benedito, considerado um mártir pelo povo negro, juntamente com os relatos de aparição e resgate de Nossa Senhora do Rosário por parte dos congos e dos moçambiques. As versões desses dois mitos são inesgotáveis, bem como são inúmeras as possíveis formas de interpretações e representações simbólicas em torno deles.

Brandão promoveu estudos sobre as Congadas em diferentes momentos de sua vida acadêmica e tomou diferentes campos de observação em que são realizadas essas celebrações católicas negras, buscando compreender aspectos gerais ligados à estrutura e aos processos do ritual, bem como as variações relativas à apropriação do mito originário por parte de diferentes grupos congadeiros. A seguir, comento os resultados de algumas dessas pesquisas para, posteriormente, articulá-las comparativamente.

5.5.1 Catolicismo popular negro

Começo esse dimensionamento teórico acerca do catolicismo popular negro na obra de Brandão, apresentando e discutindo um de seus primeiros livros, intitulado *Peões, pretos e congos* (1974a). Nele, o autor investiga a história e o papel desempenhado pelos negros nas relações de trabalho desenvolvidas em Goiás, partindo sempre do ponto de vista deles para a construção de tal abordagem.

Nesse trabalho, o autor reflete sobre a questão racial no Brasil, a partir de uma análise empírica que empreendeu na Festa do Divino Espírito Santo, encarada por ele como um ritual. Identifica a existência de diferentes percepções e representações simbólicas com relação à festa, por parte dos brancos e negros envolvidos.

A primeira parte do livro traz um levantamento histórico que visa a descrever os processos de transformação sociocultural, econômica e política pelos quais o estado de Goiás passou, fazendo com que migrasse da atividade mineradora para a economia agropastoril e do trabalho escravo para o trabalho assalariado. À vista disso, descreve a condição de marginalidade que caracterizava a participação dos negros no mercado de trabalho naquele contexto, conforme expõe, em suas palavras:

Em uma sociedade de recursos de produção e trabalho limitados, com relações interpessoais definidas dentro de critérios extremamente rígidos e de consequente variação, é pouco viável o acesso de negros a níveis médios e superiores de qualificação do trabalho, e de alternativas de apropriação da mão de obra. (BRANDÃO, 1974a, p. 99)

Ao abordar questões relativas às relações de trabalho experimentadas pelos negros em Goiás, Brandão (idem) demonstrou sua subjugação e sua dependência em relação a seus patrões que, por sua vez, se valiam dessa condição de vulnerabilidade para aplicar uma relação desigual de exploração de sua mão de obra. Brandão problematiza a diferenciação existente na sociedade brasileira entre os ricos e os pobres e aponta que essa mesma cisão de classe diz respeito, respectivamente, à diferenciação étnica entre brancos e negros.

Na terceira parte do livro, o autor descreve o complexo ritual dos Congos na cidade de Goiás, trazendo um rico detalhamento descritivo e interpretativo acerca da celebração. Pleiteia a ideia de que a Festa dos Congos encena dramaticamente e ritualmente um conflito já presente nos cotidianos de seus fiéis, nos quais os cristãos sempre “acabam vencendo no final”, ou seja, a supremacia do catolicismo acaba se impondo e imperando como visão de mundo homogeneizante e totalizante. Analisando por esse ângulo, como coloca o autor, o que a Igreja Católica espera deles, dos negros congos, é “que sejam cristãos (co-legitimadores da ordem da sociedade) e que sejam submissos (incapazes de pretenderem, nessa ordem, posições iguais às dos brancos “de posição”)”. (idem, p. 189)

Desse modo, o catolicismo popular encontrou em Goiás artificios capazes de aglutinar as práticas religiosas e rituais autônomas dos negros congadeiros dentro do espectro litúrgico brasileiro, fazendo com que eles se sentissem pertencentes a essa instituição, ao menos durante o efêmero momento de realização de suas festas de devoção. Mas, ainda assim, nota-se que

existem certas celebrações, como é o caso das Cavalhadas de Pirenópolis, realizadas no mesmo estado de Goiás, em que os negros e pobres sequer participam ou se apresentam no ritual. Durante as Cavalhadas, eles apenas assistem, haja vista que os negros não possuem recursos financeiros para arcar com os custos de uma fantasia luxuosa, tampouco para dispor de um cavalo.

No estudo publicado no ano seguinte, “A festa do santo de preto” (1975), Brandão partiu de investigações de caráter empírico realizadas no município de Catalão (GO). Seu objetivo consistia em, para além de uma mera descrição etnográfica e/ou folclórica do evento, lançar-se no desafio de compreensão do processo ritual da Congada, que envolvia uma ordem de relações, bem como a organização de um sistema simbólico pertinente ao catolicismo popular. Importou, dessa forma, ao autor, descrever com riqueza de detalhes o evento folclórico e articulá-lo às tramas sociais e simbólicas que abarcavam diferentes categorias de sujeitos sociais envolvidos.

O autor pensou o folguedo a partir de uma divisão que abrangia duas partes principais, a “parte religiosa” e a “parte festiva”. A “parte religiosa” dizia respeito às missas, às novenas e à procissão, enquanto a “parte festiva” compreendia os momentos transcorridos no decorrer da noite, em uma barraca de festa improvisada em um rancho de madeira construído especialmente para abrigar a festa. Sendo assim, “[...] os festejos de Nossa Senhora do Rosário oscilam ritualmente em meio a cerimônias sob o controle da Igreja e outras sob o controle da Congada.” (BRANDÃO, 1975, p.12)

O autor discorre sobre os diferentes espaços acionados pelo público participante e aponta que são os negros congadeiros que agitam a festa e fazem com que ela realmente aconteça. Acentuando o processo ritual que envolve o caminho percorrido pelos congos, elabora um código de relações que determina o seguinte: “1º) os tipos de agentes da Congada; 2º) os modos de atuação ritual; 3º) as relações entre os agentes.” (idem, *ibidem*).

Para compreender as nuances simbólicas do ritual, o pesquisador se propôs a acompanhar os ternos por três dias consecutivos. O sábado foi o dia destinado ao levantamento do mastro. Domingo foi o dia da festa em si, que se iniciou por volta das 5 horas da manhã, com a saída dos ternos em cortejo, e prosseguiu até a noite, com a saída da procissão, percorrendo as ruas da cidade e depois retornando à Igreja para, finalmente, dar início às comemorações profanas. E o último dia, a segunda-feira, foi destinado à entrega da coroa, quando os devotos reuniram-se de manhã cedo para as visitas, almoçaram juntos e depois seguiram para a casa do festeiro, que, por fim, foi coroado. Após esse momento de coroação, serviram-se de bebidas e de comidas, noite adentro novamente.

O pesquisador percebeu que, ao adentrar o espaço físico da igreja, os ‘brincadores’

instantaneamente assumiam o comportamento de ‘fiéis’, e as brincadeiras eram automaticamente substituídas por atitudes mais comedidas e reverentes. Haja vista que “eles participam da missa e da procissão sem as suas danças e cantos (cantam na missa, mas músicas de Igreja).” (idem, ibidem)

O pesquisador apresenta dados sobre a composição étnica dos congos através do estudo de cinco ternos componentes da festa de Catalão. Identifica que, geralmente, o congo é constituído por membros de uma mesma família e/ou por corporações de vizinhos, e que eles, majoritariamente, fazem parte da população negra, periférica e proletária da cidade.

Trata-se, segundo Brandão (idem), de uma festa popular na qual o branco se prostra em homenagens ao ‘santo de preto’, em suas palavras:

Em uma festa de santo de preto, os brancos ‘de posição’ participam: a) da parte religiosa (novenas e missa), quando são pessoalmente devotos de Nossa Senhora do Rosário, o que é muito comum em toda a região; b) da parte festiva, em muito maior proporção, promovendo-a diretamente ou, simplesmente, divertindo-se, seja nas barracas que vendem a ricos e a pobres e de onde os comerciantes ‘de fora’ obtém o seu lucro, seja na grande barraca da Festa, cujo excedente é destinado à Igreja. (p.48)

Brandão (idem) refletiu acerca da categoria antropológica da ‘eficácia simbólica’ ao levantar a questão da noção de feitiçaria, supostamente implícita na prática do ritual. Destaca que “Os poderes dos feiticeiros eram exercidos em duas direções opostas. Serviam para fazer algum mal a outras pessoas, ou serviam para “desmanchar o mal-feito”.” (idem, ibidem) Entretanto, ressalta, em função de um progressivo aumento do controle exercido pela Igreja Católica, a feitiçaria presente no rito teria sido eliminada, conforme coloca:

Como resultado de uma progressiva dissolução de conhecimento e práticas não-cristãs nas da Igreja Católica, a feitiçaria na Congada passou a ser considerada como uma atividade anticristã ou, como se costuma dizer em Catalão, “uma bobajada”. (idem, ibidem)

O autor reflete ainda acerca do papel desempenhado pelos padres e destaca que a eles cabe rezar a missa e acompanhar a procissão, porém mantendo sempre a postura processional, enquanto os congos assumem a Igreja, assistem à missa, realizam a procissão e participam das rezas da novena e dos festejos profanos.

Nessa pesquisa, Brandão colheu diferentes versões do mito originário da Congada e transcreveu-os tanto na parte do anexo quanto no corpo do texto. Selecionou três delas para apresentar e comparar, defendendo que os mitos, em geral, envolvem três actantes principais: a

santa, os congos e moçambiques e a Princesa Isabel. Segundo defende,

A ideologia da Congada oscila entre um mito envolvendo fatos supostamente passados entre os negros escravos na África e no Brasil, e as fórmulas de votos e promessas feitos entre o ‘brincador’ devoto e Nossa Senhora do Rosário. (idem, ibidem)

Conforme coloca, a humildade configura-se como um valor de prestígio entre os congos, pois é o pobre quem agrada a santa, de acordo com o que sugere o mito originário por eles veiculado. Dessa forma, são os pobres que apresentam a ‘eficácia simbólica’ com relação ao ritual desempenhado. Tal eficácia, similarmente, se refere à presença e à atuação dos negros no evento. Nas palavras de Brandão, “As atuações eficazes são as do personagem “mais negro” entre os brancos e “menos branco” entre os negros.” (idem, ibidem)

Em 1977, Brandão produziu uma pesquisa que resultou na publicação do texto “A Dança dos Congos da cidade de Goiás”¹⁵² (1977c). O autor inicia sua apresentação pela menção da existência de um único terno de congada no município, o qual serviu como objeto de estudo em sua investigação. O estudo revela que o terno dos Congos sai às ruas em três ocasiões específicas, na Festa do Divino Espírito Santo, que acontece em maio, na Festa de Nossa Senhora do Rosário, celebrada em outubro e, eventualmente, na festividade em louvor de Santana¹⁵³, comemorada no mês de julho.

Conforme declara, a Festa dos Congos é uma celebração ritual que, criada na época em que os negros eram trabalhadores escravizados, se esforça para continuar viva, mas percebe-se sua irremissível decadência naquele contexto da cidade de Goiás. O principal objetivo do estudo é alcançar “[...] o conhecimento das formas de relação entre negros e brancos, tal como elas aparecem simbolicamente codificadas em ritual folclórico do Catolicismo Popular.” (BRANDÃO, 1977c, p. 18) A partir de uma perspectiva interpretativa, caracterizada por conferir voz aos sujeitos investigados, Brandão se propõe a “[...] apresentar algumas versões com que as pessoas do lugar - assistentes ou dançadores - explicam a origem e o significado da Dança dos Congos.” (idem, ibidem) Tais informações foram colhidas por meio de entrevistas e associadas à contraposição da revisão teórica. Seu principal objetivo consistia em captar os sentidos administrados pelos sujeitos envolvidos com a prática ritual da Congada, além de promover um estudo comparativo entre a Festa dos Congos e as Cavalhadas.

¹⁵² Este estudo traz em anexo um rico inventário das letras das marchas de rua e embaixadas dos Congos de Goiás.

¹⁵³ Padroeira da cidade de Goiás.

Segundo consta em sua explicação, os negros escravizados foram conduzidos a assimilar os ensinamentos do catolicismo dos brancos e, dessa forma, deram uma conotação cristã para possíveis costumes pagãos e africanos, entre os quais estava a coroação de seus reis, que se mantém nos rituais da atualidade. De acordo com sua descrição,

De modo geral os negros aceitam que a Dança rememora uma longínqua luta entre dois povos rivais, sendo, pelo menos um deles, africano. Para os que consideram a África como o “lugar de onde veio a Dança”, ela chegou ao Brasil diretamente de lá e, salvo pequenas variações indicadoras da decadência do ritual, é apresentada ainda hoje tal como no passado e possivelmente como seria dançada em seu lugar de origem (algumas vezes mencionado como Congo, outras, como Angola).” (idem, p. 23)

Segundo relata, entre os devotos circula a crença de que os congos cantam e dançam para homenagear os feitos de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito¹⁵⁴.

Em sua abordagem teórica, o pesquisador preconiza a adoção de certos procedimentos analíticos, que incluem, “a) a descrição completa do fenômeno; b) análise de sua integração ao sistema sócio-cultural de que é parte; c) estudo de sua função social.” (QUEIROZ, 1958 *apud* BRANDÃO, 1977c, p. 31)

O autor destaca o caráter urbano das celebrações da Congada e afirma que se trata de um “ritual de submissão” dos negros para com os brancos e, nesse sentido, problematiza as relações interétnicas travadas entre ambos. Contudo, expõe que os brancos não participam internamente do ritual no município de Goiás, diferentemente de outras localidades onde pesquisou.

Sua análise revela que, através dessa dança, os negros articulariam atributos de uma identidade étnica negra. E ressalta que se para o negro o ritual configurava-se como uma forma de resistência cultural, para os brancos significava uma maneira de afirmação de sua dominação, atuando como, “[...] um instrumento pedagógico de controle da atuação de um grupo minoritário.” (idem, p. 70)

Por fim, Brandão (idem) arrola um estudo comparativo entre as Congadas da cidade de Goiás e as Cavalhadas de Pirenópolis, no qual afirma que, enquanto na Festa dos Congos desfilam os negros desprivilegiados financeiramente, nas Cavalhadas são os brancos ricos com seus cavalos que se apresentam ao público.

Percebe-se que esse texto atendeu às expectativas da tendência de pesquisa do período,

¹⁵⁴ Conforme expõe, “São Benedito, é considerado como sendo também “um preto como nós”. No entanto, quando invocado, ele surge dentro de uma ordem de crença e de esperança do “mundo dos brancos”.” (BRANDÃO, 1977c, p. 60)

que previa análises realizadas a partir de pares de oposição interpretativos. Nesse sentido, verifica-se tal formato no texto, quando o autor aborda a relação estabelecida entre: brancos *versus* negros, pobres *versus* ricos e cristãos *versus* não cristãos.

Em 1981, no livro *Sacerdotes de viola*, o autor trouxe um estudo acerca do Ciclo de São Benedito, no capítulo intitulado “A embaixada guerreira da Congada Tradicional de Itapira” (p. 204- 224). Descreveu ali o encontro de dois ternos da cidade na festa: a “Mineira” e a “Tradicional”. Também transcreveu as letras das embaixadas entoadas pelos mestres congadeiros enquanto encenavam seu ritual dramático religioso.

Brandão (1981a) conta que, naquele ano, não houve o tão esperado almoço oferecido pelo festeiro, pois, embora ele tivesse prometido acolher os dois ternos para a comemoração, voltou atrás e disse não ter condições de servir a todos os integrantes presentes, o que causou grande rebuliço e indignação entre os congadeiros. Em seguida, o autor transpõe um trecho de entrevista realizada com um participante da festa, que compara o encontro daquele ano ao dos anos anteriores, bem como a outras festas de localidades vizinhas, relatando que observou uma certa decadência e perda de prestígio junto aos moradores da cidade. Na sequência, Brandão (idem) explica como se deu o surgimento da Congada tradicional de Itapira (SP), relacionando suas origens, seus idealizadores e lideranças que se esforçaram para fazer com que a festa acontecesse ano após ano, indo às ruas e reunindo em torno de si muitos espectadores.

Já o estudo “Guerreiros devotos, negros, dançantes: origens e controvérsias sobre ritos de negros e festas de Igreja” (1987), que se encontra inserido no livro *O festim dos bruxos*, discute os principais conflitos interpretativos estabelecidos entre teóricos e devotos do catolicismo popular acerca das origens míticas da Congada.

Nesse texto, o autor chama atenção para algo que gera conflito de interpretações na antropologia, que é o fato de alguns teóricos apontarem as origens desses folguedos na África, enquanto outros consideram que seu início se deu já em território brasileiro. No entanto, cabe ressaltar que ambas as versões compartilham o entendimento de que as Congadas derivam de crenças, costumes e representações simbólicas africanas. Dessa maneira, o pesquisador afirma:

O fato de serem as congadas um ritual e uma memória africana não é contraditório com a possibilidade de terem elas sido produzidas já aqui no Brasil, por obra e graça dos primeiros escravos trazidos para as grandes produções agrícolas do litoral ou para as minas do interior do País. (idem, p. 193)

Nesse sentido, o autor defende que, ainda que se percebam, claramente, suas influências africanas, as Congadas apresentam uma estrutura ritual e um conjunto de falas rituais que mais

se assemelha com os “autos, danças e cortejos católicos europeus do que de seus congêneres tribais africanos.” (idem, *ibidem*) Partindo dessa perspectiva, o pesquisador afirma que,

Muito embora as congadas possam conter elementos genuínos de uma memória africana como parte dos seus gestos, cantos, falas e passos, elas possuem a estrutura de rituais de tradição católica e europeia. Sob essas condições, elas incorporam-se ao conjunto de atrações festivas e populares a meio caminho entre o puramente folclórico e o religioso catequético. (idem, p. 194)

O autor expõe que as Congadas são subdivididas em ternos, os quais, por sua vez, comportam integrantes que, geralmente, procedem de um mesmo núcleo familiar ou de uma mesma vizinhança. Trata-se, portanto, de modalidades de cultos coletivos de negros aos seus santos de devoção.

Na estrutura ritual da congada, encontram-se reinados e cortejos que visam resgatar uma tradição africana e homenagear pessoas de destaque na comunidade. Conforme coloca o pesquisador,

Em várias cidades do Brasil, cortejos de reis coroados incluem ternos de dançantes congos, moçambiques e de outros ritmos, figurantes de guarda e acompanhamento de monarcas, em nome de santos padroeiros invocados em seus batuques, passos e cantos patrocinados por irmandades de pretos. (idem, p. 204)

O texto enfatiza o relevante papel das irmandades para os negros e para a cultura popular brasileira, pois, defende o autor, foram exatamente as confrarias e irmandades de negros que inauguraram uma forma de organização pública da vida religiosa brasileira.

Em um dos capítulos intitulado “Congos, Congadas e Reinados: rituais de negros católicos” (2004a), o autor reúne diferentes estudos sobre as celebrações do catolicismo popular no Brasil realizadas em homenagem aos santos católicos padroeiros do povo negro, sobretudo São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

O autor defende, nesse texto, certos pressupostos fundamentais para o entendimento do complexo ritual das Congadas e Reinados, tais como:

- a) possui uma estrutura ritual idêntica à de outros autos, danças e bailados de procedência católica e ibérica, combinada a componentes e variantes acessórios de possível origem africana; b) [...] recria um cerimonial de confronto entre um lado cristão e um outro, invasor e não cristão, para afirmar entre cantos, discursos e danças, a vitória do primeiro sobre o segundo e a conciliação de todos sob a identidade e os valores de crença

do catolicismo colonial; c) está associado a cerimônias de coroação do rei do congo, em quase tudo semelhante aos rituais de coroação de imperadores e rainhas das festas de igreja criadas pelos senhores brancos; d) deriva, institucionalmente, de confrarias e de irmandades estendidas pelo clero colonial aos negros, mulatos e escravos, como as irmandades de São Benedito e sobretudo, as de Nossa Senhora do Rosário.” (BRANDÃO, 2004a, p. 328 e 329)

Brandão (idem) expõe que um dos primeiros estudos acerca das Congadas no Brasil remete ao século XVI, com as contribuições do padre jesuíta Antônio Pires, responsável por relatar os festejos negros realizados na cidade de Recife em 1552. (TINHORÃO, 1972 *apud* BRANDÃO, 2004)

Em muitas cidades brasileiras, a Festa dos Congos é feita em torno das figuras dramáticas de um rei e de uma rainha, que são ritualmente entronizados e coroados. Destaca-se ainda que os principais personagens rituais das Congadas são o rei e a rainha, o príncipe, o secretário e o embaixador. Contudo, ressalta-se que nem todas as cidades brasileiras apresentam mais os ritos de entronização, como é o caso da cidade de Goiás, por exemplo, tal como revela o seguinte trecho:

Na cidade de Goiás não há escolha e coroação de um rei negro. Também não há, portanto, um cortejo processional até a igreja, de que o terno dos congos seria um dos integrantes. Subsiste apenas esse terno, e os seus próprios atores não recordam um tempo em que houvesse cerimônias de rei do congo. Também não existe mais a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, muito embora subsista em pleno funcionamento a sua igreja. (BRANDÃO, 2004a, p. 336)

Já no capítulo em que o autor se dedica a refletir acerca da ordem dos congos e a identificar os parâmetros de suas relações rituais no contexto da festa, ele define, distingue e classifica os domínios do que seja o terno, a Congada, o reinado e a Irmandade. Assim, tem-se que

Um terno de brincadores da congada não é um simples agrupamento de dançantes, capazes de tocar instrumentos rústicos e cantar algumas músicas, enquanto, executam passos de uma coreografia também simples e repetitiva. [...] No sistema rigidamente hierarquizado de um terno de congos, o comando é entregue para um capitão. Sob suas ordens [...] estão os suplentes. (idem, p. 76)

O papel do capitão do terno tem relevância crucial para a organização dos seus membros, os soldados, e esse capitão, por sua vez, submete-se a um gerente, responsável por

organizar e comandar os diferentes capitães de cada terno, formando assim, a Congada. Pois, “A reunião de todos os ternos é a Congada.” (idem, p. 80)

O general não dança, mas atua como intermediador entre os ternos e seus capitães, a Irmandade, a Igreja e a festa, resolvendo conflitos e organizando os processos rituais. No caso da cidade de Catalão, por exemplo, o cargo de general é perpétuo e, acima dele, apenas se encontram o rei e a rainha do congo. No entanto, esse reinado é apenas simbólico. A autoridade se percebe mesmo depositada é na figura do presidente da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

E sobre o papel desempenhado pela Congada na festa, pode-se sublinhar uma definição proposta pelo pesquisador, “[...] a congada é, na festa, ao mesmo tempo, o conjunto de todos os ternos e a guarda ou o acompanhamento do cortejo dos reis e do reinado.” (idem, p. 82)

Em termos conclusivos, coloco que os estudos sobre as Congadas levados a cabo pelo pesquisador são capazes de descortinar dinâmicas sociais existentes na sociedade brasileira como um todo. Percebe-se que os negros, embora alcancem certa inserção e representatividade na organização litúrgica da Igreja no que tange à possibilidade de promoverem suas festas de santo, essa inserção é relativa, na medida em que sua participação é limitada e controlada.

Contudo, os mitos originários responsáveis por justificar a devoção por parte dos negros aos oragos se dá em razão da assimilação de um enredo mítico, que os privilegia em detrimento dos brancos. As diferentes versões divulgadas a respeito do mito confluem no sentido da defesa do entendimento de que Nossa Senhora do Rosário teria se alegrado e se comovido com a homenagem prestada pelos negros, legitimando, assim, o caráter eficaz e positivo de seus ritos e afirmando a posição desses atores negros como protagonistas no mito.

As Congadas atuam como um núcleo aglutinador dos negros nas cidades em que elas se realizam, onde eles se veem irmanados em prol do objetivo comum de devotar homenagens aos seus santos de adoração e de divertir-se junto a seus semelhantes. Desse modo criam e reforçam laços de solidariedade que se constroem entre eles em virtude da fé compartilhada coletivamente.

Sendo assim, as Congadas são unidades de um trabalho ritual e religioso criadas por negros leigos, considerados agentes autônomos do catolicismo popular, em parceria com as irmandades e demais instituições paroquiais, que, por sua vez, resultam tanto de uma ação indireta quanto direta da Igreja. A inserção e a participação desses negros dependem do caráter de sua subordinação aos parâmetros definidos e estabelecidos pela ordem eclesiástica.

Acredito que o simples fato de ter o pesquisador lançado seu olhar analítico para o universo negro e suas respectivas celebrações católicas santorais já representa uma forma de

comprometimento e solidariedade com suas causas, sobretudo no que diz respeito ao combate ao racismo no Brasil. Ao valorizar amplos aspectos simbólicos de suas construções e representações culturais e acioná-las como objetos de estudo pertinentes à abordagem desenvolvida pela academia, o pesquisador já demonstra seu grau de participação e engajamento político com a causa negra.

A investigação acerca dos modos localizados de convivência familiar e comunitária de negros congadeiros, interessada em revelar aspectos de suas alianças e conflitos, foi empreendida através de um trabalho de campo de observação participante. Para tanto, o pesquisador se propôs vivenciar com seus investigados os momentos em que eles celebram a vida e os feitos de seus santos em suas festas. Buscou aprofundar o conhecimento sobre a maneira como eles submetem a dimensão religiosa através de seus mitos e ritos, a configuração de suas festas religiosas, bem como a produção do trabalho social envolvido na festa, responsável por acionar diferentes categorias de agentes religiosos, as transformações sociais postuladas pela Igreja, entre outros aspectos diversos. Desse modo, mais do que descrever a experiência religiosa dos congadeiros, Brandão se prontificou a compreender quem são esses sujeitos, quais são suas histórias, suas representações simbólicas, suas interpretações míticas, suas cosmovisões, que posições ocupam dentro do seu grupo social e como este grupo é interpelado pela sociedade, estabelecendo quais eram os princípios de trocas rituais que os moviam e direcionavam as suas práticas de devoção, e como os diferentes tempos e espaços se relacionavam.

6 ANTROPOLOGIA E CIÊNCIA DA RELIGIÃO: UM DIÁLOGO PROFÍCUO

O objetivo deste capítulo é apresentar os principais eixos teórico-metodológicos que identifiquei como pertinentes de serem estabelecidos num cruzamento interdisciplinar das áreas de abrangência da antropologia e da ciência da religião. Para tanto, defendo uma apropriação da noção de religião diretamente relacionada com a noção de cultura. Também discuto os usos dos recursos analíticos que comumente podem ser acionados por ambas as disciplinas com o intuito de evidenciar variadas alternativas de tratamento para o fenômeno religioso.

Parto do pressuposto de que a ciência antropológica promove uma análise crítica acerca do fenômeno religioso, tal como a ciência da religião, haja vista que compartilham esse mesmo objeto de estudos. Sendo assim, podem-se identificar inúmeros pontos teóricos e metodológicos em que as contribuições das duas se tocam e/ou convergem. Um deles é de caráter óbvio e imediato e diz respeito ao próprio objeto dos estudos em questão, a religião, entendida como expressão cultural de indivíduos e grupos sociais. Nessa perspectiva a dimensão da cultura assume centralidade interpretativa. Outro ponto de contato importante, que defendo e procuro discutir aqui, é o método da pesquisa de campo conhecido como observação participante, que, acredito conseguir alcançar os entretons desses processos e ser igualmente praticável por uma e outra disciplinas.

Partindo dessa perspectiva, suponho que os caminhos trilhados tanto pela antropologia quanto pela ciência da religião, na condição de campos teórico-metodológicos de produção do conhecimento científico, podem ter como alinhamento um olhar sensível voltado à compreensão da dimensão de significação religiosa do Outro e sua intrínseca relação com a cultura. A utilização da pesquisa empírica para captação dessa sutil dimensão de interpelação investigativa, cuja abordagem atinge aspectos relativos à interpretação da cosmovisão postulada por esse Outro, serve a uma análise que parte de suas próprias categorias de significação.

6.1. RELIGIÃO COMO CULTURA

A presente tese parte da pressuposição de que religião é cultura, uma vez que, a partir de uma ampla aceção do termo, tem-se que a cultura é um sistema simbólico responsável por conferir significado às ações humanas. Nesse sentido, a religião pode ser entendida a partir desses termos, pois, através da fé dos sujeitos com ela implicados, encarrega-se de significar a

existência humana, ao passo que fornece respostas¹⁵⁵ plausíveis às questões existenciais fundamentais ligadas à vida, à morte, ao bem e ao mal, ao amor e ao ódio, bem como à transcendência do espírito.

Parto do pressuposto de que a religião corresponde a um aspecto objetivo da realidade - capaz de atuar como uma entidade identitária, normativa e impositiva de regras de conduta e de moralidades socialmente reproduzidas e partilhadas, responsáveis por estruturar a sociedade - e também a um aspecto subjetivo - relacionado às representações simbólicas e às cosmovisões construídas e expressas a partir do âmbito do indivíduo, através de seu aparato emocional-cognitivo. Assim, tem-se que ambas as esferas são pautadas pela decisiva influência da cultura.

A religião é tomada como cultura por não ser diretamente fruto da natureza¹⁵⁶, ainda que sua instituição exista antes do nascimento do indivíduo e provavelmente continue a existir depois de sua morte. Trata-se de uma elaboração humana, cujas facticidades históricas remetem a uma construção simbólica e sociocultural compartilhada, a qual, por sua vez, envolve impreterivelmente a sociabilidade¹⁵⁷ entre os convivas de uma determinada coletividade para se consolidar e se reproduzir. As festas religiosas se encaixam notavelmente nessa condição de exaltação da demanda por sociabilidade.

Outro pressuposto de que se parte é a universalidade da religião, pois as formas religiosas de expressão sociocultural são entendidas como manifestações presentes em todas as culturas existentes no planeta, assim como as grandes religiões monoteístas estão presentes em todos os países. E, ainda que persistam importantes diferenciações internas entre elas, que variam das mais conservadoras e tradicionais às mais fluidas e sincréticas, tal como acontece no catolicismo, elas se perpetuam.

A visão integradora da realidade pelos sujeitos é entendida como cosmovisão. A cosmovisão é pautada pela cultura, que propicia as interpretações e significações acerca do mundo. Contudo, a cultura não é estática e está sujeita a um constante movimento travado entre a inovação e a tradição, capaz de modificar incessantemente seus contornos no tempo e no espaço. Nesse sentido, a perspectiva histórica entra em cena, pois é em função dos diferentes

¹⁵⁵ Conforme coloca Peter Berger (2011): “Os significados objetivados da atividade institucional são concebidos com “conhecimento” e transmitidos como tais. Uma parte deste “conhecimento” é julgada para todos, enquanto outra parte só interessa a certos tipos. Toda a transmissão exige alguma espécie de aparelho social. Isto é, alguns tipos são designados como transmissores, outros como receptores do “conhecimento” tradicional.” (p. 96)

¹⁵⁶ O contrário poderia se dizer a respeito da noção de ‘sagrado’, que apresenta-se como algo que envolve a própria criação da natureza.

¹⁵⁷ Pois tal como ressalta Berger (2011), “[...] uma pessoa só pode manter sua fé católica se conserva uma relação significativa com a comunidade católica, e assim por diante.” (p. 198)

períodos históricos que essas configurações se alternam.

A questão religiosa possui raiz ontológica para quem a professa. E tal concepção ontológica postula entendimentos e comportamentos que condicionam a conduta dos sujeitos na ‘realidade objetiva da vida cotidiana’¹⁵⁸ na qual as ações mais triviais podem estar imbuídas de profundas significações.

A religião tomada enquanto objeto de estudo científico é admitida como uma esfera capaz de administrar a dimensão cognitiva pessoal e, simultaneamente, social-estrutural, da relação entre o Outro, seus deuses e a sociedade. Ou seja, a pesquisa busca investigar como o homem interpreta sua relação com a dimensão do ‘sagrado’¹⁵⁹ e como ele reflete essa relação em sua vida cotidiana. A abertura ao olhar do Outro se apresenta como ponto de partida e interesse central, pois, a partir dessa postura, aborda-se o fenômeno religioso como uma experiência humana relevante e, portanto, passível de configurar o interesse de uma pesquisa científica.

Assim, a religião é tida como uma manifestação cultural capaz de fornecer, para o âmbito do indivíduo, recursos simbólicos, interpretados subjetivamente no sentido da construção de sua compreensão do mundo. Isso envolve a produção de respostas plausíveis para suas questões fundamentais ligadas à vida e à morte, bem como para os dilemas que se passam, nesse ínterim, na esfera da ‘realidade objetiva da vida cotidiana’.

Defendo que o fiel entende a religião à qual se declara pertencente a partir de um duplo aspecto, a saber, através de um conjunto de preceitos e práticas rituais institucionalizadas¹⁶⁰, o que eu chamo de ‘experiência religiosa’¹⁶¹, e através do sentimento despertado por sua fé individual, pautada por suas próprias categorias de interpretação do ‘sagrado’ compostas mediante sua assimilação dos dogmas da denominação religiosa à qual está vinculado, que eu considero remeter ao domínio da ‘experiência mística’¹⁶².

¹⁵⁸ Tal como nos termos de Peter Berger (2011) em *A construção social da realidade*.

¹⁵⁹ Vale ressaltar que tomo como pressuposto a apreensão de Peter Berger (1985) ao colocar que “Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência.” (p. 38)

¹⁶⁰ Conforme pontua Peter Berger (2011): “A instituição pressupõe que ações do tipo X serão executadas por atores do tipo X. [...] As instituições implicam, além disso a historicidade e o controle. [...] As instituições têm sempre uma história, da qual são produtos. [...] As instituições, também, pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis.” (p.77)

¹⁶¹ O conteúdo a ela atrelado revela traços característicos de uma determinada tradição religiosa. (AMARO, 2019)

¹⁶² Conforme coloquei anteriormente, “A experiência mística uma vez vivida, não pode ser exatamente reproduzida, nenhum indivíduo pode viver uma experiência ocorrida da mesma forma. A condição de

A religião delimita as esferas do que é socialmente considerado como ‘sagrado’ e ‘profano’. E as condutas, tanto individuais quanto coletivas, organizam-se a partir de múltiplas instâncias modeladas e moderadas por esses predicados.

O sujeito se apresenta como uma instância, uma condição, um domínio, uma autoridade que se encontra em certa medida independente do plano institucional da religião, pois é ele quem define o espaço de interferência do universo religioso¹⁶³ em sua vida pessoal, é ele quem escolhe a qual denominação aderir, bem como é ele quem produz a religião fora das fronteiras institucionais, através de sua postura pessoal na vida íntima. Dessa forma, sua interpretação acerca da religião constitui o tecido de significados sem os quais a religião não teria como existir e tampouco se sustentar.

Importa, assim, a compreensão do interlocutor da pesquisa acerca da realidade religiosa que ele experimenta e que se constitui como a matéria prima da abordagem científica empírica do pesquisador. O foco é centrado tanto na vida cotidiana dos sujeitos quanto nos momentos excepcionais das festas, quando os preceitos religiosos assumem um caráter subjetivamente dotado de sentido, fornecendo explicações coerentes para os acontecimentos das coisas no mundo.

Por possibilitar que os diferentes indivíduos se reconheçam em torno de uma mesma forma de conceber o mundo, as religiões, entendidas sob a perspectiva da cultura, denotam a construção de identidades¹⁶⁴ religiosas, capazes de se sobressair a outras constituições identitárias, tais como as de posições de classe, de gêneros, de regionalismos, dentre outras características que somente se tornam detectáveis mediante a observação participante aplicada ao trabalho de campo.

A religião é cultura, semelhantemente, quando vira produto, quando é consumida nos termos de uma mercadoria. Faz-se, assim, imprescindível para a pesquisa sobre religião evidenciar as dimensões culturais no que diz respeito às diferenças de classes e grupos sociais que as constituem, além de outras variantes como gênero, etnia, local de moradia, pois o reconhecimento da maior gama de informações sobre os membros dos grupos estudados favorece um maior aprofundamento na análise.

irrepetibilidade da experiência mística, assegura para aquele que a experienciou a exclusividade de absorção do conteúdo revelador a ela articulado. Aquele que teve a experiência mística interpreta o conteúdo de tal revelação a partir de sua cultura [...]” (AMARO, 2019, p. 138)

¹⁶³ O universo simbólico da religião oferece a ordem para a apreensão subjetiva da experiência biográfica do sujeito, mas quem efetivamente a define é ele.

¹⁶⁴ De acordo com Peter Berger (2011), “A identidade é formada por processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais.” (p. 221)

Cada religião é entendida como resultante de uma cultura e de uma história particular, e isso evidencia as relações com as outras religiões, o que envolve processos de contato e esquia, de resistência e hibridização, de sincretismos, entre outros. Vale ressaltar que não é aconselhável julgar uma cultura religiosa levando-se em consideração os parâmetros de outra religião. Ao pesquisador, é necessário colocar-se incansavelmente no movimento de relativização. Parte-se, assim, da conjectura da existência de um pluralismo religioso no Brasil, o que requer, portanto, a articulação da ideia de relativização cultural.

A religião é cultura quando se reconhece que seu escopo de ação interfere na economia e na política, seja legitimando práticas, discursos e personagens, seja desempenhando função de apoio ou resistência a ideias e pessoas, pois atua fornecendo o arcabouço moral que pontua essas relações. Dessa maneira, a religião funda a sociedade, a organiza, gerando ideologias e visões de mundo, recomendando hábitos e costumes, ao passo que postula uma ética própria.

A perspectiva que encara a religião como cultura busca combater o etnocentrismo presente dentro do campo religioso, isto é, o ódio referente às religiões estrangeiras, ou seja, à religião do Outro. Esse é o caso das denominações que não são originárias de uma determinada cultura tradicional pertinente à uma determinada localidade, mas que chegam e se instalam a partir dos processos de globalização e interpenetração cultural. Também ao ver a religião como cultura, é necessário combater o preconceito e a xenofobia, e, com relação às diferentes religiões, é imprescindível contextualizá-las e pensá-las a partir de suas dinâmicas de alteridade, de forma respeitosa e inclusiva.

Parto, assim, da pressuposição de que para se pensar a religião numa associação com o entendimento da noção de cultura é aconselhável dar vazão a uma perspectiva qualitativa e interpretativa de análise, conquistada durante a diligência empírica do trabalho de campo.

Em termos gerais, defendo que os sistemas religiosos configuram-se enquanto um conjunto de elementos interligados no qual existe a circulação de pessoas e de suas respectivas visões de mundo. Tal compreensão permite o reconhecimento de processos localizados na experiência religiosa e mística, bem como traduz trânsitos de relações e cosmovisões entre multivivências religiosas distintas que, através de arranjos individuais e coletivos, da construção de identidades e do reconhecimento de alteridades, são redefinidas conforme perspectivas plurais e concorrenciais, pois trata-se da convivência de múltiplas pertencas em um mesmo campo relacional religioso.

Para melhor elaborar este ponto da discussão, vale recorrer ao exame da dimensão sociocultural do fenômeno religioso. Nesse aspecto, a antropologia e a abordagem cultural da religião se apresentam extremamente úteis para a ciência da religião, pois discutem aspectos

simbólicos, de caráter subjetivo e, simultaneamente, objetivo. A religião, dentro dessa perspectiva, atua na construção social da realidade, ou seja, na criação de uma cosmovisão partilhada por aqueles que possuem as mesmas crenças e representações religiosas e organizam-se a partir de um mesmo grupo religioso. A abordagem cultural na antropologia interessa-se pelas dinâmicas da vida social, partindo do pressuposto de entendimento da condição de polissemia da cultura, e, por suposto, das inúmeras expressões religiosas, admitidas como traços fundantes e relevantes da dimensão cultural.

Tendo por objetivo identificar e mapear como interagem a antropologia e a ciência da religião sobre as delimitações conceituais referentes à dimensão do Outro inserido no campo religioso, cabe, então, colocar esses dois campos disciplinares em contraste, de modo que as complexas relações estabelecidas entre eles fiquem epistemologicamente situadas, pois cada um corresponde a um universo epistêmico e metodológico, assim como responde a tradições de pensamento específicas. Ressalto a necessidade de ser metucioso e proceder com cuidado ao aproximar a antropologia e a ciência da religião, buscando explicitar seus limites e respectivos pressupostos fundantes, bem como os principais termos de seus postulados conceituais e metodológicos.

Admito, desse modo que tanto a antropologia quanto a ciência da religião lançam-se ao desafio de estabelecer conexões de sentido entre a dimensão da subjetividade e a da objetividade da vida cotidiana, no interior daquilo que é observado empiricamente e absorvido interpretativamente em campo religioso. Isso porque ambas as correntes de pensamento trabalham com os fundamentos das ciências do espírito.

6.1.1. Religião como domínio do ‘sagrado’, do ‘numinoso’, das hierofanias e do Absoluto

Parto da premissa de que a religião é uma construção simbólica e social humana na qual interage a dimensão do ‘sagrado’. Tal perspectiva é oriunda das formulações teóricas de três clássicos pensadores da religião: Peter Berger¹⁶⁵ (1985), Mircea Eliade¹⁶⁶ (1991, 1995, 2010, 2011) e Rudolf Otto¹⁶⁷ (2007), na qual tem-se que, ainda que o ‘sagrado’ esteja intrinsecamente instaurado na natureza, como fundante das coisas que existem, como o céu, a terra, as estrelas, o mar, os animais, os homens etc., ele, igualmente, corresponde a um artifício de discurso poderoso capaz de interferir no estabelecimento do controle e da coerção social sobre um grupo

¹⁶⁵ (1929-2017)

¹⁶⁶ (1907-1986)

¹⁶⁷ (1869-1937)

religioso. Isso ocorre em função de a humanidade ter encontrado artifícios para circunscrever a religião dentro dos limites semânticos de um campo de significação peculiar, reconhecido pelas diferentes tradições religiosas existentes. Na perspectiva dos autores mencionados, os homens tanto produziram quanto consumiram a religião, pois ela articula escolhas, conhecimentos e cosmovisões relativas ao mundo e à vida em sociedade.

A religião possui, nessa visão, o seu próprio léxico e constitui-se como uma complexa gramática social, articulando, assim, uma linguagem que lhe é própria. Os textos, os discursos, as práticas, as imagens e os símbolos por ela administrados são capazes de fornecer sentidos e significados para a existência dos indivíduos e do mundo em geral. As práticas religiosas são diversas e variam das mais íntimas e comedidas cerimônias pessoais às mais coletivas, ruidosas e efusivas celebrações, como no caso das festas.

A fé, elemento presente nas diversas religiões, pode ser considerada como o resultado de uma experiência simultaneamente mística e religiosa, compartilhada com outros indivíduos que comungam da crença nas mesmas representações do ‘sagrado’ e são pautados pelos mesmos condicionamentos dos arranjos culturais e religiosos a elas pertinente. Nesse sentido, a religião configura-se como um construto sociocultural do qual se pode dizer que o próprio homem a cria e, concomitantemente, é moldado e transformado por ela.

A religião, na perspectiva da cultura, é correspondente à dimensão do ‘sagrado’ quando forjada por pessoas e instituições que se apoderam da noção do ‘imaneente’ presente na natureza e o significam conforme suas próprias interpretações, promovendo, assim, agenciamentos que se expressam, ao mesmo tempo, nos planos subjetivos e objetivos, coercitivos e espontâneos da convivência social. Com efeito, toda religião corresponde a uma criação humana. As escrituras sagradas, por exemplo, contaram com a intervenção do homem, mesmo quando partiam da crença de que foram recebidas, escritas ou traduzidas diretamente dos deuses. Admite-se, inevitavelmente, que essas escrituras passaram pela interferência de indivíduos de carne e osso, que, sem dúvida, imprimiram interpretações relativas à sua época, seu gênero, sua condição social, entre outros fatores de ordem sociocultural altamente determinantes.

O ‘sagrado’ é apreendido, assim, enquanto pressuposto básico da religião, pois entende-se que a religião atua por meio do ‘sagrado’ e que seu papel na sociedade é fundamental. Admite-se, na mesma linha de compreensão, que exista uma universalidade da religião, na medida em que ela postula a eminência da existência do Absoluto e do ‘numinoso’ e postula, dessa maneira, o domínio do ‘sagrado’, das hierofanias, variando conforme as diferentes interpretações promovidas pelas distintas denominações religiosas.

O fenômeno religioso se manifesta através das experiências místico-religiosas, comunicadas através das linguagens, símbolos, mitos e ritos que expressam, em última instância, o domínio da fé e, conseqüentemente, das religiosidades. É nessa competência que o olhar do pesquisador se atém, na prática individual e coletiva de exercício da fé. E a fé, por si só, remete à dimensão do ‘sagrado’.

Quando a experiência místico-religiosa do Outro é posta sob análise, exterioridade e neutralidade extremas não podem ser acionadas, pois se trata de um embate de experiências: a do pesquisador e a do pesquisado. O investigador, inevitavelmente, vivencia a mesma experiência que seu investigado, porém a partir de outro ângulo, de outro lugar, não somente no espaço físico do evento. Enquanto seu pesquisado está no centro da experiência de contato do fenômeno religioso, o pesquisador está à margem, não apenas por estar observando e registrando, mas igualmente em sua condição na sociedade, pois possui estudos e muitas vezes provém de outra classe social. Contudo, os dois experienciam ao mesmo tempo o contato com o fenômeno religioso e, a partir disso, cada um fará a sua própria interpretação do fato.

A dimensão do ‘sagrado’ pode vir a afetar o pesquisador também, pois, na condição de ser humano, ele não está isento disso. E ainda que sua predisposição seja a de neutralidade, ou até mesmo de irreducibilidade, o plano do inefável é incomensurável. Sua atuação não pode ser prevista, medida, tampouco evitada. No estudo das festas, por exemplo, ambos a vivenciam. Ainda que um esteja diretamente na arena dos acontecimentos, e o outro, junto ao público, observando e registrando, ambos estão festando, sentindo e compartilhando a energia do coletivo.

O ‘numinoso’ é um termo proposto por Otto em seu livro *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (2007) e provém do latim *numine*, denotando ‘divindade’. Corresponde aos elementos não racionais da crença religiosa. Trata-se de algo inefável, imponderável, intransferível, um estado de alma captado pelo sentimento religioso frente ao domínio do mistério tremendo e fascinante. É o sentimento de ser criatura. É, portanto, um estado afetivo, emocional, ontológico, que emerge da subjetividade do inconsciente do sujeito. Poderia ser entendido, numa outra perspectiva, como o resultado da atuação de forças e princípios sobrenaturais conduzidos em momentos específicos, tais como rituais e cerimoniais religiosos, por agentes do ‘sagrado’ habilitados para lidar com essa dimensão. A relação com a dimensão do ‘sagrado’ tem implicações pessoais e sociais determinantes para aqueles que o interpelam, pois eles creem na eficácia de sua capacidade de interferência no plano da natureza.

A subjetividade proporcionada pela experiência mística, dentro dessa perspectiva,

constitui uma condição imanente da religião. A dimensão do ‘sagrado’ configura-se como uma categoria chave para o entendimento das motivações de adesão dos fiéis a uma denominada religião. O ‘sagrado’ está diretamente relacionado com a produção de sentidos, de crenças, de mitos¹⁶⁸, de ritos que giram em torno de seu eixo normativo, imaginativo, axiomático. É a experiência de contato com o ‘sagrado’ do fenômeno religioso que justifica o engajamento do sujeito em uma determinada comunidade religiosa. É a percepção cognitivo-afetiva da experiência místico-religiosa de um sujeito que o impele à composição de determinadas cosmovisões.

Os autores com os quais me identifico, investigadores da religião, têm em comum o entendimento de pressupostos emocionalistas para a explicação da religião. Em outras palavras, adoto autores que se valem de explicações pautadas pelo âmbito da emoção, que acreditam que o surgimento da crença religiosa está vinculado às respostas que as religiões fornecem para a questão do medo, da morte, da fragilidade humana. A religião aparece, nesse contexto, como uma instituição capaz de conferir um alento frente à insegurança da contingência da vida humana na Terra. Compartilham dessa perspectiva Bronislaw Malinowski, Carlos Rodrigues Brandão, Émile Durkheim, Mircea Eliade, William James, Rudolf Otto, entre outros. Para esses autores, a religião pode ser explicada a partir dos sentimentos que ela desperta nos indivíduos.

A maioria dos antropólogos concebe a ética de pesquisa sobre a religião a partir da implementação de uma postura secular e neutra. Já o cientista da religião não precisa, necessariamente, ater-se a essa condição, segundo minha concepção, pois eles podem partir do pressuposto da existência do Absoluto. Esse seria, justamente, seu diferencial.

6.1.2. Antropologia e ciência da religião: entrecruzamentos metodológicos

Defendo, aqui, que a ciência da religião pode aproveitar determinados métodos de investigação antropológicos e adaptá-los para seus próprios objetivos analíticos. Esse é o caso da técnica da observação participante, realizada durante um trabalho de campo, em que o pesquisador se propõe estar em contato direto com o grupo social estudado, para que, assim, possa apreender nuances sutis e/ou subjetivas do comportamento dos sujeitos investigados, as quais passariam despercebidas numa pesquisa estritamente teórica.

¹⁶⁸ Conforme pontua Peter Berger (2011) “O pensamento mitológico opera dentro de uma continuidade entre o mundo humano e o mundo dos deuses.” (p. 145)

Dito isto, defendo que o método mais indicado para se alcançar esse duplo domínio de apreensão da religião é o método da observação participante, oriundo da tradição antropológica e largamente empreendido por Brandão em suas pesquisas de campo. Tal estratégia metodológica resulta em uma diligência empírica voltada à interpretação das culturas¹⁶⁹, isto é, empenhada em conhecer os aspectos estruturais e simbólicos da cultura do Outro, o que, por sua vez, envolve a dimensão da religião e implica conferir voz ao(s) sujeito(s) investigado(s), para que ele(s) explique(m) em seus próprios termos, como se efetiva sua relação com o ‘sagrado’ e como ele(s) interpreta(m) sua experiência mística e religiosa.

Contudo, para o entendimento acerca dessa dimensão subjetiva, relativa à fé do Outro, é aconselhável que esse pesquisador se envolva com seu objeto. O investigador deve procurar adentrar os redutos religiosos em que seu ator investigado está inserido, procurando absorver, desde dentro das vivências das trocas simbólicas ali realizadas, o caráter do sistema mítico-ritual enredado, das dinâmicas internas acionadas, das representações socioculturais coletivamente construídas, ou seja, das diversas esferas em interação no campo religioso.

A partir desse trabalho de campo de observação participante é que esse pesquisador estaria habilitado a promover um parecer crível acerca do mundo e da realidade do Outro. Em outras palavras, é compartilhando o contato com o fenômeno religioso vivenciado por seu pesquisado e observado pelo pesquisador em campo que serão definidos os contornos do objeto, o que, inevitavelmente, não sucede sem envolver certa ambiguidade, pois existem dois pontos de vista contrastantes em interação, bem como duas dimensões de interpretação.

A antropologia da religião, em associação com a ciência da religião, admite a viabilidade de estudos da interpretação de grupos sociais acerca da dimensão do ‘sagrado’, pois sua abordagem não só trabalha com questões objetivas e estruturais, mas, igualmente, com as simbólicas e subjetivas, ligadas à fé do Outro. Ambas as disciplinas consideram as manifestações de uma tradição religiosa em particular como a trama que envolve a experiência pessoal de um fiel. A ciência da religião, além de recorrer à técnica da observação participante, extraída da antropologia, para a obtenção de fontes relevantes de pesquisa, pode ultrapassar a descrição do dado empírico e se debruçar sobre a compreensão das interpretações do ‘sagrado’ proferidas pelos fiéis tomados como interlocutores. Nesse sentido, a dimensão da experiência religiosa é contrastada com a dimensão da experiência mística dos sujeitos.

¹⁶⁹ *A Interpretação das culturas* é, aliás, o título de um dos livros de Geertz, várias vezes referenciado nesta tese.

Dessa forma, a antropologia, em diálogo com a ciência da religião, é responsável por especular sentidos simbólicos de práticas sociais que se justificam, segundo a crença de seus interlocutores, para além do plano ordinário. Investe nas explicações que eles têm de Deus, dos santos, dos anjos, dos orixás, das entidades, dos espíritos, dos elementais da natureza etc. Ou seja, tal perspectiva analítica se atreve a considerar explicações sobre o plano do 'numinoso', teorizado por Rudolf Otto (2007), ou das hierofanias e da compreensão do Absoluto de Mircea Eliade (2010).

Sendo assim, uma junção das duas ciências seria capaz de desvendar os significados extraídos das experiências místico-religiosas de indivíduos e grupos sociais que dizem respeito às concepções de mundo pautadas pela cultura religiosa na qual aquele indivíduo está inserido. Sendo assim, ambas as ciências se propõem a entender como essa experiência místico-religiosa se reflete em escolhas, comportamentos, hábitos, costumes, representações simbólicas e cosmovisões de indivíduos, e se manifesta nas inúmeras situações da realidade da vida cotidiana compartilhada.

A proposta investigativa da observação participante prevê que se estabeleçam relações de convívio social com os membros do grupo pesquisado, com o intuito de obter informações gerais e específicas acerca dos hábitos, comportamentos, costumes, imaginário, dentre outros aspectos diversos relativos a suas cosmovisões, representações simbólicas e demais concepções acerca da realidade. Tal abordagem interpretativa da cultura interessa-se pela subjetividade do pensamento coletivo, pensada para além do esquema de organização dos arranjos sociais estruturais.

O trabalho de campo de observação participante é, portanto, um método antropológico que pode ser adotado e adaptado aos interesses investigativos pertinentes à área de abrangência da ciência da religião, uma vez que as formulações e interpretações de dados e informações extraídos durante um trabalho de campo podem ser processados, igualmente, através do olhar analítico da ciência da religião. Isso não dispensa que se busque estabelecer os limites entre a antropologia e a ciência da religião, procurando atender ao intuito de aprimorar os termos de suas inter-relações, bem como de esclarecer suas diferenças.

A perspectiva empiricista aplicada ao estudo do fenômeno religioso oferece a possibilidade de atuação no presente - espaço integrador do passado e do futuro - das ciências e da própria humanidade, que se sustentam através do projeto interpretativo que sugerem. Nessa perspectiva interpretativa da cultura religiosa, concebe-se que as religiões se relacionam entre si de forma desigual, e qualquer trabalho de investigação que se pretenda crítico não pode ignorar tal fato. Entretanto, o pesquisador da religião busca atuar no sentido de desmistificar

certas noções arraigadas que podem estigmatizar certos rituais exóticos ao público leigo, bem como combater certas visões preconceituosas ligadas ao senso comum¹⁷⁰, embora parta dele para a construção de sua abordagem interpretativa e analítica.

Parte-se, portanto, do entendimento de que a religião possui sua própria lógica interna, na qual cabe ao pesquisador interessado em desvendar o fenômeno religioso se aprofundar, procurando pelos sentidos expressos por seus fiéis e partindo de suas práticas religiosas, que acontecem tanto no espaço físico da igreja - ou templo, ou terreiro, ou qualquer outra denominação relativa ao lugar de encontro e consagração em torno de uma determinada crença compartilhada - quanto em suas vidas particulares e corriqueiras. E, nesse sentido, cabe a nós, pesquisadores da religião, relacionar as inúmeras variedades de expressões culturais religiosas com os contextos em que são produzidas.

Acredito que a máxima antropológica de “olhar o Outro, com o olhar do Outro” relaciona-se com o princípio do diálogo inter-religioso e do combate à intolerância religiosa propostos pela ciência da religião. O enquadramento da religiosidade do Outro como objeto de estudos, para além de constituir-se como um dado bruto passível de ser tratado pela interpretação científica, também contribui num âmbito prático, que atua na busca do aperfeiçoamento da qualidade das relações humanas.

Ao relativizar o fenômeno religioso do Outro, ao invés de taxá-lo com base em preconceitos, proselitismos ou a partir de uma concepção que os considera a partir de juízos de valores, o pesquisador se compromete com a defesa da tolerância religiosa. Num campo religioso plural, como é o caso do Brasil, as pesquisas, igualmente, servem para desmistificar noções pré-concebidas e para esclarecer o pensamento do senso comum acerca das configurações estruturais e simbólicas dos diversos sistemas religiosos existentes com o intuito de combater a intolerância.

A perspectiva universalista da cultura estabelece que no cerne de todos os fenômenos religiosos está presente a dimensão subjetiva da interpretação do Outro e que o esforço da pesquisa está convertido, justamente, em tentar captar essa dimensão. Nesse sentido, o movimento de colocar-se no lugar do Outro, e, ao observá-lo, compartilhar da manifestação do fenômeno religioso administrado por ele, seja ritualmente ou isoladamente em sua vida

¹⁷⁰ Segundo Berger (2011), “O senso comum contém inumeráveis interpretações pré-científicas e quase-científicas sobre a realidade cotidiana, que admite como certas. Se quisermos descrever a realidade do senso comum temos de nos referir a estas interpretações, assim como temos de levar em conta seu caráter de suposição indubitável, mas fazemos isso colocando o que dizemos entre parênteses fenomenológicos.” (p. 37)

ordinária, corresponde a uma confluência possível da diligência da antropologia com a da ciência da religião.

6.1.3 A observação participante e o fenômeno religioso

Na análise do fenômeno religioso, parte-se do princípio de que a religião postula uma ética própria, que influencia na ação social ritual e cotidiana do sujeito. A religião contribui para a manutenção da ordem social, inculcando valores e posicionamentos orientados dentro de uma ética específica e peculiar a cada grupo. E o faz pela operação de um mecanismo interno, em que um sistema de símbolos e representações confere um modo compartilhado de conceber uma visão de mundo e orientações práticas e morais para suas vidas cotidianas.

O caráter ético da investigação em contextos religiosos se mantém quando o pesquisador busca empreender sua técnica de observação participante levando em consideração algumas recomendações, ou cuidados, que se relacionam aos diferentes aspectos dos processos de pesquisa, nomeadamente: (a) observações de campo e coleta de dados; (b) registros fotográficos e audiovisuais dos momentos rituais; (c) procedimentos da entrevista; (d) reflexão teórica; (e) retorno dos resultados da pesquisa à comunidade.

(a) Observações de campo

Vale ressaltar, inicialmente, que o próprio sistema religioso estudado já possui a sua ética e que o pesquisador deve ficar atento a essa dimensão quando se insere num campo de investigação. Sendo assim, uma abordagem metódica, clara e explicativa torna-se necessária para esclarecer os termos gerais da estrutura religiosa investigada.

Não cabe ao pesquisador postular juízos de valores, tampouco classificar as religiões hierarquicamente, como se fazia na perspectiva evolucionista. Seu papel é considerá-las em pé de igualdade num campo interrelacional religioso.

(b) Registros fotográficos e audiovisuais dos momentos rituais

A realização de registros fotográficos e audiovisuais é discreta e busca interferir o quanto menos nas dinâmicas rituais decorridas. Mas também existe a possibilidade de participação efetiva no rito e, nesse caso, o pesquisador deve descrever seus pormenores detalhadamente.

(c) Procedimentos da entrevista

Tal como orienta Brandão, as entrevistas são abertas. E ainda que se parta de questões minimamente pré-elaboradas, o pesquisador deve estar disposto ao imprevisto e à espontaneidade da interação. Nesse sentido, o pesquisador aparece como um intérprete da interpretação do Outro.

(d) Reflexão teórica

Articulam-se as entradas em campo e a prática da observação participante com um referencial teórico de apoio.

(e) Retorno dos resultados da pesquisa à comunidade

O retorno do material construído junto aos observados é imprescindível e compõe uma das etapas posteriores da pesquisa.

Dessa forma, o pesquisador sai em defesa da permeabilidade entre os dois campos do conhecimento. Sua iniciativa busca agregar categorias de compreensão provenientes de ambas as ciências para o estabelecimento, o julgamento e a organização de informações sobre as manifestações da religiosidade praticadas por indivíduos singulares e por grupos sociais religiosos.

6.2 OS DEUSES DO OUTRO

Após revisitar a obra de Brandão no que tange a sua abordagem do catolicismo popular e ao método da pesquisa participante que utilizou, trago, por fim, uma exposição acerca de alguns dos trabalhos de campo que tive a oportunidade de executar em sua companhia na UFU, como aluna de uma disciplina realizada no *campus* de Uberlândia (MG) e como participante de uma oficina sobre Congadas, no *campus* de Ituiutaba (MG).

Busco comentar os resultados de três diligências de campo no contexto de disciplinas cursadas na UFU na condição de aluna especial e também por conta própria, porém contando com suas orientações teórico-metodológicas independentemente de qualquer vínculo

institucional. Foram investigações empíricas sobre as Festas das Congadas realizadas nas cidades mineiras de Araguari, Ituiutaba e Uberlândia, em Minas Gerais. Na composição do presente estudo, trago, de forma complementar, registros fotográficos captados durante essas investigações de campo realizadas por mim na companhia de Brandão, de modo a ilustrar a discussão.

A Festa da Congada é um complexo mítico-ritual de caráter religioso, fundamentado por conhecimentos ancestrais provenientes de matrizes banto-africanas. Identifica-se pela louvação de santos católicos por meio de cortejos e folguedos acompanhados pela entoação de cânticos e de melodias ritmadas por bases percussivas. É resultante do sincretismo entre o catolicismo e influências míticas provenientes das religiões afrodescendentes, do espiritismo kardecista, bem como do xamanismo indígena e de diversas outras seitas e cultos disseminados em território nacional.

Comumente, a Festa da Congada organiza-se no interior de irmandades religiosas que celebram seus feitos a partir da crença nos mitos fundantes associados à fé nos santos católicos padroeiros do povo negro, com destaque para São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, considerados intercessores entre as vicissitudes da vida real e do mundo espiritual e tomados como importantes referências devocionais e de comoção em torno de uma prática ancestral social e culturalmente valorizada. São as irmandades de negros que promovem a festa e distribuem entre os diversos agentes envolvidos os diversos papéis a serem desempenhados. (AMARO, 2011)

A seguir, apresento os resultados de diferentes trabalhos de campo de observação participante realizados por mim em Festas de Congadas em Araguari, Ituiutaba e Uberlândia, Minas Gerais.

6.2.1 Em campo com Brandão: Festa de São Benedito de Uberlândia (MG)

Em 2011, tive a oportunidade e o privilégio de estar pela primeira vez em campo de observação participante na companhia do professor Brandão, o que aconteceu durante a celebração da festa em homenagem a São Benedito em Uberlândia.

O município de Uberlândia é tradicionalmente conhecido por sua ancestralidade negra. Foram os negros que fundaram a cidade, estabelecendo-se, inicialmente, no bairro Patrimônio, onde grande parte deles reside até os dias de hoje. Como em outras cidades mineiras, a cultura popular oriunda da religiosidade católica é bastante difundida na cidade, contexto em que os rituais populares dos negros alcançam papel de destaque.

No dia da festa, Brandão se encontrava em Uberlândia para ministrar uma aula sobre o “Imaginário das águas”, no Departamento de Geografia da UFU. Contudo, ao saber que haveria o folguedo na cidade, logo reuniu alguns alunos para acompanhá-lo numa investigação livre sobre a festividade.

Brandão se encontrava hospedado na casa de Maristela Correa Borges¹⁷¹, sua orientanda. De manhã, bem cedo, passei para apanhá-lo, e fomos para o local dos festejos: Brandão, Márcia Pelá, aluna de Goiânia que estava hospedada em minha casa para poder acompanhar a disciplina na universidade, minha filha caçula Luiza, e eu.

Como nosso objetivo não era proceder a uma pesquisa participativa propriamente dita e tampouco estávamos empenhados em recobrir todas as nuances da festa, nos ativemos a observar e registrar apenas a parte de festa voltada ao grande público. Desse modo, não participamos do almoço na casa do festeiro, nem dos ritos que se realizaram ao anoitecer. Tratava-se da “Festa em Louvor ao Grandioso São Benedito - 9º Encontro Regional de Congadeiros, Moçambiqueiros, Marujos e Catupés”, como estava escrito no cartaz do evento, que aconteceu no dia 1º de maio de 2011, na Paróquia de São Benedito, localizada no bairro Planalto.

Foto 11 - Cartaz da Festa de São Benedito, em Uberlândia, em 2011



Foto de Flávia Amaro, 2011

¹⁷¹ Maristela Corrêa Borges produziu uma interessante dissertação de mestrado intitulada *Os errantes do sagrado: uma geoantropologia dos tempos e espaços de criadores populares de cultura em São Romão, norte de Minas Gerais* (2010).

Chegando ao bairro periférico que sediou o folguedo, rumamos primeiramente para a casa do festeiro, que ficava ao lado de uma feira livre e a poucos metros da igreja. Já se encontravam reunidos na garagem da casa os congadeiros e demais participantes da festa. Nesse momento, houve uma rápida reza da oração do Pai-Nosso, durante a qual todos os participantes se deram as mãos. Em seguida, deixamos a casa, que servia a muitos dos congadeiros como uma espécie de camarim, para se trocarem e tomarem as últimas providências para o desfile, e nos misturamos aos demais espectadores para contemplar a manifestação cultural religiosa que se iniciava.

O ritual transcorrido na manhã contou com diferentes momentos, como o levantamento do mastro, seguido pelo desfile do cortejo de diferentes ternos de Congos, Moçambiques, Marujos e Catupés da cidade em direção à Igreja de São Benedito. Em frente à igreja havia um palco montado pela prefeitura em frente ao portão principal na rua, que foi fechada para a festividade. Nesse palco, ornamentado com diversos elementos simbólicos que remetiam à cultura africana, como potes de barro com pipocas, patuás e estandartes com a imagem dos santos, se encontrava o pároco, sentado numa cadeira de destaque como expectante.

Foto 12 - Altar montado na casa do festeiro para receber os congadeiros



Foto de Flávia Amaro, 2011

A Festa de São Benedito, realizada anualmente no mês de maio na cidade de Uberlândia, acontece de maneira paralela à grande Festa da Congada, celebrada em outubro, a qual envolve, inclusive, ternos de outras cidades da região. A primeira é uma comemoração de menor tamanho, que, no entanto, carrega grande significado e importância para seus afiliados. O folguedo rememora o tempo mítico original dos congadeiros oriundos da África que vieram para o Brasil e é comemorado anualmente. O tempo mítico acionado pelos devotos dos santos padroeiros dos negros apresenta uma dinâmica peculiar, na qual se vivencia um tempo sagrado por excelência, que se distingue do tempo ordinário da vida cotidiana justamente em função de postular um complexo de simbologias e significações de ordem subjetiva e ligadas à dimensão da fé e das emoções desencadeadas por ela.

Foto 13 - Congadeiro com seus instrumentos ao lado da pintura de São Benedito



Foto de Flávia Amaro, 2011

A Foto 13 mostra, na casa do festeiro, um altar com imagens de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida, velas acesas, terço, crucifixo, além da bandeira. Na parede, uma pintura retrata a feição culturalmente admitida de São Benedito. O congadeiro, vestido a caráter para o desempenho de sua função ritual, porta um instrumento percussivo.

O congadeiro é uma figura central na Congada, pois a festa se realiza a partir de sua atuação ritual religiosa. É ele quem se propõe a pagar uma promessa e sair em cortejo festivo pelas ruas da cidade, rememorando o tempo mítico de sua ancestralidade.

A celebração do dia de São Benedito é reatualizada anualmente sob uma atmosfera impregnada da dimensão do ‘sagrado’. Nesse sentido, vale ressaltar que diferentes culturas apresentam diferentes noções de ‘sagrado’, portanto, a proposição desse termo em uma pesquisa deve aparecer correlacionada à cultura que postula o seu significado.

Foto 14 - Conguinhos em Uberlândia



Fotos de Flávia Amaro, 2011

A expressiva presença de crianças, participando ativamente da celebração, é uma característica comum das Festas de Congadas. Geralmente, formam-se núcleos mirins dos ternos, denominados ‘Conguinhos’, que, eventualmente, dependendo de cada terno, são

reunidos para estudos que vão além dos ensaios para os desfiles, pois recebem formação religiosa e relativa à cultura africana por parte dos membros mais velhos, comprometidos a repassar oralmente seus saberes adquiridos ao longo da experiência de devoção da Congada. Essas aulas acontecem de maneira paralela aos ensaios da festa.

Fotos 15 - Congos e Catupés durante o desfile em Uberlândia



Fotos de Flávia Amaro, 2011

Foto 16 - Desfile de um terno de Moçambiques em Uberlândia



Foto de Flávia Amaro, 2011

Fotos 17 - Trabalho de campo na Festa de São Benedito de Uberlândia



Fotos de Flávia Amaro, 2011

6.2.2 Em campo com Brandão: Festa da Congada de Ituiutaba (MG)

Ainda no ano de 2011, Brandão ministrou uma oficina no *campus* da UFU de Ituiutaba, promovida pelo Departamento de História daquela instituição. A oficina realizada na universidade aconteceu simultaneamente aos festejos da Congada no município.

Na ocasião, juntei-me com dois colegas (Antônio Augusto e Daniella Santos Alves) de Uberlândia, do meu grupo de pesquisas sobre “Comida e cultura”, organizado pela professora Mônica Chaves Abdala, e fomos para a cidade de Ituiutaba a fim de acompanhar os três dias de oficina e festa. Dessa forma, participamos tanto das aulas apresentadas pelo professor Carlos Brandão na UFU quanto da vivência prática de empreender um trabalho de campo de observação participante em sua companhia. Juntos elaboramos um plano de imersão em campo e nos dividimos para que cada um acompanhasse um terno específico, partindo de um cronograma das atividades.

Devo mencionar que contei com o apoio e a parceria de Ludmila Silva, que me hospedou em sua casa e, a meu convite, participou da oficina. Juntas, nos propusemos a acompanhar o

terno Libertação. Ludmila é negra, aluna da UFU e moradora da cidade, o que facilitou bastante a negociação com os dirigentes do terno, os quais permitiram que realizássemos a pesquisa e autorizaram os procedimentos de registros e entrevistas com seus membros.

Foi o trabalho de campo de caráter mais participativo que realizei até agora, no qual me envolvi realmente, tendo participado de todos os momentos rituais. Essa investigação de campo resultou na construção de duas comunicações, que foram apresentadas, respectivamente, na UFJF e na UFRGS. Em Juiz de Fora, apresentei “Entre guias e santos: notas sobre a Festa da Congada de Ituiutaba - MG ¹⁷²”, e, em Porto Alegre, com outro enfoque, “Comida de São Benedito - imaginário do mito e sociabilidade na Festa da Congada de Ituiutaba - MG¹⁷³”, ambos escritos e apresentados em 2011.

Parti de um estudo acerca da festa “Encontro de Congos, Moçambiques, Marujos e Catupés”, promovida pela Irmandade Católica de São Benedito de Ituiutaba, da qual tomei o terno Libertação como objeto de investigação. O terno se declarava abertamente de procedência umbandista, contudo acompanhava fielmente todo o calendário litúrgico proposto pela Igreja Católica nas celebrações do folgado negro da Congada. Importou-me, assim, refletir acerca do trânsito sincrético afirmado a partir de sua atuação no festejo entre a umbanda e o catolicismo popular. Minha abordagem se estruturou a partir de três pontos centrais: identificar o mito da crença nos oragos postulado pelo terno em questão, observar, descrever e interpretar o complexo ritual da festa, e compreender como os integrantes desse terno interpretavam e representavam a noção de identidade¹⁷⁴ congadeira.

Através do acompanhamento do terno¹⁷⁵ Libertação¹⁷⁶ declaradamente umbandista e pertencente à Irmandade São Benedito, promotora do evento, parti para uma perquirição do

¹⁷² Comunicação apresentada na II Jornada de Ciências Sociais UFJF, no GT7 “Religiosidades e Religiões no Brasil”, 2011.

¹⁷³ Comunicação apresentada na “XVIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina”, no grupo de trabalho denominado “Religião, festa e comida”, ministrado pelas professoras: Fátima Tavares, Léa Freitas e Maria Eunice Maciel, 2011.

¹⁷⁴ A categoria identidade aqui é admitida a partir dos termos de Peter Berger (2011), quando afirma que, “A identidade é formada nos processos sociais. Uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais.” (p. 221)

¹⁷⁵ O terno é um grupo estruturado em funções burocráticas e rituais, geralmente organizado em torno de uma família e composto por parentes, vizinhos e amigos. Os ternos são marcados por uma composição militar, cujos membros são denominados soldados ou capitães, e suas sedes, quartéis. Cada terno possui seu próprio arranjo funcional interno acerca do ritual, organizado a partir de um mito fundador da crença no santo padroeiro. Diferenciam-se entre si em função de suas origens étnicas, das práticas rituais e religiosas administradas tanto na esfera da festa quanto em suas vidas cotidianas, bem como a partir da crença num mito de origem da fé no santo católico em questão, comum àquela determinada coletividade.

¹⁷⁶ O terno Libertação, fundado em 2004 por Dona Maria Aparecida Luiza Cândido, atualmente conta com aproximadamente quarenta componentes e participa ativamente na esfera da Igreja Católica

trânsito sincrético estabelecido entre o catolicismo e as religiões de matriz africana durante a festa. Meu intuito foi investigar, a partir do ponto de vista de meus interlocutores, como interferências do que eles admitiam como ‘sagrado’ permeavam o mundo real, contribuindo nos processos de construção de uma concepção da realidade da vida cotidiana¹⁷⁷, admitida e compartilhada pelos membros da pesquisa, e que aparecia diretamente relacionada às formas de significação cultural e construção da identidade congadeira. Interessou-me saber como os integrantes do terno Libertação significavam e ressignificavam suas práticas rituais, como criavam formas próprias de vivência do catolicismo popular e como essa comemoração negra contribuía para a construção e projeção identitária do congadeiro na cidade de Ituiutaba.

Para tanto, me propus acompanhá-los desde a noite e a madrugada anterior ao dia da festa, quando os congadeiros do terno Libertação se reuniram em um salão de festas alugado pelos dirigentes do terno a fim de acolher e concentrar seus integrantes para a realização de um ritual umbandista, que faria parte da preparação que julgavam ser necessária para o desfile do dia seguinte.

Para pensar sobre a categoria ‘mito’, acionei as contribuições de Mircea Eliade (2010). Deduzi que, durante a celebração da Congada, os congadeiros recriariam o mito original por meio de seus ritos e que, nessa medida, se tornariam, “contemporâneos do acontecimento mítico” (p.79), pois a festa, em sua reprodução ritual anual, aciona o tempo mítico originário, atemporal e fundador de uma cosmovisão estimada, mitificada e idealizada, capaz de fazer reviver nos imaginários dos congadeiros um passado idealizado, encarado como um modelo exemplar, que, dentro de suas possibilidades, empenham-se em (re)atualizar, inserindo algumas inovações simbólicas e rituais, ao passo que conservam outras. Tal como explicita o autor,

A festa religiosa é a reatualização de um acontecimento primordial, de uma história sagrada cujos atores são os deuses ou os seres semidivinos. Ora a ‘história sagrada’ está contada nos mitos. Por conseqüência, os participantes da festa tornam-se contemporâneos dos deuses e dos seres semi-divinos. Vivem o tempo primordial santificado pela presença e atividade dos deuses. (idem, p.93)

através de uma agenda de compromissos pautados por um calendário anual de missas e encontros pertinentes ao Congado, estabelecidos pela Irmandade local.

¹⁷⁷ “Realidade da vida cotidiana” é uma ideia extraída da obra de Peter Berger e Max Luckmann (2011). Tal como descreve a citação, “A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente. Como sociólogos, tomamos esta realidade por objeto de nossas análises.” (p.35)

No caso específico do terno Libertação, cujos membros integrantes vinculam-se às práticas religiosas desempenhadas no Terreiro de Umbanda Casa de Caridade de São Lázaro¹⁷⁸, é apresentado outro mito de São Benedito, paralelo ao mito popularmente difundido. O santo é por eles tido, igualmente, como um guia, uma entidade que, recorrentemente, se manifesta por intermédio de uma médium. Dona Cláudia Luiza da Silva Almeida, mãe de santo da casa, afirmou categoricamente: “eu posso dizer que o Libertação tem a liberdade de dizer para quem vocês quiserem, porque isso não é segredo: nós somos umbandistas.” Descobri que ao terno Libertação importa uma versão peculiar de interação com o mito de São Benedito, pois eles possuem suas próprias ressignificações, que são responsáveis, inclusive, pelo estímulo à criação do terno pelos familiares de Dona Maria Aparecida Luiza Cândido.

A noite anterior à Festa da Congada realizada na igreja é destinada a uma concentração dos congadeiros católicos e umbandistas do terno Libertação. O salão fora adornado com uma profusão flores de papel crepom e banners com fotos do grupo, logo na entrada foi montado um pequeno altar contendo velas acesas, imagens de santos feitas em gesso e madeira, de diferentes tamanhos. São Benedito, o Cristo Crucificado, São Cosme e São Damião, Vó Maria Conga, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida, além de terços, guias e ramos de folhagens verdes.

Havia muita gente reunida, entre homens, mulheres, velhos e crianças e o cheiro de alfazema, arruda e guiné exalava dos defumadores mesclado ao suor úmido dos corpos castigados pelo calor do cerrado.

Através de uma gira de santos ao som de atabaques, o orago padroeiro do povo negro é incorporado pela mãe de santo da casa, que vai atender, um por um, os membros presentes, para que o santo possa lhes conferir alguns conselhos e recomendações não só para a festa que acontecerá no dia seguinte, mas com relação a suas vidas pessoais em geral.

Eu fui acolhida pelo grupo e participei desses momentos, que se iniciaram por volta das 20 horas com orações e cantos de pontos de umbanda. Em seguida, tomamos uma bebida ritual, feita com pinga e algumas especiarias, servida a todos no mesmo copo pela mãe de santo. Uma fila se formou e, um por um, passaram todos em frente a ela, sentada num pequeno tamborete, servindo da garrafa em um pequeno copinho de café descartável. Havíamos acabado de sair do surto do H1N1, mas na ocasião não me furtei ao risco de contágio e compartilhei o copinho com a bebida misteriosa.

¹⁷⁸ O Terreiro de Umbanda Casa de Caridade de São Lázaro localiza-se no centro da cidade de Ituiutaba.

Foto 18 - Dona Maria Aparecida Luiza Cândido, matriarca do terno Libertação



Foto de Flávia Amaro, 2011

A versão original postulada pela Igreja acerca do histórico de vida e dos milagres do santo é, sem sombra de dúvida, considerada pelos integrantes do terno Libertação. No entanto, surge entre eles uma curiosa apropriação da figura de São Benedito, revelando uma relação de personalização quanto a seu tratamento. O terno Libertação criou sua própria versão atualizada para o mito, atribuindo a São Benedito uma imanência sensível. O patrono da Irmandade é considerado pelos componentes do Congo Libertação como um espírito, uma entidade astral presente em seus imaginários, numa relação de proximidade tal que é considerado capaz de permear simbolicamente seus cotidianos, atuando no sentido de aconselhar e confortar os devotos, quando incorporado na figura de um médium umbandista, e também como santo, concedendo dádivas a seus devotos, tal como é comumente encarado pelo catolicismo popular. Teria sido, aliás, São Benedito, assumindo a função de “guia espiritual”, quem teria sugerido a necessidade da fundação do Congo, uma vez incorporado pela médium e matriarca do terreiro, Dona Maria Aparecida Luiza Cândido. Acredita-se entre os membros do terno Libertação que São Benedito “desceu” no corpo de Dona Maria para reivindicar sua criação.

Tanto no catolicismo popular quanto nessa apropriação umbandista acerca da persona de São Benedito concebe-se que um dia ele foi um homem como outro qualquer, um escravo ou empregado subalterno de um mosteiro, que viveu as agruras da vida na Terra, mas que, a partir de seus feitos sagrados, se imortalizou não só na história, mas espiritualmente, por meio de uma consciência extraterrena, que se apresenta de maneira peculiar, sendo capaz, inclusive,

de falar através da boca de um médium. São as narrativas construídas em torno da sacralidade de seus atos quando vivo que justificam o poder sagrado a ele outorgado enquanto espírito.

A Congada de Ituiutaba é marcada pela peculiaridade da abertura à diversidade ritual e à aceitação e incorporação da comunidade negra no seio da Igreja Católica oficial local. Realiza-se a partir da iniciativa conjunta dos ternos associados à Irmandade e do pároco de nome Axé, que sempre se mostrou aberto às inovações e aproximações com o universo mítico afro-brasileiro, e, permitiu que uma série de transformações e adaptações pudessem acontecer em sua igreja. Na ocasião, a Irmandade de São Benedito era responsável pela intermediação entre a comunidade negra e a religião católica no município de Ituiutaba, através de uma atuação junto à diocese local, assumindo a administração da Festa da Congada, repetida anualmente na cidade.

Todo o complexo que envolve a produção da Festa da Congada corresponde a um labor engenhoso, cujas demandas ocupam meses de envolvimento e atuação conjunta dos membros da comunidade religiosa. Contudo, Brandão e seus alunos, como foi o meu caso, se dedicaram à observação desse folguedo no período restrito à realização da festa.

Partindo de uma aplicação das categorias interpretativas do professor Brandão, adoto a ideia de que a identidade congadeira é construída com base nas representações socioculturais apreendidas e aplicadas tanto no âmbito do imaginário quanto da vida cotidiana de seus membros. Dentro dessa perspectiva, pode-se considerar que o integrante do terno Libertação articula duas concepções distintas e complementares acerca do que considera ser “congadeiro”. Conforme explica Mãe Cláudia, em suas próprias palavras:

Quando eu falo de congadeiros, eu estou falando encarnados, né? E congadeiros espirituais, quando eu digo, estou dizendo dos africanos, dos antepassados. Quero deixar uma coisa bem clara, que nós aprendemos com São Benedito, no mundo espiritual a gente não vê tudo. Você acha que um congadeiro seu é um preto qualquer lá, não, ele tem uma afinidade com você, ele tem uma ligação com você. Porque você é descendente. A maioria dos brasileiros é descendente de africano.

Para além de São Benedito, que pode assumir a feição espiritual, acredita-se que exista, similarmente, a entidade do Congadeiro, que seria recebida por cada um dos integrantes do terno Libertação durante os eventos e práticas relacionadas à Festa da Congada. Segundo essa concepção, os Congadeiros são espíritos desencarnados que, através de um movimento de incorporação, assumem seus corpos e suas consciências no dia da festa, com o intuito de recuperar a possibilidade de brincar o folguedo de que foram privados durante o tempo em que

foram escravizados. Segundo a crença dos membros do Libertação, esse Congadeiro espiritual, que incorpora no congadeiro de carne e osso, não o faz arbitrariamente, e sim a partir de laços de ancestralidade e/ou afinidade espiritual.

O Congadeiros espirituais têm, cada um, um nome. E descobri que esses nomes são ditados no ouvido de seus “cavalos”, isto é, dos negros do terno que os incorporam, pelos guias espirituais Pai Benedito, Vó Maria Conga e/ou o velho João Preto, todos incorporados pela Mãe Cláudia, que os revela em momentos especiais da vida do sujeito membro de seu terreiro. Conforme a crença, esses Congadeiros espirituais voltam, ou seja, pedem espaço para se manifestar porque almejam cumprir uma missão de libertação dos integrantes daquela família e demais fiéis do Terreiro Casa de São Lázaro.

Quando questionada acerca da relação que esse Congadeiro espiritual estabelece com o congadeiro encarnado, membro do terno Libertação, Mãe Cláudia nos revela:

ele é ensinado a chamar o Congadeiro dele todos os dias, que nem você chama seu anjo de guarda. É igual a você aprender o nome de alguém: eu conheço fulano. Você falou o nome dele, não é? Porque você convive com ele, com aquela pessoa, não é? Então, não só no dia da Congada, mas todos os dias de sua vida. É igualzinho a você chamar o seu anjo de guarda, porque ele vai estar ali todos os dias da sua vida, porque esse é o papel do africano: mostrar que ser umbandista não é pecado nenhum, que ser umbandista... O africano, ele não sabia só tocar cavaco e jogar capoeira e fazer oferendas e cantar pros orixás não. Ele sabe fazer a coisa a mais, que é estudar, fazer planos, que é isso que o São Benedito quer provar, é um trabalho, por respeito, por respeito da Congada, porque um congadeiro, quando ele é fiel a sua fé, ele pode mostrar que o negro, ele pode ser diferente, porque você vai mudar sua visão das coisas, vai buscar melhorar pessoalmente, é o bem estar consigo mesmo, fazer o que você gosta de fazer.

A identidade congadeira é fruto de um movimento sincrético que, a partir do viés religioso, envolve outras esferas de significação identitária negra para além da própria Igreja, se estendendo para a sociedade local de forma mais abrangente, pois esses indivíduos não raro são conhecidos na cidade em função de sua identidade de congadeiros e são assim referidos.

O panorama da Festa da Congada de Ituiutaba inclui uma pluralidade de ritos e crenças, revelando uma peculiar unidade idiossincrática, expressa em encontros e desencontros de gentes, religiões, práticas e ritos, presente e passado, homens, guias e santos, elementos sagrados e profanos, travados sob o signo de conflitos e confluências entre grupos identitários étnicos e sociais, num movimento que ora privilegia a tradição como forma de resistência, ora a inovação, gerando formas culturais caracterizadas pelo hibridismo entre as religiões católicas e as de matriz africana.

Participar desses momentos festivos de forma participativa foi extremamente relevante para a construção do meu olhar de investigadora, para o exercício da relativização e para a abertura à experiência mística do contato com tais entidades que a mim, igualmente, aconselharam e que me afetaram como pessoa, para além de pesquisadora.

A seguir, apresento alguns registros fotográficos captados durante esse trabalho de campo de observação participante.

Foto 19 - Estandartes do Congo da Libertação (Congada)



Foto de Flávia Amaro, Ituiutaba, 2011

Fotos 20 - Terno Libertação



Fotos de Flávia Amaro, 2011

Fotos 21 - Desfile do terno Libertação



Fotos de Flávia Amaro, 2011

6.2.3 Em campo com Brandão: Congada de Uberlândia (MG)

Na sequência, produzi uma pesquisa independente sobre o mesmo tema das Congadas, a qual apresentei no congresso internacional da Associação Portuguesa de Antropologia (APA), em 2013, contando com orientações informais do professor Brandão. O estudo reunia análises empíricas acerca da celebração oficial da Congada no município. A festa oficial da Congada em Uberlândia é um evento de grande importância e reúne centenas de pessoas entre espectadores e participantes. Naquele ano de 2011, a festa se organizava em sua 99ª edição.

Os preparativos para a festa em geral iniciam-se em agosto com os ensaios. Em outubro começa o processo de visitação mútua dos ternos e as novenas.

No segundo domingo de outubro acontece a festa. Às 6 horas da manhã dá-se início à alvorada e à salva de foguetes. Os grupos saem dos seus respectivos ternos dispostos nos mais variados bairros da cidade e caminham em cortejo até a Igreja do Rosário.

Os desfiles ocorrem por toda a manhã e parte da tarde. Cada terno se apresenta na Praça Rui Barbosa em frente ao palco montado pela prefeitura, o qual assume a função de altar. O padre e algumas lideranças políticas ocupam seu espaço no palco.

Foto 22 - Levantamento do mastro em frente à Igreja do Rosário



Foto de Flávia Amaro, 2011

Embora realizado “do lado de fora” da Igreja do Rosário, o momento do levantamento do mastro para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é considerado um evento de significativa importância para as práticas rituais do catolicismo popular. São os marinheiros quem trançam as fitas.

Às 15 horas, os ternos saem em procissão pelas ruas do centro e após esse momento retornam à igreja para a entronização e coroação dos reis e rainhas do Congo.

Foto 23 - Igreja do Rosário no dia da Congada



Foto de Flávia Amaro, 2013

Conforme colocou Jeremias Brasileiro (2012) acerca do espaço da praça que comporta a Festa da Congada, “Neste espaço é que se aglomeram as autoridades, tendo nas laterais as arquibancadas destinadas ao uso dos espectadores, separados por uma espécie de cercamento que materializa as distinções sociais presentes na praça em que se desenrolam as celebrações.” (p. 171) Conforme discute o pesquisador, esse cercamento assumiria funções disciplinadoras que permitem a separação física dos sujeitos presentes na festa: as autoridades, os congadeiros e o público.

Foto 24 - Terno se apresenta para o pároco



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 25 - Progressão do terno de Congada pela Avenida Floriano Peixoto



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 26 - Mastro erguido durante a progressão do terno



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 27 - Visita dos ternos a outros ternos



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 28 - Altar montado na casa do congadeiro festeiro



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 29 - Mulheres preparam o lanche ofertado na casa do festeiro



Foto de Flávia Amaro, 2013

Foto 30 - Altar montado na sede do terço



Foto de Flávia Amaro, 2013

Fotos 31 - Dos afetos do campo



Fotos de Jaqueline Talga, 2013

Foto 32 - Flávia Amaro registra a concentração dos Congos



Foto de Jaqueline Talga, 2013

6.2.4 Em campo com Brandão: Congada de Araguari (MG)

A Congada de Araguari de 2012 foi investigada por mim a partir de seu aspecto ritual. Apresento a seguir os resultados de um trabalho de campo que tomou como objeto investigativo um único dia de festa. O foco foi a busca pela identificação, dentro dos processos rituais desenvolvidos pelos congadeiros dos diferentes ternos componentes da Congada, dos elementos rituais capazes de denotar uma direta relação com outras religiosidades, tais como a presença de determinados símbolos, objetos, dramatizações, invocações, a deposição de oferendas nas ruas e encruzilhadas, bem como no entorno da Igreja do Rosário, o comportamento, as coreografias, enfim, qualquer sinal que destacasse a questão sincrética ali implícita.

A Congada vincula-se ao calendário litúrgico do catolicismo popular. É realizada anualmente em Araguari (MG) por iniciativa da Associação Promocional do Congado, Moçambiques e Catupés, que, por sua vez, conta com o apoio da Fundação Aragarina de Educação e Cultura (FAEC).

Foto 33 - Igreja do Rosário cheia durante a missa dos Congos



Foto de Flávia Amaro, 2012

Com o apoio de uma observação detalhada e de uma atitude inquisitiva, foram realizadas entrevistas. O material recolhido constituiu-se como rica fonte de interpretação, uma vez que as categorias e a forma com a qual busquei interpretar o próprio evento se traduzem nas falas dos meus interlocutores acionados. Meu recorte analítico foi o complexo de rituais desenvolvidos durante os festejos da Congada, apresentados segundo os diversos interlocutores com os quais empreendi entrevistas durante a festa e em momentos posteriores a ela. Nas entrevistas, parti de um roteiro semiestruturado de questões. No entanto, as conversações seguiram um curso espontâneo e informal.

Meu objetivo foi empreender uma breve observação participante acerca dos rituais católicos negros em Araguari expressos na Festa da Congada de 2012, considerando com especial atenção seu processo ritual, tanto a partir de seu aspecto estrutural quanto a partir da interpretação que meus interlocutores da pesquisa atribuíram a seu papel na formação e construção de uma cosmovisão congadeira. Para tanto, busquei observar, descrever e analisar a festa, procurando identificar, através da observação dos rituais desencadeados, elementos que caracterizassem o trânsito sincrético estabelecido entre os domínios das religiosidades católica e de matriz africana.

O complexo de rituais que envolvem a Congada apresenta uma dinâmica na qual ora o catolicismo oficial prevalece, ora as influências africanas se sobressaem ou se deixam ser percebidas, segundo apreendi. E somente um olhar atento poderia dar conta de distinguir essas nuances, expressas nos comportamentos e nas falas dos entrevistados.

Empreendi uma observação participante na festa com o intuito de investigar como interferências da dimensão do 'sagrado' eram capazes de permear de significações determinantes as ações rituais desenvolvidas por esses fiéis, interferindo nos processos de construção de uma cosmovisão que se apresenta diretamente relacionada a formas de significação cultural e de construção da identidade congadeira por eles administrada.

O complexo ritual da Congada de Araguari envolve vários eventos, como a missa, o cortejo, as novenas, as rezas, os ensaios dos ternos, entre outros. Porém, me ative apenas à participação na festa em si, realizada no dia 14 de outubro de 2012, durante a qual foram coletadas as entrevistas que serviram para pontuar minha interpretação.

Ao todo, eram 14 ternos, divididos entre os congos Azul, Branco, Verde, De Ouro, Santa Isabel, 13 de Maio, Nossa Senhora da Guia, Marinheiro de São Benedito, Princesa Isabel, Congo Catupé Cacunda e os moçambiques Branco, Sainha Azul, Dourado e Moçambique de Angola. A celebração teve o intuito de homenagear os santos de grande devoção por parte de

uma parcela negra da sociedade araguarina. São eles: São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Os ritos buscaram retratar sua biografia, bem como seus feitos milagrosos.

Em Araguari, a Congada se apresenta como um ritual não circunscrito apenas à religião Católica Apostólica Romana, agregando, assim, contribuições oriundas das religiões e dos cultos de matriz africana. Seu processo ritual constitui-se como um mosaico de referências, que se mesclam entre sacras e mágicas, mas que são, sobretudo, sincréticas. Incluem-se aí as rezas, os terços, as novenas, o levantamento de mastros, as danças, os ensaios, que culminam, geralmente, em dois dias de festa na Igreja do Rosário e suas dependências, bem como na praça. A festividade abarca uma parte profana, que inclui leilões, bailados, bem como bingos, com o intuito de arrecadar dinheiro para a diocese, e uma parte sagrada, que envolve a reza de terços e muita devoção.

Os devotos dançantes e tocadores congadeiros se reúnem em grupos denominados ternos, pois existe toda uma analogia com as progressões estratégicas inspirada nos militares. Aliás, toda a nomenclatura da Congada remete ao belicismo, pois ainda inclui os quartéis e as guardas. Além disso, observei que o período da Monarquia é claramente aludido através dos ritos de entronização ainda presentes no município.

Os ternos se deslocam pelas ruas da cidade, expressando a crença nos oragos padroeiros do povo negro. A Congada de Araguari, assim, como outras Congadas do interior de Minas Gerais, tem origens rurais remotas, tendo ganhado maior popularidade e mais adeptos com a transferência para o âmbito das cidades.

Os informantes me relataram que a novena tem início em 7 de outubro, dia de Nossa Senhora do Rosário e, geralmente, vai até o dia 12, quando é comemorado o dia de Nossa Senhora Aparecida. Em 2012, porém, a festa foi adiada para o dia 14, devido às eleições.

As novenas são realizadas na casa de devotos, mas os ensaios dos ternos e as reuniões organizadoras promovidas pela Associação Promocional, Congos, Moçambiques e Catupés, em parceria com a diocese, realizam-se na Igreja do Rosário e na praça, contando com a participação de membros dos 14 ternos componentes da festa, bem como de membros da Fundação Araguarina de Cultura (FAEC).

A fé na história de vida e nos feitos milagrosos dos santos cultuados permeia o imaginário dos congadeiros e demais devotos frequentadores da festa, seja como espectadores, seja como participantes. Seus relatos fornecem pistas acerca de suas peculiares maneiras de conceber a dimensão imaterial atuante. Nesse sentido, paralelamente ao catolicismo oficial, um corpo de conhecimento popular, baseado nas tradições africanas, demonstra a conformidade de outras referências religiosas. Conforme creem, sua expressão se dá através de uma comunicação

sutil do homem com a natureza, a qual pode se apresentar por meio de coincidências que se manifestam incontrolavelmente. Nesses casos, pode ocorrer, por exemplo, de um vento soprar mais forte e atizar a fogueira, e de tal fenômeno ser interpretado pelos devotos como uma forma de o santo demonstrar satisfação com relação à homenagem.

A festa se espalha por diversos cantos da cidade, além da praça, e algumas ruas do centro ficam tomadas por congadeiros. Expressando sua fé por meio de batuques ritmados e cantos, eles vão chacoalhando seus corpos e seus instrumentos percussivos, enchendo de cor, som e movimento as ruas do município. Os estandartes flamulam, o suor escorre. Trançando suas fitas, suas tramas e suas vidas, esse povo de santo se acolhe e se saúda por meio do calor do encontro e da fé. Desse modo, os devotos estabelecem uma relação direta com os santos.

Foto 34 - Celebração da missa conga no altar da Igreja do Rosário



Foto de Flávia Amaro, 2012

Se por um lado existe um forte movimento de secularização no seio da Igreja Católica, por outro ele se desdobra em peculiares manifestações rituais, impregnadas de misticismo e sincretismo, demonstrando seu aspecto aglutinador das diferenciações internas.

A celebração da Congada corresponde a um ritual que envolve simbologias provenientes de diferentes tradições religiosas, difundidas entre as classes populares brasileiras. A seguir, apresento em maior detalhe os rituais professados durante a Festa da Congada de Araguari.

O **acendimento da fogueira** representa o acionamento de símbolos ancestrais, que vão desde o paganismo até a época da escravidão. Para os congadeiros, ela simula a Igreja e a

celebração da missa que lhes era negada quando eram trabalhadores escravizados, ou mesmo depois da abolição da escravatura no Brasil, quando ao negro ainda era vetado o acesso à “Igreja dos brancos”. Nas palavras de uma de nossas interlocutoras, senhora Maria Abadia dos Reis Malaquias, com 65 anos na ocasião da entrevista e congadeira há mais de vinte anos:

Então, a gente éramos as pessoas negras e não podíamos entrar na Igreja do branco, e o branco tinha a sua igreja separada. E o preto não tinha igreja, então, quando os branco ia rezar, os preto fazia a fogueira. Ontem mesmo teve a fogueira. Faz a fogueira ali, na frente da Igreja mesmo. Então, como eles não sabia rezar, aquilo ali era a reza deles, sabe? É isso aí! Tem muita gente que continua com a tradição. Se não tiver uma fogueira, eles não levantam o mastro.

O **levantamento do mastro** dá início à festa. Contudo, somente é erguido após o acendimento da fogueira, que representa a fé para os congadeiros e corresponde a uma tradição que remete aos tempos da escravidão. O levantamento do mastro representa para a fé congadeira uma maneira de manter um elo com Nossa Senhora do Rosário e São Benedito.

A **alvorada** é parte componente dos rituais e se inicia por volta das 6 horas da manhã do dia da festa, mas a concentração dos participantes já começa por volta das 5:30h, quando os primeiros congadeiros começam a chegar na praça e assumir seus postos rituais. Nesse momento, eles lançam rojões nos céus da cidade, tocam e cantam efusivamente, bem como realizam orações aos santos, contando com a figura do padre apenas como espectador do festejo.

O **desfile dos ternos** começa por volta das 9 horas da manhã, quando tem início o cortejo de ternos que partem de diferentes pontos da cidade e se encontram na Praça da Igreja do Rosário para as celebrações. Os ternos convidados de outras localidades igualmente se apresentam neste momento.

Foto 35 - Chegada dos congadeiros à Praça da Igreja do Rosário



Foto de Flávia Amaro, 2012

O **almoço** é a hora em que todos os congadeiros se dirigem à casa onde estão concentrados seus respectivos ternos para uma refeição coletiva. A congadeira Dona Maria Abadias dos Reis Malaquias nos falou que: “Aqui o almoço não é mais de todos. Agora é assim: cada barraca, que eles fala, tem a sua comida, mas, antes, o prefeito dava o almoço lá no ginásio. Mas agora é assim.”

A Festa da Congada não deixa de representar uma vertente da Igreja Católica Apostólica Romana. Na Congada, existe uma verdadeira invasão energética de ritmos, cores e batuques, num clima sagrado de devoção que faz vibrar o interior da Igreja e transgride a forma usual das tradicionais celebrações.

Se por um lado existe um forte movimento de secularização no seio da Igreja Católica, por outro ela se desdobra em peculiares manifestações rituais impregnadas de misticismo e de sincretismo. A celebração da Congada corresponde a um ritual que envolve simbologias provenientes de diferentes religiosidades, difundidas entre as classes populares brasileiras.

Durante a festa, tanto o congadeiro quanto o fiel e o espectador desenvolvem formas individuais de assimilação e expressão do 'sagrado'. A pluralidade de credos e formas de conceber a interferência do 'sagrado' presentes na celebração varia de indivíduo para indivíduo e de terno para terno. Ao saírem para as ruas no dia da Congada, esses homens e mulheres acreditam estar buscando um tipo de proteção que vem do 'numinoso', do Absoluto.

Tal concepção demonstra a correspondência com uma vertente do catolicismo popular que admite não só o contato com as religiosidades matriz africana, mas sua fusão durante a celebração, uma vez que a mescla de referências se dá a todo o momento, postulada desde as vestimentas, passando pelos ritmos, pelas coreografias e pelos elementos simbólicos rituais acionados, culminando no culto.

Os congadeiros experimentam uma religiosidade singular, em que os santos e os fiéis apresentam poderes sagrados imanentes, sendo capazes de atuar como mediadores e proporcionar um contato com sutilezas de um mundo espiritual.

Os adeptos da Congada valorizam uma dimensão emocional da fé, capaz de conceber a influência do 'sagrado' sobre a realidade de sua vida cotidiana. Trata-se da conformação de um catolicismo *sui generis*, que mistura elementos clericais e populares, apresentando, desde seu surgimento, um sincretismo entre tradições católicas e africanas. A concepção do mundo e do modo de viver nesse mundo estão completamente permeados pelos espíritos e pelas energias imanentes. Existe, assim, um culto aos santos que vai além da veneração das imagens, pois seus significados inserem-se no cotidiano dos devotos.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o percurso investigativo percorrido por mim ao longo desta tese procurou evidenciar um princípio, que considero básico nos estudos acerca do fenômeno religioso. Trata-se do dimensionamento da subjetividade interpretativa envolvida com a noção da religião e com a esfera do ‘sagrado’ postulada pelo Outro, quando tomado como objeto de análise. Entende-se que tal interpretação se expressa nas cosmovisões e representações acerca da realidade que o Outro administra. Defendi, assim, que, para se alcançar essa sutil dimensão da fé do Outro, a pesquisa empírica, preferencialmente, deve ser acionada, pois ela reconhecidamente é encarregada de lidar com o universo de significação simbólico e sociocultural que a religião consagra.

O principal objetivo da discussão presente nesta tese foi apresentar pontos de contato e confluência de caminhos entre a antropologia e a ciência da religião. Para tanto, busquei demonstrar, ao longo dos capítulos, o percurso trilhado pela antropologia para a abordagem do fenômeno religioso, tomando como referência central para a análise as contribuições teórico-metodológicas do antropólogo Carlos Rodrigues Brandão.

Busquei demonstrar, dessa forma, como o legado de Brandão para os estudos da religião no Brasil instaura a sensibilidade como forma de construção do pensamento interpretativo acerca do universo simbólico e sociocultural do Outro. Sua obra caracteriza-se pelo acionamento da subjetividade nos processos de composição de uma análise e, por isso, ultrapassa os limites de uma “ciência dura”, estritamente teórica e praticada em gabinete.

A obra de Brandão é ampla e diversificada, contemplando as mais diferentes formas de expressão: relato etnográfico, interpretação teórica de caráter antropológico, resenhas, poesia, instruções metodológicas, ensaios críticos etc.

O autor recorrentemente aborda temas diversos pertinentes ao universo de discussão da cultura e da religião, que vão desde as crenças, a mística, o misticismo, a magia, a feitiçaria, a Igreja Católica, o *ethos* religioso do povo brasileiro, as cosmovisões, as moralidades e as representações religiosas, até a atuação dos diversos agentes religiosos num campo de observação empírica, as trocas de bens simbólicos, os sentidos atribuídos à vida e à morte, as estruturas e as formas de organização religiosa, as construções culturais, o pluralismo, os hibridismos e os sincretismos religiosos, o processo de secularização, os processos de diferenciação étnico-racial religiosos, a relação estabelecida entre ‘sagrado’ e ‘profano’, as

festas, o sentimento e a experiência religiosa, a corporeidade, o gênero e a família em relação a uma determinada tradição religiosa, as dinâmicas travadas entre inovação e tradição, o papel do Estado e as disputas políticas que envolvem o campo religioso nacional etc. Para tanto, aciona múltiplos objetos e informantes que, por sua vez, lhe permitem comprovar na prática a coparticipação de tais aspectos em suas dinâmicas cotidianas de vida e trabalho.

Pode-se dizer que a relação de Brandão com a antropologia é curiosa, pois ele se formou em psicologia, mas, desde seus primeiros trabalhos de campo realizados junto aos movimentos sociais ligados à esquerda católica, tais como a JUC e o MEB, veio praticando leituras antropológicas e procurando aplicar alguns de seus pressupostos na prática da educação popular e da pesquisa participante. Percebe-se igualmente que, desde esse período, a preocupação com a questão da religiosidade popular brasileira aparece direta ou indiretamente em sua obra.

A antropologia responde a uma longa tradição de pesquisadores dedicados a refletir sobre o terreno epistemológico da religião. As preocupações que atraíram a atenção de Brandão acerca das obras dos clássicos da antropologia são basicamente as mesmas questões que ele explorou no decorrer de sua trajetória acadêmica. Dentre elas, destaquei: (a) uma conceituação teórica dos fenômenos socioculturais que compõem o objeto da antropologia, acompanhada de orientações metodológicas a respeito de como tais objetos devem ser empiricamente apreendidos e examinados; (b) uma análise crítica acerca da sociedade, da qual decorre sua abordagem engajada politicamente no início de sua carreira como pesquisador e professor.

Na presente tese, considerou-se Brandão como um importante representante da geração pioneira de antropólogos brasileiros pós-graduados no país, caracterizados por dedicarem-se a apreender uma renovada configuração teórico-metodológica para o tratamento do objeto de estudos da antropologia. Nesse contexto, o exame acerca do fenômeno religioso assumiu um enquadramento analítico que, inicialmente, apareceu associado à perspectiva dos folcloristas e vinculado ao desenvolvimento de uma relação política engajada com as massas oprimidas.

Nas décadas de 1960 e 1970, Brandão envolveu-se com as lutas por transformações sociais, nas quais mesclava iniciativas de âmbito prático educativo, político e pastoral, através do projeto de educação de base desenvolvido por intermédio dos movimentos sociais da esquerda católica, e de caráter interpretativo científico, vinculadas aos pressupostos teórico-metodológicos da antropologia.

Tal como procurei esclarecer, Brandão partia de um método de trabalho de campo conhecido como observação participante e, ao aplicá-lo, instantaneamente se distanciava da abordagem dos folcloristas, ao mesmo tempo que fundamentava seu interesse pelas culturas

populares.

Defendi a hipótese de que foi a oportunidade singular de estar em campo de observação junto às camadas populares da sociedade brasileira, em função de uma atuação desenvolvida junto aos movimentos de educação popular, a principal responsável por direcionar, preliminarmente, o interesse do pesquisador pelos estudos sobre a religiosidade do povo brasileiro. Tal frente de ação e de investigação foi possibilitada tanto em consequência da promoção de políticas de financiamento à pesquisa nas universidades, com a qual Brandão foi muitas vezes contemplado, quanto pelo caminho aberto pela vertente política da esquerda católica, à qual o pesquisador se engajou por via de sua participação nas entidades descritas: JUC, MEB, CEI, CEDI, ISER e ISAL.

Comentei que sua produção intelectual referente à área de abrangência da antropologia privilegiou a atuação empírica junto às camadas sociais produtoras diretas dessas culturas populares, que, por sua vez, foram amplamente tomadas como objetos de análise, partindo, sobretudo, da técnica da observação participante.

Sendo assim, ao debruçar-me sobre a compreensão dos processos que envolveram o surgimento e o estabelecimento do interesse investigativo pelos povos oprimidos no cenário universitário que se afirmava no país, procurei localizar e evidenciar as contribuições de Brandão nesse contexto. Averigüei como suas mobilizações investigativas em torno da questão da cultura e da religiosidade popular, devido a sua prática engajada inicial, extrapolaram as dimensões estritamente pré-estabelecidas pelos folcloristas e propuseram novos enfoques analíticos, caracterizados por valorizar e legitimar as expressões espontâneas das camadas menos favorecidas da população brasileira, nas quais o catolicismo sobressaía, como um sistema simbólico produtor de sentidos e de significados compartilhados pelos grupos sociais analisados, cujas implicações, isto é, seus princípios de estruturação da percepção do mundo, podiam ser observadas na vida cotidiana desses sujeitos, que serviram como interlocutores nessas pesquisas.

Partindo dessa perspectiva, defendi que foi o engajamento dos intelectuais católicos, como Brandão, nos movimentos sociais construídos sobre uma matriz teórica da cultura popular, o responsável por criar um lastro para as análises antropológicas desenvolvidas na academia posteriormente, o que, ademais, ocorreu logo em seguida, ao longo das décadas subsequentes de 1970 e 1980.

As manifestações do catolicismo popular sempre foram alvo de interesse do pesquisador justamente por vincularem-se a uma parcela populacional comumente oprimida e marginalizada, carente de recursos e de visibilidade, bem como em função de sua tradição

familiar, haja vista que ele estudou em colégios católicos, se formou em uma universidade católica e é oriundo de uma família praticante do catolicismo, conforme apresentei e discuti.

Ao longo de sua obra, Brandão, tratou de diferenciar o catolicismo dos dominantes, exercidos pelos clérigos ligados à Igreja oficial romana, do catolicismo popular, fruto da expressão autônoma da religiosidade do povo brasileiro, sobretudo dos residentes nos interiores e nas periferias do País.

Passadas décadas da implementação dos movimentos sociais da esquerda católica junto aos camponeses e trabalhadores assalariados dos grotões do interior do Brasil, tais feitos continuaram em evidência, sobretudo nos círculos acadêmicos, sindicais e civis. Na data comemorativa dos cem anos de Paulo Freire, por exemplo, Brandão participou intensamente de mesas virtuais dedicadas a rememorar as contribuições do pedagogo e de seus parceiros para a educação brasileira, tais como a experiência de implementação do método de alfabetização de adultos de Paulo Freire, para a qual Brandão contribuiu significativamente, considerada um dos maiores projetos de educação popular que o País já vivenciou.

O processo de democratização da educação e da cultura popular desenvolvido durante a década de 1960 pela esquerda católica proporcionou mudanças fundamentais na qualidade de vida de pessoas oriundas das camadas sociais menos favorecidas da sociedade brasileira, que, com a ampliação de sua cidadania, através da obtenção do direito ao voto, inseriram-se no campo político das tomadas de decisões.

Ao abordar a trajetória política e militante de Brandão, busquei apresentar a relevância dos movimentos sociais vinculados à Igreja Católica para a ampliação e execução dos projetos de educação popular no Brasil. Brandão associou esse momento histórico de interesse pela cultura popular ao despertar do empenho dos antropólogos no estudo das manifestações religiosas, recorte que procedi na presente tese.

Por conseguinte, destaca-se que a antropologia brasileira foi claramente influenciada pela obra de Brandão e de seus contemporâneos, na medida em que adotou um tipo de abordagem específica para tratar de certos temas a partir de certas estratégias metodológicas relacionadas a uma experiência empírica de investigação. A prática da observação participante, ainda que não tenha se iniciado necessariamente com as pesquisas brasileiras, foi largamente adotada por Brandão e por seus pares da mesma geração em seus respectivos processos de investigação.

Certas teorias e movimentos sociais do passado permanecem vivos no arranjo acadêmico das ciências sociais e, por extensão, da ciência da religião, como é o caso da Teologia da Libertação, da Juventude Universitária Católica e do Movimento de Educação de Base, pois são até os dias de hoje, recorrentemente, pauta de inúmeras pesquisas e encontros científicos organizados nas mais diversas modalidades, como congressos, conferências, simpósios, mesas-redondas, entre outras.

Procurei destacar o contexto de surgimento da antropologia da religião junto à criação dos primeiros cursos de pós-graduação em antropologia no Brasil. Importou identificar quem foram os pesquisadores atuantes nessa época, contemporâneos de Brandão, e como eles empreenderam suas pesquisas acerca do fenômeno religioso. Nesse sentido, notei que a atuação desses antropólogos junto aos movimentos sociais da esquerda católica engajada com a luta pela educação popular desempenhou um preponderante papel, resultando em uma aproximação de universos aparentemente desconectados, como é o caso da relação entre religião e ciência, e concluo ter sido a educação que perpassou essas dimensões naqueles tempos.

Defendo que, tomada em seu conjunto, a obra de Brandão, não obstante a diversidade de temas tratados, é atravessada por uma forma peculiar de fazer pesquisa, que já começa com a escolha de seus objetos de estudos e de seus interlocutores, que, geralmente, giram em torno de contextos populares e de sua gente simples.

Este estudo não visou transcender como uma biografia convencional, moldada por procedimentos exclusivamente historicistas e/ou deterministas que buscassem explicar a obra a partir da vida do autor. Tampouco realizei uma catalogação cronológica e exaustiva dos acontecimentos particulares e coletivos que compõem a experiência de vida de Brandão, embora tal abordagem tenha aparecido ora ou outra na tese. Suas aventuras, seus acertos, seus erros, seus reveses não foram necessariamente o mote desse trabalho e sim a confluência de sua vida com sua obra, sobretudo no que tange aos estudos que envolvem a dimensão da religião.

O material empírico recolhido para a análise biográfica foi composto pela aplicação de entrevistas semiestruturadas, por depoimentos publicados, bem como pela obtenção de informações coletadas em bases de dados institucionais, como a Plataforma Lattes e o CNPQ, matérias de jornais, entre outras fontes.

Relativamente à opção pelo método empírico nesta pesquisa, caberia esclarecer que nunca almejei me afastar de minha área de conhecimento, que é a ciência da religião. Contudo, se a ciência da religião, ao longo de sua trajetória epistemológica, elabora explicações e

interpretações teóricas, ela, igualmente, pode colocar-se no campo da metodologia empírica, por se tratar de uma estratégia analítica passível de ser compartilhada entre essas disciplinas.

Busquei também refletir acerca da função dos intelectuais, numa tradição que remonta a Gramsci, e admiti que sua principal função social é atuar no sentido de procurar desenvolver em seus educandos uma consciência crítica, capaz de despertar neles o interesse por assuntos diversos, que lhe dizem respeito no sentido da emancipação de seu pensamento. Paulo Freire, inspirado em Gramsci e Marx, e Brandão, influenciado por todos eles e outros mais, levavam a cabo iniciativas de fomento da emancipação da consciência histórica e política de camponeses e proletários.

Ao longo de sua trajetória de formação intelectual, o pesquisador procurou desenvolver um trabalho de pesquisa de campo aliado à práxis transformadora, capaz de, por meio de sua atuação, imprimir mudanças significativas nos modos de vida e nas cosmovisões de seus alunos/informantes. Desenvolveu, juntamente com outros pesquisadores que formaram a primeira geração de antropólogos institucionalizados no Brasil, e compartilhou abordagens e métodos de pesquisa que, por sua vez, comumente pautavam-se por um inconformismo relativo à realidade desigual nacional, permeada por injustiças, contradições e relações de opressão.

Esse comprometimento com o exercício de uma antropologia prática e engajada nas causas socioculturais dos oprimidos manifestava-se a partir da atividade dos intelectuais, que se prontificavam a sair de seus gabinetes e ambientes universitários para atuarem junto às massas marginalizadas pelo sistema capitalista de exclusão. Acredito que, justamente por manter-se fiel a uma essência que parte da crítica social, seu pensamento é capaz de questionar as estruturas arbitrárias de poder presentes na sociedade.

O trabalho de Brandão como intelectual deixou clara a necessidade premente de dialogar, de conviver, de sentir e de trocar, seja com seus interlocutores de pesquisa, seja com seus pares acadêmicos, configurando, assim, uma forma peculiar de conceber objetos e olhá-los por diferentes ângulos. Dentro de seu método corrente de tratamento dos objetos investigados, Brandão busca montar um cenário, constituir um panorama geral da questão, de forma a elaborar uma interpretação que leve em consideração não só a posição dos sujeitos nessa trama sociocultural, mas lhes conferir voz e representação.

Busquei refletir como a técnica metodológica da observação participante ganhou expressão na obra de Brandão. Tal método de pesquisa relaciona-se a uma trajetória investigativa oriunda da antropologia cultural e foi amplamente acionada pelo pesquisador e

por seus pares, resultando, assim, numa tendência intelectual da época. O pesquisador sempre privilegiou análises cuja abordagem estabelecesse um micro olhar acerca do objeto de estudo, partindo sempre do local, em oposição a uma apreensão voltada para as macroestruturas.

A presente interpretação da obra de Brandão se exprime nas entrelinhas de uma abordagem que privilegiou certas ênfases em detrimento de outras. A abordagem biográfica permitiu informar os contextos sociais nos quais o pesquisador esteve inserido, evocar subjetividades distintas ligadas a sua interpretação acerca da própria atuação em campo de pesquisa, bem como revelar essa dimensão intersubjetiva entre o próprio professor e eu, enquanto pesquisadora que convive com ele e lê sua obra.

A história de vida analisada é apreendida, simultaneamente, pelas perspectivas subjetiva, social e crítica. Desse modo, as experiências de Brandão abordadas ao longo desta tese evocaram, antes de tudo, uma reflexão acerca do contexto social em que esteve e está inserido. Preciso admitir, contudo, que o trabalho de Brandão foi entrecortado pelas contribuições de muitos outros autores e, conseqüentemente, por muitas outras leituras, recebendo, assim, influências diversas. Busquei identificar e compreender essas influências e interpenetrações.

O pensamento antropológico de Brandão pode ser considerado instigante e relevante, em razão de estar sempre em movimento, por estar sempre dialogando com os acontecimentos atuais, por estar sempre aberto às diferenças culturais e à incorporação do universo simbólico do Outro, bem como dos desafios que se apresentam mediante as realidades socioculturais.

Meu objetivo girou em torno de enfatizar a relevância do caráter interdisciplinar que o tratamento do fenômeno religioso demanda. Reitero que a abrangência do escopo das abordagens pertinentes ao tema depende dos limites impostos pelo próprio pesquisador. Importa, portanto, o recorte analítico que ele faz frente a um objeto tão amplo e complexo.

Brandão apresenta um caráter inovador em seu jeito de fazer pesquisa sobre rituais culturais brasileiros, pois não tratou de descrevê-los simplesmente de maneira anacrônica e descontextualizada. Em função de ter se lançado no terreno da pesquisa empírica, uma postura singular frente ao objeto de pesquisa foi observada. Em sua obra, há uma significativa atualização da concepção do que seja a manifestação religiosa e cultural popular, que deixa de ser encarada como evento folclórico e passa a ser inserida nas dinâmicas da atualidade.

Acredito que, por ele ter abordado largamente o universo negro partindo do espectro do catolicismo popular, é possível situar suas contribuições dentro do âmbito dos movimentos decoloniais e antirracistas, pelo simples fato de ter admitido como fundamentais e valorosas para a cultura nacional as expressões de negros em festas e demais manifestações culturais. Brandão lança-se na defesa da causa negra, que, historicamente, corresponde à causa oprimida. Num país onde o racismo é fator estrutural, conferir visibilidade e notoriedade à cultura popular negra torna-se um ato de coragem e comprometimento.

O olhar direcionado ao povo oprimido pode ser, assim, considerado um traço distintivo de sua abordagem científica e imprescindível de ser mencionado aqui. Ao privilegiar as construções simbólicas e sociais do catolicismo popular em detrimento do catolicismo oficial, o autor assume uma perspectiva inter-religiosa, sincrética, capaz de promover o diálogo e a troca sincera de sensibilidades e de afetos, tendo a reciprocidade de atenção e cooperação como uma constante.

Apresentei uma abordagem acerca das crenças e celebrações do catolicismo popular brasileiro através do dimensionamento das contribuições teóricas de Brandão e outros autores de sua geração. Esses pesquisadores, em sua maioria, comprometeram-se com o desenvolvimento de um olhar de estranhamento voltado àquilo que, supostamente, lhes era familiar e corriqueiro. Nesse ínterim, os fenômenos religiosos passaram a se constituir como foco de seus interesses investigativos, pois esses autores passaram a encarar a cultura popular como objeto relevante e profícuo e a aplicar metodologias antropológicas para o seu tratamento. Tratava-se de estudos realizados, geralmente, junto às comunidades religiosas, camponesas, de negros, populações periféricas, entre outras.

Dentre as inúmeras vertentes católicas em atuação na sociedade brasileira, me dediquei à averiguação, especificamente, do catolicismo popular, tão largamente abordado por Brandão e por outros autores contemporâneos a ele, que atuaram na academia durante as décadas de 1960, 1970 e 1980. O catolicismo popular era encarado pelos autores daquela geração como uma importante expressão cultural e religiosa do povo brasileiro que, naquele contexto, ganhava contornos de resistência a imposições globalizantes e secularizantes, seja por parte da Igreja Católica oficial, do Estado, ou da sociedade civil em geral.

No que diz respeito às pesquisas sobre religião, o autor soube reconhecer que a fé do Outro articula-se com suas cosmovisões e com as representações que postula acerca da realidade, na qual a vida cotidiana, bem como os momentos excepcionais das festas, atua como *locus* das investidas de pesquisa.

Este estudo quis se aprofundar nos usos das metodologias empíricas acionadas para o estudo do fenômeno religioso, por entender que ele se configura como o elemento constitutivo da abordagem da ciência da religião, ao qual a noção de ‘sagrado’ aparece diretamente relacionada. Busquei circunscrever, assim, as possibilidades de tratamento do fenômeno religioso, partindo da perspectiva antropológica e da ciência da religião, a fim de desvendar possíveis interconexões entre os dois campos do conhecimento.

Brandão pode ser considerado até os dias atuais um pensador que sabe evidenciar a urgência e a radicalidade dos problemas estruturais sociopolíticos, econômicos e culturais do País. E o faz tanto através de uma prática engajada, desenvolvida sobretudo no início de sua carreira, como através das pesquisas de campo pautadas pela observação participante, que buscavam acercar-se ao máximo da realidade dos sujeitos investigados, mesmo considerando os aspectos mais sutis de seus sistemas simbólicos religiosos e culturais.

Certa feita, José de Souza Martins escreveu sobre Brandão:

[...] não tenho dúvida alguma em dizer que seus trabalhos vão marcar fundo as ciências sociais entre nós. Daqui pra frente será muito difícil dizer alguma coisa séria sobre a sociedade brasileira sem recorrer à sua obra. (MARTINS *in* BRANDÃO, 2007, p. 15)

Hoje, pode-se dizer que tal afirmação efetivamente se concretizou. Brandão é uma referência fundamental para os estudos que se interessam por entender os aspectos culturais da sociedade brasileira. A ampla gama de temas trabalhados pelo autor confere propriedade intelectual a seu legado, que vem sendo paulatina e criativamente construído.

Cabe ressaltar que a própria identidade de Brandão se realiza através da coletividade, pois é impossível falar dele sem mencionar seus muitos companheiros de escaladas de montanhas, de Juventude Universitária Católica, do Movimento de Educação de Base, do Centro Ecumênico de Documentação e Informação, de Igreja e Sociedade na América Latina, sem falar das tantas equipes de estudo e trabalho nas universidades brasileiras e estrangeiras, especialmente a Universidade de Goiás, a Unicamp e a Universidade Federal de Uberlândia.

Os deuses de Brandão são os outros. Afinal, o que seria de Carlos Rodrigues Brandão sem Maria Alice, sem André, sem Luciana, sem Pablo, sem Pedro, sem Iara, sem Dona Solange, sem suas irmãs Eny e Sônia, sem seu irmão José, sem Rubem Alves, Paulo Freire, Douglas Teixeira, José de Souza Martins, sem Emanuel Lévinas, sem Maturana, sem Teilhard de Chardin, sem Faustino Teixeira, sem Roberto Cardoso de Oliveira, sem Jether Ramalho, sem Rubem César Fernandes, sem Gramsci, sem Geertz, sem Lévi-Strauss, sem Dércio Marques,

sem Ivan Vilela, sem Josino Medina, sem Marcos Arruda, sem Manuelzão, sem João Bá, sem João do Rio, sem João Arruda, sem Nádia Campos, sem Alik Wunder, sem Lui Vicente, sem Sandra, sem Alessandra, sem Maristela, sem Fraya, sem Flávia, sem Nanda, sem Fernanda, sem Emiliana, sem Lamana, sem Jussânia, sem Raíra, sem Joyce, sem Tião, sem Leopoldo, sem Flora, sem Simone, sem Peter Singer, sem James Fraser, sem Karl Marx, sem Max Weber, sem Ingrid Weber, sem Arthur, sem Bianca, sem Durkheim, sem Hans, sem Tomiko, sem Tulane, sem Calu Rodrigues, sem Adélia Prado, sem Elisa, sem Lia e Luiza, sem Ian, sem Iago, sem Iara Rolim, sem Miriam, sem Arlete, sem Arcelina, sem Richard Shall, sem James Frazer, sem Padre Vaz, sem Leonardo Boff, sem Ana Paula, sem Ana Flor, sem Christina Rezende de Rubim, sem Marcelo, sem Martinello, sem a Ana, sem Teresa, sem Thanizia, sem Luiza Serber, sem Leila Rita, sem Vitão, sem Duvan, sem Saint Hilaire, sem Saint Exupéry, sem Thiago, sem Guimarães Rosa, sem Peter Berger, sem Li Liang, sem Rumi, sem Erving Goffman, sem César Ferreira, sem Nima, sem Ângela, sem Daniel Tygel, sem Fernando Guimarães, sem Henrique, sem Kelsin Serafini, sem Januária, sem Valéria, sem Mayanna, sem Nanah, sem Odila, sem Pedro, sem Patrícia, sem Magda Pinto, sem Rebeca, sem Lenir, sem Bruno Roots, sem Jéssica, sem Ayiê, sem Virgínia, sem Rubinho, sem Cléo, sem Carolina, sem Camila, sem Beatriz Aquino, sem Danilo, sem Ananda, sem Eduardo Beskow, sem Felipe Genaro, sem Fernanda Paulo, sem os meninos do mel, sem o Renatinho, sem Sil Schimtd, sem Leonardo, sem os caboclos, sem os caipiras, sem os sem-terra, sem os estudantes, sem as crianças, sem as mulheres, sem os rezadores de terço, sem os congadeiros, sem os cavaleiros, sem os mascarados, sem os marginalizados, sem os oprimidos?

REFERÊNCIAS

Bibliografia básica:

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **El método Paulo Freire para la alfabetización de adultos**, CREFAL, Pátzcuaro, Edición mimeografiada (em 1974 foi publicada uma edição impressa), 1966.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos**: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, 1974a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Prêmio Nacional do Folclore Americano no Brasil, 1973, Instituto Goiano do Folclore. Goiânia: Oriente, 1974b. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2017/03/cavalcadas.pdf>. Acesso em: 19 mai. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Investigação de festas e rituais populares dos ciclos de Pentecostes e Nossa Senhora do Rosários**. Projeto de pesquisa submetido junto a Universidade Federal de Goiás/ Museu Antropológico, Datilografado, 1974c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A festa do santo de preto**. Goiânia: [s.n.]; Datilografado, 1975. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2019/02/A-FESTA-DO-SANTO-DE-PRETO-rosa-dos-ventos.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo**. Religião e Catolicismo do Povo. Curitiba: PUC, Cadernos 6, 1977a, pp.07-39.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Folia de Reis de Mossâmedes**. Cadernos de Folclore. nº 20, Ministério da Educação e Cultura. Departamento de Assuntos Culturais: Fundação Nacional de Arte- FUNARTE. Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A dança dos congos da cidade de Goiás**. São Paulo: Braz de Pina, 1977c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Funarte, 1973. (Campanha de defesa do folclore brasileiro). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De ‘errantes’ a ‘errados’?** Revista Religião e Sociedade, nº 4, pp- 17-24, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; RICARDO, Carlos Alberto. **Duglas Teixeira Monteiro**. Anuário Antropológico/ 78, Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, pp- 387-393, 1980.

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

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer**: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de campo**: a antropologia como alegoria. Goiânia: Brasiliense, 1982.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. CAMPOS, Maria Malta e DEMO, Pedro. **Quais as questões básicas hoje, para um debate sobre pesquisa participante?** Revista Em Aberto, Brasília, ano 3, nº 20, p. 13-23, abr., 1984a. Disponível em: <http://emaberto.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/1867/1606>. Acesso em: 22 mai. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é folclore?** 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1984b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**. Estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A turma de trás**. In: MORAIS, R. de (Org.). Sala de aula: que espaço é esse? Campinas: Papyrus, 1986b. p. 105-122.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos bruxos**: estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ser católico: dimensões brasileiras** - um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião. *In*: SACHS, Viola. Brasil e EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Caderno de campo**. Manuscrito. 1989a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. 2ª edição. Campinas: Papyrus, 1989b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Crença e identidade**: campo religioso e mudança cultural. *In*: SANCHIS, Pierre. Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Anotação antropológica. *In*: GONZÁLES, J. & IRARRÁZAL, D. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. São Paulo: Vozes, 1993. p. 80-127

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido**. *In*: MOREIRA, A.; ZICMAN, R. Misticismo e novas religiões. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF/IFAN, 1994, p. 23-41.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da vida**. Taubaté: GEIC, Cabral, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Aldeas**: escritos e imagens da Galicia tradicional: Santa María de Nos- Brión. Coruña: Editorial Toxosoutos, 2003a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Orar com o corpo**: preceitos e preces para os gestos das horas do dia. Goiânia: Ed. da UCG, 2003b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo**: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular e Goiás. Goiânia: Editora da UFG, 2004a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Fronteira da fé**: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. Estudos avançados, Dossiê religiões no Brasil, v. 18, nº 52, p. 261-

288, 2004b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10035/11607>. Acesso em: 7 jul. 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os rostos do Deus do outro-** Mapas, fronteiras, identidades e olhares sobre a religião no Brasil. São Paulo: Ed. Loyola, 2005a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O Vento de agosto no pé do ipê:** escritos do sertão. Goiânia: Ed. da UCG, 2005b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Aprender o amor:** sobre um afeto que se aprende a viver. Campinas: Papirus, 2005c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A pesquisa participante e a participação na pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. *In:* BRANDÃO, Carlos Rodrigues; STRECK, Danilo Romeu (Org.). **Pesquisa participante:** A Partilha do Saber. Aparecida: Ideias Letras, p. 17-54, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O voo da arara-azul:** escritos sobre a vida, a cultura e a educação ambiental. Campinas: Armazém do Ipê, 2007a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo.** Sociedade e cultura. Universidade Federal de Goiás: Goiânia, vol. 10, nº 1, p. 11-27, jan./jun., 2007b. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/1719/2127>. Acesso em: 10 set. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo:** um estudo sobre a religião popular. 3ª edição. Uberlândia: EDUFU, 2007c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Minha casa, o mundo.** Aparecida: Idéias & Letras, 2008a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Viver de criar cultura, cultura popular, arte e educação. *In:* SILVA, René Marc da Costa (Org.) **Cultura Popular e Educação.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, 2008b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A clara cor da noite escura:** escritos e imagens de mulheres e homens negros de Goiás e Minas Gerais. Uberlândia: EDUFU; Goiânia: Ed. Da UCG, 2009a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A dança dos congos na cidade de Goiás**. In: O saber, o cantar e o viver do povo. 19º volume. São José dos Campos/SP. Coleção Cadernos de Folclore, 2009b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **No rancho fundo: espaços e tempos no mundo rural**. Uberlândia: EDUFU, 2009c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Vocação de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares**. Cadernos de pesquisa v. 39, nº 138, set-dez, 2009d. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cp/a/Ffs6C5NZSw7hMkkhbFm6Pbc/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 12 out. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O saber, o cantar e o viver do povo**. São José dos Campos: Coleção Cadernos de Folclore 19º volume, 2009e. Disponível em: <http://www.museudofolclore.org/colecao-cadernos-de-folclore/>. Acesso em: 2 out. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; ASSUMPÇÃO, Raiane. **Cultura rebelde: escritos sobre a educação popular ontem e agora**. São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2009f. Disponível em: <http://acervo.paulofreire.org:8080/xmlui/handle/7891/82>. Acesso em: 22 fev. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Entre o cerrado e os Andes**. In: RAMALHO, José Ricardo. Uma presença no tempo: a vida de Jether Ramalho. São Leopoldo, Oikos, 2010, p. 97-107.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Contando o que se canta**. Revista Estudos Avançados 28 (80), 2014a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Saracura, seriema e sabiá: Poemas sobre os seres que voam entre os ares da vida**. Americana: Adonis, 2014b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A educação como cultura**. Memória dos anos sessenta. Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 23, n. 49, p. 377-407, set./dez, 2017a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/JXKXLMzzHtJCsDBJ74gqndF/?lang=pt&format=pdf> . Acesso fev. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **La educación popular de ayer y de hoy**, Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2017b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Círculo de Cultura*. In: STRECK; REDIN; ZITKOSKI (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. 4ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018a, p. 80-82.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cultura (Movimentos de Cultura Popular)*. In: STRECK; REDIN; ZITKOSKI (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. 4ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018b, p. 120-121.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Método Paulo Freire*. In: STRECK; REDIN; ZITKOSKI (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. 4ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018c, p. 313- 314.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A pessoa de Paulo-** Memórias, depoimentos. Campinas: Livro Livre/UFES, 2018d. Disponível em: https://educacaodocampo.ufes.br/sites/educacaodocampo.ufes.br/files/field/anexo/a_pessoa_d_e_paulo.pdf. Acesso em: 14 abr. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cultura e Cultura Popular nas origens da educação popular*. In: MONTECHIARE, Renata. **Cultura e educação**. nº 13 (Série Cadernos FLACSO). Rio de Janeiro, 2018e, p. 9-29. Disponível em: <http://flacso.org.br/files/2018/12/Caderno-Flacso-N13-Cultura-e-Educac%CC%A7a%CC%83o-1.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2020.m

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A aventura do encontro-** Escritos sobre o Outro e Eu. Curitiba: CRV, 2019a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Do polegar ao pensamento:** escritos de antropologia para educadores. Curitiba: CRV, 2019b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Ontem agora ou nunca:** poemas e perguntas sobre tudo e nada. In: site A Partilha da Vida: LIVRO LIVRE. Caldas, 2020. E-book. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2019/02/ONTEM-AGORA-NUNCA-rosados-ventos.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2020.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Dizer a sua palavra, escrever a sua história:** Algumas ideias e alguns devaneios sobre a pesquisa participante desde o lugar onde sonham se encontrar a antropologia e a educação popular. In: site A Partilha da Vida: LIVRO LIVRE. Caldas, 2021. E-book. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/book/dizer-a-sua-palavra-escrever-a-sua-historia/>. Acesso em: 04 jul. 2021.

Bibliografia complementar

ABRAÃO, Rachel Thomas; GARCIA, Ana Luzia; KREMER, Natan Schimitz; STRESSER, Caroline Finger. **Onde sonham as formigas verdes**: Colonialismo, Mercantilização e Moralidades no filme de Herzog. *Café com Sociologia*. vol. 4. nº 1, p. 38-45, jan./abr., 2015. Disponível em:

file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Onde_Sonham_as_Formigas_Verdes_Coloniali.pdf

Acesso em: 17 mar. 2018.

ABREU, Fábio Henrique de. **A gestalt da graça e o desdobramento de uma consciência protestante no Brasil**: responsabilidade social, ética e humanismo teológico. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015. Disponível em: <http://repositorio.ufjf.br:8080/jspui/bitstream/ufjf/1511/1/fabiohenriqueabreu.pdf> .

Acesso em: 15 mar. 2020.

AÇÃO POPULAR. **Cultura popular**: documento 4: documento de orientação de ações políticas aos militantes. Rio de Janeiro, 1963. Mimeografado.

ALCÂNTARA, Ana Paula (org.). **Congos, Moçambiques e marinheiros**: Olhares sobre o Patrimônio Cultural Afro-brasileiro de Uberlândia. Uberlândia, Gráfica Composer Editora Ltda, 2008.

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

ALVES, Rubem. **A volta do sagrado**: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*/ Duglas T. Monteiro...et al. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. Pp 109-141.

ALVES, Rubem; BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Encantar o mundo pela palavra**. Campinas: Papirus, 2006.

AMARAL, Rita. Festa à brasileira. **Significados do festejar no país "que não é sério"**. São Paulo: Books Brasil, 1998.

AMARAL, Rita. **As mediações culturais da festa**. *Revista Mediações*, Londrina, vol. 3, nº 1, p-13-22, jan./jun., 1998.

AMARO, Flávia Ribeiro. **Antologia versos de primavera**. Organizado por: Delmo Fonseca. Rio de Janeiro: Sapere, 2011.

AMARO, Flávia Ribeiro. **Entre a fé e a festa: crenças e celebrações do catolicismo popular-** uma breve revisita à obra de Carlos Rodrigues Brandão. Anais do IX CONERE/ I Congresso Latino-Americano de Educação e Ciência(s) da Religião(ões)- Conhecimentos religiosos, culturais e educação: tecendo práticas inovadoras, Natal, p. 352- 357, 2017.

AMARO, Flávia Ribeiro. **Médium espírita- fenômeno e experiência: um diálogo entre** ciências da religião e ciências sociais. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter.** 30ªed. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas Ltda, 1997.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante.** Porto Alegre, RS. Ed. Artmed, 2009.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARAUJO, Adriana Dias Gomide; BARROS, Vanessa Andrade de; NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães; PIMENTA, Denise Aparecida Oliveira. **O Método de história de vida: a** exigência de um encontro em tempos de aceleração. Pesquisas e Práticas Psicossociais 12(2) São João Del Rei, maio-agosto de 2017, e1037. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v12n2/16.pdf> Acesso em: 18 jun. 2021.

AYALA, Marcos; IGNEZ, Maria e AYALA, Novais. **Cultura popular no Brasil:** perspectivas de análise. Série Princípios. São Paulo: Ática, 1987.

AZZI, Riolando. **Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil.** Religião e Sociedade, 1: 125-149. 1977.

AZZI, Riolando. **O Catolicismo popular no Brasil.** Petrópolis: Vozes. 1978.

BARREIRO, J. **Educación popular y proceso de concientización.** 6.ed. San Ángel, México: Siglo XXI, 1979.

BARREIRO, J. **Educación popular y proceso de concientización.** Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, 1974.

BARRETO Júnior, Raimundo César. **Um convite a sonhar**: a influência de Richard Shaull na formação do pensamento de Rubem Alves, e sua relevância política. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora*, v. 22, nº 2, p. 107-122, jul./dez, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/28914>. Acesso em: 4 ago. 2020.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BARTHES, Roland. **O neutro**: anotações de aulas e seminários no Collège de France, 1977-1978. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BERGER, Peter Ludwig. **Perspectivas sociológicas: uma visão humanística**; Tradução: Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1972.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter Ludwig. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Peter L. Berger e Thomas Luckmann. 33ª edição; Petrópolis: Vozes, 2011.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. 2ªed.; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia, 1896. *In*: CASTRO, C. (Org.) **Antropologia cultural**, 2ªed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b, p. 25-39.

BOAS, Franz. Os métodos da etnologia, 1920. *In*: CASTRO, C. (Org.) **Antropologia cultural**, 2ªed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005c, p. 41-52.

BOAS, Franz. Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais, 1930. *In*: CASTRO, C. (Org.) **Antropologia cultural**, 2ªed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005d, p. 53-66.

BOAS, Franz. Raça e progresso, 1931. *In*: CASTRO, C. (Org.) **Antropologia cultural**, 2ªed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005e, p. 67-86.

BOAS, Franz. Os objetivos da pesquisa antropológica, 1932. In: CASTRO, C. (Org.) **Antropologia cultural**, 2ªed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005f, p. 87-109.

BÔAS, Gláucia Villas. **Amizade e memória**: Maria Isaura Pereira de Queiroz e Roger Bastide. Lua Nova, São Paulo, 91, p. 53-75, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/Q3Ft3nGMDLvjN7m8bJTMqJH/?lang=pt&format=pdf> . Acesso em: 24 mar. 2020.

BONINI, J. G. **Teatro Oficina em anos de repressão**: Entrevista com José Celso Martinez Corrêa. Revista Dapesquisa. Florianópolis, vol. 6; nº 8, p. 72-80, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.udesc.br/index.php/dapesquisa/article/view/13993>. Acesso em: 17 jun. 2021.

BRASILEIRO, Jeremias. **O ressoar dos tambores do Congado**- entre a tradição e a contemporaneidade: cotidiano, memórias, disputas (1955- 2011). Dissertação (Mestrado em História Social), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/16431/1/d.pdf>. Acesso em: dez. 2020.

BRUGALETTA, Federico. **Cristianismo y sociedad (1963-1973)**. Protestantismo de izquierda em la historia reciente de America Latina. Catedral Tomada: Revista de Crítica Literária Latinoamericana/ Journal of Latin American Literacy Criticism, vol. 6, nº 11, p. 236-263, 2018. Disponível em: file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Cristianismo_y_Sociedad_1963-1973_Protestantismo_d.pdf. Acesso em: 23 jun. 2021.

CANCLINI, Nestor Garcia. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. 2ªed. São Paulo: Edusp, 1998.

CARNEIRO, Édison. **Evolução dos estudos de Folclore no Brasil**. Dinâmica do Folclore. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, pp- 159-180, 1965.

CARNEIRO, Édison. **Folguedos tradicionais**. Rio de Janeiro: Fundação nacional de arte, 1982.

CARRANZA, Brenda. **Renovação carismática**: origens, mudanças, tendências. Aparecida: Santuário, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore brasileiro**. 3ªed, São Paulo: Livraria Martins, 1965.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **Reconhecimentos: Antropologia, Folclore e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2012.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; GONÇALVES, José Reginaldo. **As festas e os dias: Ritos e sociabilidades festivas**. Rio de Janeiro: Contra capa, 2009.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro; Cultura, festas e patrimônio. *In*: DUARTE, Luiz Fernando (Org.) **Horizontes das ciências sociais**. Antropologia. São Paulo: ANPOCS, 2010.

CENTRO POPULAR DE CULTURA DE BELO HORIZONTE. **O que é cultura popular**. *In*: FÁVERO, O. (Org.). *Cultura popular e educação popular: memória dos anos sessenta*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. p. 83-89.

CÉSAR, Waldo. **O que é popular no catolicismo popular**. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, p. 5-18, 1976.

CONCEIÇÃO, Flávio da. **Do teatro engajado ao teatro do oprimido: avanços na metodologia boaleana**. *Cadernos do JIPE CIT*. Salvador, ano 22, nº 40, p. 8-27, 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/35394-126957-1-SM.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2020.

CORDOVIL, Daniela. **Formação de antropólogos no Brasil ontem e hoje**. *PRACS: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais, UNIFAP*. Nº 1, dez 2008.

COSTA, Beatriz. *Jether, companheiro de muitas andanças, até hoje!* *In*: RAMALHO, José Ricardo. **Uma presença no tempo: a vida de Jether Ramalho**. São Leopoldo, Oikos, 2010, p. 109-113. Disponível em: <http://forumeja.org.br/sites/forumeja.org.br/files/companheiro-de-muitas-andan%C3%A7as.pdf> Acesso em: 20 mai. 2020.

CUNHA, Magali do Nascimento. **“O passado nunca está morto”**. Um tributo a Waldo César e sua contribuição ao movimento ecumênico brasileiro. *Estudos de Religião*, Ano XXI, nº 33, p. 136-158, jul./dez, 2007. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Dialnet-OPassadoNuncaEstaMorto-6342749%20\(6\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Dialnet-OPassadoNuncaEstaMorto-6342749%20(6).pdf) . Acesso em: 22 jun. 2020.

DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues**. Boletim do Museu Nacional/ Antropologia, Rio de Janeiro, nº 27, p. 1-12, mai., 1978.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6ªed., Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DA MATTA. **Globalização e identidade nacional**: Considerações a partir da Experiência Brasileira. *In*: MENDES, Cândido (Coord.) Pluralismo Cultural, Identidade e Globalização. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

DANTAS, Beatriz Góis. **A taieira de Sergipe**: pesquisa exaustiva sobre uma dança tradicional do nordeste. Vol. 7. Coleção Vozes no mundo moderno. Petrópolis: Vozes, 1972.

DANTAS, Beatriz Góis. **Dança de São Gonçalo**. Vol. 9. Cadernos de Folclore. Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, Fundação Nacional de Arte, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976.

DIAS, Agemir de Carvalho. **O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994)**. A serviço da Igreja e dos Movimentos Populares. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. Disponível em: https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/14054/Tese_doutorado_Agemir_Movimento%20ecum%C3%AAnico.pdf?sequence=1&isAllowed=y . Acesso em: 18 abr. 2020.

DIAS, Zwinglio Mota. **Memórias ecumênicas protestantes- os protestantes e a ditadura**: colaboração e resistência. Zwinglio Mota Dias (Org.) Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2014. Disponível em: https://kn.org.br/protestantes/downloads/PDF_Memorias%20Protestantes.pdf . Acesso em: 03 jul. 2020.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **A pós-graduação em ciências sociais**. *In*: MARTINS, C.B (Org.) Para onde vai a Pós-graduação em Ciências Sociais. Bauru: EDUSC, 2005, p. 169-182.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ELIADE, Mircea. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FAGUNDES, Maurício Cesar Vitoria; BRAGA, Maria Margarete S. de Carvalho. **Narrativas e diálogos acerca da pedagogia do oprimido**: Entrevista com Carlos Rodrigues Brandão. Revista E-Curriculum Programa de Pós-Graduação em Educação Currículo (PUC-SP), São Paulo, v. 16, nº 4, p. 937- 961, out/dez, 2018. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/39527-115375-3-PB%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/39527-115375-3-PB%20(3).pdf) . Acesso em: 16 ago. 2020.

FÁVERO, Osmar. **MEB- Movimento de educação de base- primeiros tempos: 1961- 1966**. Trabalho apresentado no V Encontro Luso- Brasileiro de História da Educação, realizado em Évora, Portugal, de 5 a 8 de abril de 2004.

FÁVERO, Maria de Lourdes de Albuquerque. **A universidade no Brasil: das origens à reforma universitária de 1968**. Revista Educar, Curitiba, nº 28 (p. 17-36), Editora UFPR, 2006.

FAVRET- SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. In: Revista Cadernos de Campo, São Paulo, PPGASUSP, v. 13, p. 155-161, jan./dez., 2005 [1990].

FERNANDES, Florestan. **Folclore e mudança social na cidade de São Paulo**. 2ª ed.; Petrópolis: Vozes, 1979.

FERNANDES, André Paixão; ALVARENGA, Marcia; SPIGOLON, Nima. **Entre árvores e sabiás, memórias de Paulo Freire- conversa com Carlos Rodrigues Brandão**. E-Mosaicos. Revista Multidisciplinar de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura do Instituto de Aplicação Fernando da Silveira (CAp-UERJ) v. 6- nº 13, dez. 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/e-mosaicos/article/view/31897/22842> . Acesso em: 12 jul. 2020.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubem César. **Praticantes e pesquisadores**: uma contraditória viagem ao interior. Comunicações ISER. Ano 3, nº 12, p. 33-39, dez., 1984. Disponível em: https://www.iser.org.br/wp-content/uploads/2020/10/comunicacoes-12_compressed.pdf . Acesso em: 25 jul. 2020.

FERREIRA, Daniela Maria. **Educação, militantismo católico e filosofia no Brasil**. Pro-Posições, Campinas, v. 20, n.2 (59), p. 113-127, mai./ago., 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 71 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da dos sonhos possíveis**. Ana Maria Araújo Freire (org.). São Paulo: Editora Unesp, 2001.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. 47ªed. São Paulo: Global, 2003.

FRY, Peter. **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1955.

GASPAR, Eneida Duarte. **Guia de religiões populares do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4ªedição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. 5ª.ed. Vol. 2, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 19ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

HORTA, Ana Paula Santos. **Do ritual ao global**: espetacularização das culturas e religiões populares. RELACult- Revista Latino Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, v. 3, nº 461, dez. 2017, p. 1-11. Disponível em: file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/DO_RITUAL_AO_GLOBAL_espetacularizacao_das_culturas.pdf. Acesso em: 6 jun. 2020.

IANNI, Octávio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1992.

IRSCHLINGER, Fausto Alencar; SILVA, Marcos Soares. **O pensamento de libertação latino-americano no discurso religioso cristão na segunda metade do século XX**. Plura, Revista de Estudos de Religião, v. 9, nº 2, jul./dez, 2018, p. 5-35. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/1522/1319> . Acesso em: 09 mai. 2020.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**: um estudo sobre a natureza humana. 2ªed. São Paulo: Cultrix, 2017.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KUPER, Adam. **Antropólogos e antropologia**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. 15ªreimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Os estudos de parentesco no Brasil**. BIB, Rio de Janeiro, nº 23, p. 3-17, 1º semestre, 1987. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-23/386-os-estudos-de-parentesco-no-brasil/file>. Acesso em: 28 fev. 2020.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura. **Um conceito antropológico**. 23ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**, Campinas: Editora da Unicamp. 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **De perto e de longe**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural dois**. 4ª edição, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LIMA, Reynuncio Napoleão de. **Teatro Oficina atento ao momento político**. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 24: 9-40, 2001. Disponível em: www.scielo.br/pdf/trans/v24n1/v24n1a01.pdf . Acesso em: 17 jun. 2021.

LOYER, Emmanuelle. **Lévi-Strauss**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2018.

MACEDO, Carmen Cinira. **Tempo de gênese**: o povo das comunidades eclesiais de base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MAGALHÃES, Antônio. **Expressões do sagrado**: reflexões sobre o fenômeno religioso/ Antônio Magalhães, Rodrigo Portella. – Aparecida: Santuário, 2008.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. (Pensadores (os); v.43) São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MALUF, Sônia Weider. **Além do templo e do texto**: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. Revista Antropologia em Primeira Mão/Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 124, p. 5-14, 2011. Disponível em: <https://apm.ufsc.br/files/2011/05/124.pdf> . Acesso em: 12 jul. 2020.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia**: uma introdução. 7ª edição. São Paulo: Atlas, 2010. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Antropologia Uma Introducao Marconi e Pr%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Antropologia%20Uma%20Introducao%20Marconi%20e%20Pr%20(1).pdf) . Acesso em: 26 jun. 2020.

MARTINELLO, André Souza. **Entrevista Carlos Rodrigues Brandão**. Ruris. vol. 4, nº 1, p. 195-247, mar. 2010. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/711/576>. Acesso em: 3 jul. 2020.

MARTINELLO, André Souza. **Carlos Rodrigues Brandão**: representações e construção bibliográfica. Revista Perspectivas Sociais. Pelotas, ano 1, nº 1, p. 47-62, março/2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/percsoc/article/view/2337/2187>. Acesso em: 2 jul. 2020.

MARTINELLO, André Souza. **Cotidiano em mudança**: o rural brasileiro a partir da obra de Carlos Rodrigues Brandão. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/40246> Acesso em: 5 jul. 2020.

MARX, Karl. **O Capital**. v.1, Tomo1. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003a.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva- Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003b, p. 183-314.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naif, 2005.

MAYO, Peter. **Gramsci, Freire e a educação de adultos**: possibilidades para uma ação transformadora. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MAYO, Peter. Intelectual/Intelectuais. *In*: STRECK; REDIN; ZITKOSKI (Org.). **Dicionário Paulo Freire**. 4ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 271-273.

MEB, (1962). Conclusões. **Encontro nacional de coordenadores** (1.º: 5 a 15 dez.: Recife).

MEB (1965). **Fundamentação do programa para 1965** – 1.ª parte: Estudos Sociais, 1.1 Cultura. Rio de Janeiro: MEB, mimeografado.

MELLATI, Julio Cezar. **A Antropologia no Brasil: um roteiro**. Série Antropologia, n° 38, p-1-64. Brasília, 1983. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie038empdf.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2020.

MELLO MORAES FILHO, Alexandre José. **Festas e tradições populares do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

MONASTA, Attilio. **Antonio Gramsci**, Recife: Massangana, 2010. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/MONASTA,%20Attilio.%20Antonio%20Gramsci.%20\(Cole%C3%A7%C3%A3o%20educadores\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/MONASTA,%20Attilio.%20Antonio%20Gramsci.%20(Cole%C3%A7%C3%A3o%20educadores).pdf) Acesso em: 21 jun. 2020.

MONTECHIARE, Renata. **Cultura e educação**. n° 13 (Série Cadernos FLACSO). Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <http://flacso.org.br/files/2018/12/Caderno-Flacso-N13-Cultura-e-Educac%CC%A7a%CC%83o-1.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2020.

MONTERO, Paula. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. In: O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995). Sociologia, vol. II. São Paulo, Sumaré/Anpocs; Brasília, DF, CAPES, 1999.

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

MORGAN, Henry Lewis. **A sociedade antiga: Ou investigações sobre as linhas de progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização**. 1877.

MOURÃO, Laís. **O camponês e a colonização missionária**. Petrópolis: Vozes, 1974.

NOVAES, Regina Reyes. **Igreja católica, reforma agrária e nova república**. Revista Religião e Sociedade. Editora Campus LTDA. Rio de Janeiro, 1985. (p. 54- 62.)

NOVAES, Regina Reyes. **De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo**. Rio de Janeiro: Graphic, 1997, 238p. Resenhada por STEIL, Carlos Alberto. Revista Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 5, n° 10, p. 289-296, maio, 1999. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/50/0471831999000100011>.

OLIVEIRA, Roberto, Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

OLIVEIRA, Roberto, Cardoso de. **O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?** Conferência realizada na Fundação Joaquim Nabuco — FUNDAJ de Recife, Pernambuco, 12 de nov., 1985. Disponível em: [Dialnet-OQueElIssoQueChamamosDeAntropologiaBrasileira-7389598.pdf](http://dialnet-oqueelissoquechamamosdeantropologiabrasileira-7389598.pdf). Acesso em: 20 nov. 2019.

OLIVEIRA, Roberto, Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever.** Revista de Antropologia, vol. 39, nº 1, p. 13-37, 1996. Disponível em: http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/MINI%20CURSO%20RAFAEL%20ESTRADA/TrabalhodoAntropologo.pdf. Acesso em: 20 nov. 2019.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional.** São Paulo: Brasiliense, 2003.

ORO, Ivo Pedro. **O fenômeno religioso: como entender.** São Paulo: Paulinas, 2013.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Tradução de: Walter O. Schlupp. – São Leopoldo: Sinodal/EST., Petrópolis: Vozes, 2007.

PANOFF, M. & PERRIN, M. **Dicionário de etnologia.** Lisboa: Edições 70, 1973.

PEIRANO, Mariza. **Os antropólogos e suas linhagens.** Série Antropológica. nº 102, Brasília, 1990.

PEIRANO, Mariza G. S. **A alteridade em contexto: a antropologia como ciência social no Brasil.** Série Antropológica. nº 255, 1999. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie255empdf.pdf>. Acesso em: 5 ago. 2020.

PEIRANO, Mariza G. S. **A antropologia como ciência social no Brasil.** Etnográfica, vol. IV (2), p. 219-232, 2000. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/842401/course/section/250056/peirano-antropologia%20como%20ciencia%20social%20no%20br.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2020.

PEIRANO, Mariza G. S. **A análise antropológica dos rituais.** In: PEIRANO, Mariza (Org.). O Dito e o Feito: Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 17-42.

PEIRANO, Mariza G. S. **Rituais de ontem e hoje.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

PEIRANO, Mariza G. S. **O dito e o feito**. Ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política UFRJ, 2002. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/livros/o_dito_e_o_feito.pdf. Acesso em 5 ago. 2020.

PEREIRA, Pedro. **Uma viagem retrospectiva à antropologia da religião**. Antropologia Experimental, Universidad de Jaén- Espanha, texto:19, nº 16, p. 263-284, 2016. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/2441-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10445-1-10-20161018%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/2441-Texto%20del%20art%C3%ADculo-10445-1-10-20161018%20(3).pdf). Acesso em: 2 jun. 2020.

PEREIRA, Bernadeth Maria. **Carlos Rodrigues Brandão**: formação, multilinguagens e pluriolhares de um educador. História Oral. v. 20, nº 1 p. 55-75, jan./jun., 2017.

PEIRANO, Marisa. G.S. **A antropologia como ciência social no Brasil**. Etnográfica, vol. 4, nº 2, 2000. p. 219-232.

PEREZ, Lea Freitas. **Antropologia das efervescências coletivas**. In: PASSOS, Mauro (Org.) A festa na vida: Significado e imagens. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 15-58.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Evolução política do Brasil**: e outros estudos. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Identidade nacional, religião, expressões culturais**: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola (Org). Brasil e EUA: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-83.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Identidade cultural, identidade nacional no Brasil**. Tempo social; Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 1 (1), p. 29-46, 1º semestre, 1989. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/83318/86344>. Acesso em: 11 ago. 2020.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. **Estrutura e função da sociedade primitiva**. Coleção 2, Petrópolis: Vozes, 1973.

RAMOS, Arthur. **Estudos de folk-lore**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1958.

REESINK, Mísia Lins. **Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro**. Revista Antropológicas, ano 17, v. 24 (2): 2013. (p. 161-187).

RODRIGUES, Elisa. **As ciências sociais da religião como ciências da interpretação**. In: Estudos de Religião, v. 28, p. 186-203, 2014.

RODRIGUES, Elisa. **Ciência da religião e ciências sociais: aproximações e distanciamentos**. PLURA, Revista de Estudos de Religião, v. 2, p. 65-79, 2011.

ROSA, Frederico Delgado. **Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humanidade**. Revista Cadernos de Campo, São Paulo, nº 19, p. 297-308, 2010.

ROSZAK, Theodore. **A contracultura**. São Paulo: Vozes, 1972.

RUBIM, Christina de Rezende. **A antropologia brasileira na era da pós-graduação**. XIX Encontro Nacional da ANPOCS, Caxambu, p. 1-23, 1995. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/19-encontro-anual-da-anpocs/gt-18/gt13-6/7630-christinarubim-antropologia/file>. Acesso em: 23 mar. 2020.

RUBIM, Christina de Rezende. **Antropólogos brasileiros e a antropologia no Brasil: A era da Pós-Graduação**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996. Disponível em: [file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Rubim_ChristinadeRezende_D%20\(12\).pdf](file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/Rubim_ChristinadeRezende_D%20(12).pdf). Acesso em: 25 mar. 2020.

RUBIM, Christina de Rezende. **Os programas de pós-graduação em antropologia social do Museu Nacional, Universidade de Brasília, Universidade de São Paulo e Universidade de Campinas**. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 3, nº 7, p. 97-128, nov. 1997a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/50104-71831997000300007>. Acesso em: 24 mar. 2020.

RUBIM, Christina de Rezende. **Um pedaço da nossa história: Historiografia da Antropologia Brasileira**. BIB, Rio de Janeiro, nº 44, semestre de 1997b, pp. 31-72. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-44/478-um-pedaco-de-nossa-historia-historiografia-da-antropologia-brasileira/file>. Acesso em 22 mar. 2020.

RUBIM, Christina de Rezende. **A constituição e o ser da antropologia**: problema e método. Estudos de Sociologia, v. 4, n. 7, p. 1- 28, 1999. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/107840>. Acesso em: 20 jul. 2020.

SANTOS, EUFRÁSIA, Cristina Menezes (Org.) **Colóquio festas e sociabilidades**, 1. 2006. Sergipe Anais Sergipe: Universidade Federal de Sergipe, 2008.

SAVIANI, Demerval. **História das ideias pedagógicas**. Campinas: Autores Associados, 2008.

SAHLINS, Marshall. **O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica**: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). MANA 3(1):41-73, 1997.

SANCHIS, Pierre. **A religião dos brasileiros**. Belo Horizonte. Revista Teoria e Sociedade, nº 4, 1999.

SANCHIS, Pierre. **Fiéis e cidadãos**: Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. Uerj, 2001a.

SANCHIS, Pierre. **Uma identidade católica?** Comunicações do ISER, v. 5, nº 22, p. 5-16
Fiéis e Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Uerj. 2001b.

SILVA, André Luiz da. **Devoções populares no Brasil**: Contextualizando algumas obras das Ciências Sociais. Revista Estudos da Religião. nº 3, 2003. pp 30-49. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_silva.pdf. Acesso em: 02 mai. 2020.

SILVA, Marcio Antonio Both da. **“Quero ser senhor do meu fucinho”**: a face agrária da Revolução Federalista nas matas do Rio Grande do Sul (1893-1895). História: Debates e Tendências. Passo Fundo, v.17, nº 2, p. 275-292, jul./dez, 2017. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/7493/4414>. Acesso em: 19 jun. 2021.

SOUZA NETO, A. DE; AMARAL, P. L. **Os imponderáveis da etnografia religiosa**: uma análise sobre o trabalho etnográfico no campo da religião. MNEME- Revista de Humanidades, v.12, nº 29, p. 492- 505, jan./jul., 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufn.br/mneme/article/view/975> . Acesso em: 2 ago. 2020.

STEIL, C.; HERRERA, S. R. **Catolicismo e ciências sociais no Brasil**: mudanças de foco e perspectiva num objetivo de estudo. Sociologias, Porto Alegre, ano 12, nº 23, p. 354-393, jan./abr., 2010. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/soc/a/dmfLhpHkxMhsdTbsmy3rp3b/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 mai. 2019.

STRECK, Danilo Romeu. “**O Intelectual como transgressor**”: Richard Shaull e o pensamento educacional latino-americano, v. 25, nº 2, p. 27-45, mai./ago., 2017. Disponível em: <file:///C:/Users/NOTEBOOK/Downloads/8861-66579-1-PB.pdf>. Acesso em: 2 out. 2020.

STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. **Dicionário Paulo Freire**-4ºed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEB’S no Brasil**: elementos explicativos. São Paulo: Paulinas, 1988.

TEIXEIRA, Faustino. **A (s) ciência (s) da religião no Brasil**: Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo**. Revista USP. São Paulo, nº 67, p. 14-23, set/nov., 2005.

TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da religião**: enfoques teóricos/ Faustino Teixeira (Org.) 2ºed. Petrópolis: Vozes, 2007.

TEIXEIRA, Faustino. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso**: a arte do possível/ Faustino Teixeira, Zwinglio Mota Dias. Aparecida: Santuário, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. **Catolicismo plural**: dinâmicas contemporâneas/ Faustino Teixeira, Renata Menezes (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Em que creio eu**/Faustino Teixeira, Carlos Rodrigues Brandão (Orgs.). São Paulo: Edições Terceira Via; Fonte Editorial, 2017.

TEIXEIRA, Wagner da Silva. **Educação em tempos de luta**: história dos movimentos de educação e cultura popular (1958-1964). Tese (Doutorado em História Social). Universidade Fluminense, Niterói, 2008.

TYLOR, E. B. The science of culture. In: TYLOR, E. B. **Primitive culture**: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom. New York:

Henry Holt and Company, 1889, vol. I, p. 1-25. Disponível em: http://staff.washington.edu/ellingsn/Tylor_Sci_Cult.pdf . Acesso em: 16 jul. 2020.

TRABAJO DE EQUIPE. **Conscientización y educación popular**. Cristianismo y Sociedad, 2ª entrega ano X, n.º. 29-30. Montevidéo, Uruguai, 1972.

VELHO, Otávio Guilherme. **A universidade e a antropologia no Brasil, hoje**. Encontros com a Civilização Brasileira, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 17, pp- 169-179, 1979.

WOLFART, Graziela; ROSA, Luis Carlos Dalla. **Entrevista com John O' Malley: O Concílio do impulso para a reconciliação**. São Leopoldo, nº 401, Ano XII, p. 7-9, nov., 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao401.pdf> . Acesso em: out. 2019.

WOLFART, Graziela; ROSA, Luis Carlos Dalla. **Entrevista João Libânio: Vaticano II- O termo que se faz divisor de águas chama-se hermenêutica**. São Leopoldo, nº 401, Ano XII, p. 10-14, nov. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao401.pdf> . Acesso em: out. 2019.

ZALUAR, Alba. **Sobre a lógica do catolicismo popular**. Dados 11: 173- 193,1973.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ZALUAR, Alba. **A máquina e a revolta**: as organizações populares e o significado da pobreza. 2ªed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

Arquivos digitais

Biblioteca virtual com as obras do professor Carlos Brandão

SITE: A Partilha da vida. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/>. Acesso em: 20 mai. 2020.

Programas no YOUTUBE:

ABUMANSSUR. ISER 50 Anos. Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=ZVvQxGVMsHg>. Acesso em: 14 ago. 2020.

EduCANAL. Entrevista: Carlos Rodrigues Brandão comenta sobre educação (Parte I). Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=xuUXPbsfymE>. Data de acesso: 20/06/2020.

ISER. Instituto de Estudos da Religião. Disponível em:
https://www.youtube.com/results?search_query=ISER50Anos. Acesso em: 29 mai. 2020.

Internet

BOLETIM CEI. Disponível em: <https://kn.org.br/protestantes/acervo/boletim-do-cei/20/>
Acesso em: 20 mai. 2020.

ENTIN, Carlos Eduardo. **A morte de Tancredo Neves em 21 de abril de 1985**. Matéria Jornal Estadão [Acervo Estadão], 21 abr. 2020. Disponível em:
<http://m.acervo.estadao.com.br/noticias/acervo,70003277827,0.htm>. Acesso em: 7 jul. 2021.

GEERTZ. Freedom of Press in Latin American Observatory. Disponível em:
<https://www.infoamerica.org/teoria/geertz1.htm> . Acesso em: 8 out. 2020.

GERMAN, Rubens. Coisas do Rio. Matéria escrita por Thiago Gomide. Jornal O DIA. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/colunas/coisas-do-rio/2020/09/5990236-conhecer-gerchman-muda-a-vida.html> . Acesso em: 10 out. 2020.

ITAU CULTURAL. Enciclopédia. Armando Freitas Filho. Disponível em:
<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa21600/armando-freitas-filho> . Acesso em: 11 jul. 2020.

MOVIMENTO. **Jornal Movimento**. Disponível em:
<http://www.ijsn.es.gov.br/biblioteca/colecao-especial/4957-jornal-movimento> . Acesso em: 24 out. 2020.

SUZANO/SÃO PAULO/BRASIL, 2020; Cidades IBGE, 2020. **Site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Disponível em:
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/suzano/historico> . Acesso em: 12 abr. 2020.

APÊNDICE

A rara Rosa dos Ventos

O sítio Rosa dos Ventos é localizado no Vale da Pedra Branca, no distrito rural de Pocinhos do Rio Verde, pertencente ao município mineiro de Caldas (MG), região repleta de montanhas e cachoeiras. O espaço foi idealizado por Brandão e construído por homens da região, que contaram, como matéria-prima, com as pedras tão amplamente encontradas naquela localidade.

De pedras foram feitos os alicerces da casa central, da capela e de algumas das casas. A capela contou com janelas presentadas por Rubem Alves, que foi seu vizinho. Rubem Alves chegou, aliás, a morar no sítio de Brandão por um período.

O terreno montanhoso onde fica a propriedade abriga uma casa grande principal e outras casas de menor tamanho espalhadas entre as árvores e conectadas por caminhos de terra. Quando todas as acomodações estão ocupadas, o sítio chega a comportar quarenta e cinco pessoas de uma só vez, organizadas em diferentes tipos de quartos, seja de casal, individual ou coletivos.

A “rara Rosa” foi cantada e musicada por violeiros, que a tomam como ponto de encontro, do mesmo modo que outros artistas, artesãos, intelectuais, educadores, camponeses das roças vizinhas, o pessoal envolvido com os movimentos sociais e com agroecologia, viajantes, estrangeiros, terapeutas, indígenas, entre outros. Trata-se de um espaço voltado a experiências de múltiplas naturezas comunitárias. As pessoas que frequentam assiduamente a Rosa dos Ventos tornaram-se amigas e juntas comemoram o carnaval, a semana santa, as férias de julho, a semana do saco cheio¹⁷⁹, em outubro, e os *réveillons*.

Quando conheci a Rosa dos Ventos, há quase dez anos, meu primeiro impacto foi perceber a quantidade de livros dispostos pelos mais variados locais do sítio. Havia não só uma biblioteca admirável, repleta de obras raras e fundamentais para a área das ciências humanas, mas havia, igualmente, livros espalhados pelos lugares mais inusitados, como a cozinha e os banheiros.

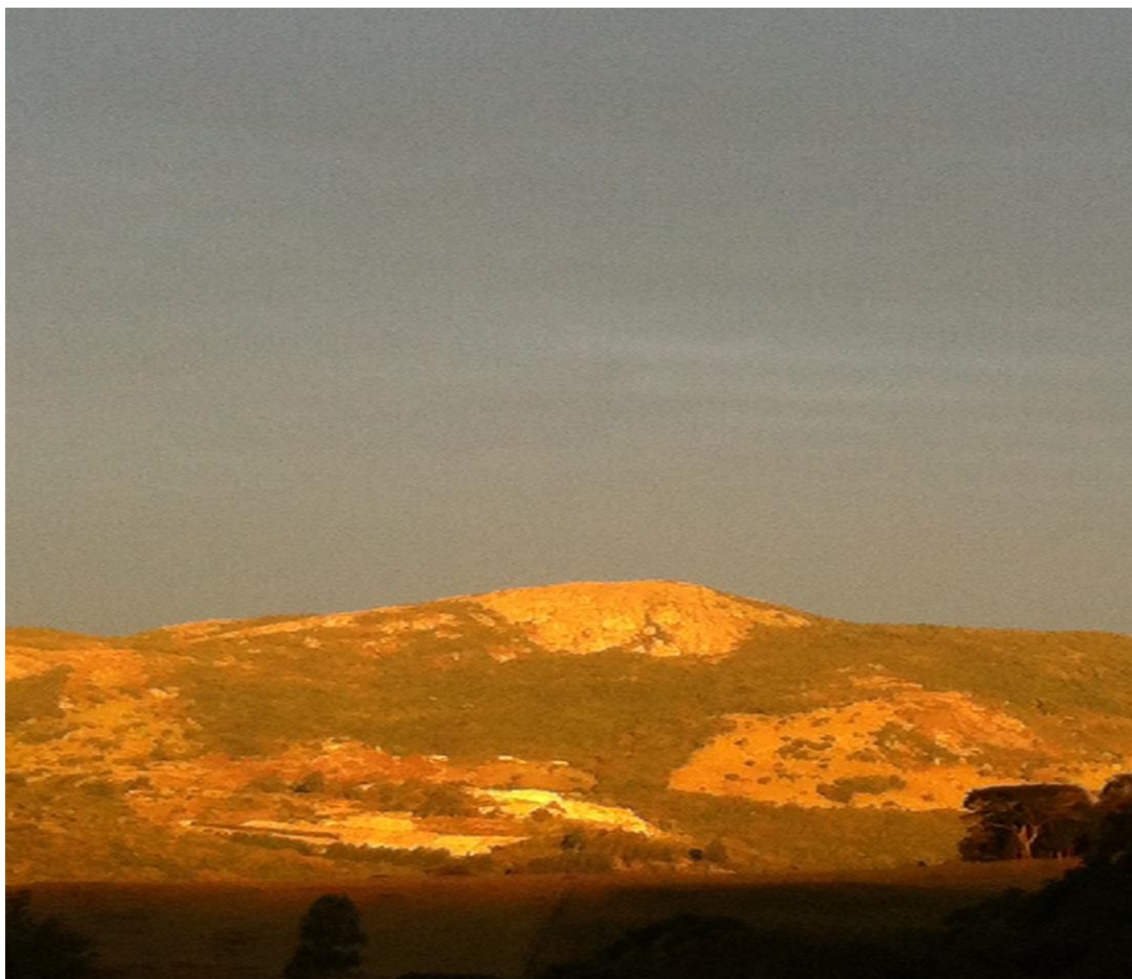
Brandão tem verdadeira paixão pelos livros e compartilha sua vasta biblioteca com todos que ali frequentam. É fácil encontrar um refúgio sossegado no sítio para a prática da leitura. Uma pessoa pode abrigar-se na biblioteca, nas redes das varandas, em cantinhos de

¹⁷⁹ Designação do recesso escolar usual nas escolas da região no mês de outubro.

leitura dispostos pelo sítio ou à sombra de uma árvore. Não raro, as pessoas levam algum exemplar emprestado para devolver quando julgarem conveniente, pois, para Brandão, o importante é que os livros circulem, que ganhem vida, e a vida útil do livro é sem dúvida servir para que alguém o leia. Segundo revela Brandão, leitor inveterado, ao passo que ele doa e empresta os livros por tempo indeterminado, ganha outros tantos, quase na mesma proporção, como numa efetivação da lei da dádiva maussiana. Brandão defende que esse ato deve ser livre de apegos, pois se trata de um movimento natural, despojado, mas com a esperança da renovação constante, do movimento ininterrupto, do eterno esvaziar e encher, quase como uma concepção zen-budista. Essa postura com relação aos livros ilustra seu ímpeto solidário. Para além do discurso, Brandão é certamente um indivíduo comprometido com a prática, o que explica o fato de muitas vezes seus livros autorais serem vendidos sempre a preço denominado por ele como solidário, ou seja, o sujeito paga o que ele pode, tal como fazem os *hare khrisnas*.

A seguir, são apresentadas fotografias que complementam a descrição da “rara” Rosa dos Ventos.

Foto 36 - Pedra Branca, Pocinhos do Rio Verde (MG)



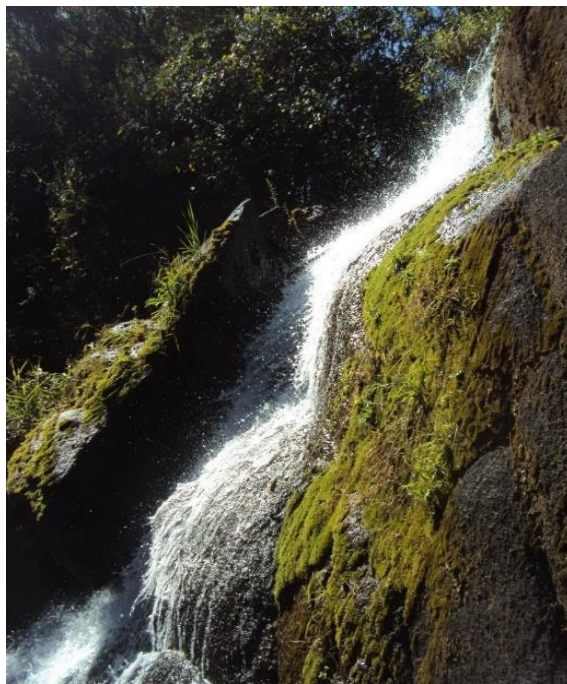
Fonte: AMARO, F.R, Pocinhos do Rio Verde, Caldas (MG), 2016.

Foto 37 - Vale da Pedra Branca



Fonte: AMARO, F.R, Pocinhos do Rio Verde, Caldas (MG), 2016.

Foto 38 - Cachoeira dos Duendes



Fonte: AMARO, F.R, Pocinhos do Rio Verde, 2015.

Foto 39 - Casa principal



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2011.

Foto 40 - Casa Azul



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2011.

Foto 41- Uma das casas, feita de pedras



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2016.

Foto 42 - Aulas, cursos, encontros e palestras



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2011.

Foto 43 - Convívio



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2011.

Foto 44- Espetáculo na Casa Azul



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2011.

Foto 45- Apresentações com viola caipira



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2013.

Figura 11 - Fogueira de ano novo



Fonte: AMARO, F.R, Rosa dos Ventos, 2020.