

AS CIÊNCIAS SOCIAIS E A ADMINISTRAÇÃO DA RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA

Roberto Motta¹

Introdução

Assiste-se no Brasil, durante as quatro últimas décadas do século XX, à aceleração da *descatolicização* e ao crescimento de religiões como as afro-brasileiras e as pentecostais e neopentecostais. Esta comunicação volta-se especialmente para a administração dessa pluralidade pela ciência social. Antropólogos e sociólogos muitas vezes se apresentam como administradores da História, não se limitando ao estudo positivo, neutro e desinteressado de instituições, movimentos, tendências e mutações. Sociólogos e antropólogos constituiriam, de acordo com o projeto de Augusto Comte, o sacerdócio da *religião da humanidade*². Mas, enquanto esta – que afinal é religião só em sentido figurado – não atinge seu apogeu, caberia à ciência social exercer a gestão do sagrado...

¹ Antropólogo, Professor da UFPE.

² O tema dos “interesses religiosos dos sociólogos da religião” foi tratado, de maneira espirituosa, por PIERUCCI (1997). Ele assinala que “Anda muito na moda, agora, fazer sociologia da religião para elogiar a religião, mostrar os benefícios que ela faz às pessoas, sobretudo se das camadas despossuídas, à sociedade como um todo, à própria democracia. Hoje não é raro, muito pelo contrário, é cada vez mais freqüente ouvir de ‘sociólogos da religião’ (sem fé ou sem cerimônia?) que a religião confere *empowerment* às pessoas porque fortalece o associativismo voluntário, que a religião aumenta a auto-estima dos indivíduos das camadas mais desprotegidas porque os motiva a abandonar compromissos indesejáveis, como o alcoolismo, o homossexualismo, a dependência de drogas, etc. (só falta falar que a religião liberta os pobres da preguiça), que a participação religiosa incrementa a participação civil, enfim, que a religião produz subjetividades ativas” (PIERUCCI, 1997, p. 256). Por outro lado, sem dúvida que é na qualidade de representante de uma religião mais elevada, isto é, da *religião da humanidade* (em versão pós-moderna), que o mesmo autor se apressa em acrescentar: “Andam [os sociólogos da religião] esquecendo de dizer aos nossos estudantes e leitores que toda religião é uma forma histórica de dominação; que toda religião ética é, basicamente, repressão de nossas melhores energias vitais; e que a sociologia da religião só é possível porque tem na crítica moderna da religião sua condição pós-tradicional de possibilidade enquanto ciência” (Idem, p. 257).

Avaliam-se as religiões através de sua maior ou menor aproximação com a *modernidade*. Alguns autores consideram os pentecostais e neopentecostais como os atuais representantes da racionalidade ascética³, atribuída por Weber ao Calvinismo e às seitas batistas, destacando portanto seu papel progressista na sociedade brasileira⁴. No que se refere aos afro-brasileiros, outros autores, não obstante a aparente incompatibilidade entre um processo acelerado de desenvolvimento econômico social e o crescimento, igualmente acelerado, de formas de religião que, pelos motivos que já veremos, pareceriam situar-se nas antípodas da modernização, conseguem encontrar uma *afinidade* profunda – uma *Wahlverwandschaft* como se expressaria Weber – entre uma modernidade que recusa as noções de pecado e culpa e a rejeição de todo puritanismo que caracteriza praticamente todas as variedades de religião afro-brasileira. E aqui se verifica o surgimento de um novo sincretismo, que opera justamente através do domínio exercido sobre a teologia afro-brasileira pelos antropólogos e pelos sociólogos⁵, os quais, muitas vezes reivindicando a herança intelectual de Roger Bastide, elaboraram, para o *candomblé*⁶ e cultos assemelhados,

³ Não esqueçamos que o weberianismo, sobretudo na versão mais diretamente associada com a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, constitui um dos núcleos dogmáticos fundamentais da « igreja » sociológica no Brasil. A associação entre ética protestante e modernização e/ou modernidade torna-se artigo de fé. Esse weberianismo tem sido poderosamente reforçado, na bibliografia sobre o protestantismo na América Latina, por opiniões do gênero da expressa por Peter Berger no prefácio do livro de MARTIN (1990). Diz Berger que « De acordo com as intuições de Weber e Halévy, pode-se esperar que a nova internacional protestante produzirá resultados semelhantes aos da primeira – isto é, o surgimento de uma burguesia sólida, com virtudes que levem ao desenvolvimento de um capitalismo democrático. Nem é preciso salientar que se trataria de um acontecimento de monumental importância na América Latina e no resto do Terceiro Mundo » (BERGER, 1990, p.ix).

⁴ O livro de MACHADO (1996, p.189-190), parece-me representante típico desta tendência. Nas conclusões do trabalho lê-se que « O surgimento de comunidades carismáticas católicas e a surpreendente expansão dos grupos pentecostais no Brasil nos últimos trinta anos [...] representam a retomada de uma forma de religiosidade que (apesar de mística e emocional) traz consigo uma ética capaz de articular as esferas públicas e privadas e orientar as ações diárias dos fiéis. Longe de se restringir à sociedade brasileira, o fenômeno está presente em graus diferentes em várias sociedades modernamente industrializadas. [...] No caso dos evangélicos (sobretudo dos pentecostais que se expandem pelo Terceiro Mundo), diferentes autores, como os brasileiros Procópio Camargo e e Cecília Mariz apontam no sentido de conseqüências racionalizadoras (e portanto modernizantes), apesar das "intenções" nostálgicas desses grupos ».

⁵ A influência dos intelectuais sobre as religiões afro-brasileiras tem sido, desde a década de 70, tema de muitos de meus artigos, dentre os quais destaco MOTTA (1976; 1988; 1989; 1991; 1994a; 1994c; 1996a; 1996b; 1988 a; e 1998b).

⁶ O termo *candomblé*, neste trabalho, é muitas vezes usado em sentido amplo, designando o conjunto das religiões afro-brasileiras.

toda uma teologia altamente racionalizada, à qual ainda haveremos de retornar.

Modernização e Dependência (até aqui)

Há coisa de vinte anos, ou pouco mais, era considerado politicamente incorreto, nas universidades brasileiras, fazer qualquer referência a conceitos como modernidade, modernização, ou a qualquer outro derivado de moderno⁷. O grande projeto nacional tinha de ser o do rompimento com todo vínculo de "dependência estrutural", os grilhões que entravavam o desenvolvimento do Brasil, submetendo-o, na qualidade de "país periférico", ao controle das nações do centro do sistema econômico, social e político, que resultara da expansão do capitalismo. Pois, como assinalava com toda ênfase Gunder Frank (1969), seguido no Brasil, no essencial de suas idéias, por Fernando Henrique Cardoso (Cardoso; Faletto, 1970; Cardoso, 1971) e Oliveira (1972), cujos trabalhos representaram, nas décadas de 1970 e de 1980, a norma do pensamento politicamente correto em praticamente todos os departamentos de ciências sociais de nosso País, o subdesenvolvimento, o aparente arcaísmo do Terceiro Mundo, não era a continuação de um *status quo*, não implicava a persistência de uma hipotética sociedade tradicional, mas constituía o resultado da exploração colonial, significando na realidade o inverso, isto é, a condição indispensável da acumulação do capital, logo do "desenvolvimento", dos países « centrais » imperialistas.

Falar de modernização não seria mais que uma tentativa de maquilar um sistema intrinsecamente perverso, que só poderia ser transformado, se pelo menos se quisesse chegar até as últimas consequências desse modo de pensar, através de autêntica revolução. A sociologia histórica de Max Weber – compreendida sobretudo por intermédio da interpretação proposta por Talcott Parsons e seus discípulos [ver, entre outros, Parsons (1938; 1966; e 1971), Hagen (1962) e

⁷ O termo "modernização" já era empregado, de modo bastante pejorativo, em PINTO (1967).

McClelland (1961)] era vista como particularmente falsa e prejudicial, principalmente porque parecia admitir a possibilidade de uma mudança que começaria pelas mentalidades, os valores, as atitudes, sem reconhecer o caráter econômico e político das contradições fundamentais.

Foi assim que houve um tempo, nas universidades brasileiras, no qual ser considerado adepto do paradigma dito "weberiano", ou "modernizador", acarretava marginalização e estigma assegurados. E, embora minha experiência em universidades européias, durante o mesmo período, seja afinal bem limitada, tenho a impressão que fenômenos semelhantes também ocorriam daquele lado do Oceano. Seja como for, para mim, pesquisador brasileiro e provinciano, interessado em questões de mudança e desenvolvimento, foi motivo de surpresa descobrir, na Europa, de fato sobretudo na França, de princípios da década de 1990, a moda dos estudos e dos ensaios sobre a chamada *modernidade*.

Nem de longe me proponho a traçar aqui a história desse movimento, que sem a menor dúvida recebeu grande impulso por parte de Jürgen Habermas, com seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*, cuja tradução francesa data de 1988 e o original alemão de três anos antes. O que mais me impressionou, nessa renovada importância atribuída à modernidade, foi a aliança que nela acreditei perceber entre uma sociologia histórica de inspiração weberiana e um certo marxismo, evidentemente anterior à queda do muro de Berlim e à dissolução do socialismo real, mas que já parecia pressentir esses acontecimentos.

Era como se a modernidade representasse uma segunda linha de defesa do progressismo e do historicismo, ameaçados não apenas pelos novos rumos políticos da Europa oriental, mas também pela ascensão das teorias da pós-modernidade, as quais indicariam o esgotamento do projeto histórico que se inscreve na continuação do Iluminismo e da Revolução (Lyotard, 1979).

A Nebulosa da Modernidade

Não vou ocupar-me, nesta comunicação, com a definição ou as definições de modernidade, o que já constituiu o tema de muitas mesas-redondas, reuniões e encontros científicos e para-científicos. Deve-se caracterizá-la (como há poucas linhas, em aparente contradição com o que agora estou dizendo, comecei a fazer) pela adesão ao projeto do Iluminismo, este concebido como o progresso guiado pela razão, isto é, nos termos de Alain Pessin, como aquele "*otimismo progressista, que veria no passar do tempo a promessa segura de um futuro melhor*"? (Pessin, 1992, p.261) Ou, mais do que simplesmente da razão, será antes que a modernidade depende, como queria Max Weber na arquifamosa introdução aos seus *Ensaio Reunidos sobre a Sociologia da Religião*, da racionalidade, que representa uma certa maneira de usar a razão? E essa racionalidade, que só se desenvolveria no Ocidente, essa racionalidade que nos conduz ao âmago do sistema weberiano, será que finalmente seria diferente da *abstração*, que Marx, desde as primeiras páginas de *O Capital*, considera como a quintessência do capitalismo, tanto no plano do "mundo real" do "trabalho homogêneo", como no plano "fantasmagórico" das "religiões do homem abstrato"?

E a partir do momento em que, mesmo que só de passagem, levanta-se o problema das relações entre religião e modernidade, pode-se também perguntar se esta não estaria indissolivelmente ligada ao que, com facilidade talvez excessiva, denomina-se *ética protestante*. Ou então, principalmente se se considera o seu parentesco com o Iluminismo, não será que a modernidade se encontra antes associada ao deísmo, à secularização, ao laicismo, ao agnosticismo ou ao ateísmo?

É essa complexidade que me leva a falar, adotando o termo empregado, noutro contexto, por Champion (1991), da *nebulosa* da modernidade. Talvez seja melhor concluir, seguindo ainda a sugestão metodológica de Alain Pessin, que a modernidade só imperfeitamente se deixa exprimir por cada uma de suas versões. Estaríamos aí diante de «*uma estrutura do espírito coletivo, que não se exprime em nenhum lugar,*

mas que possibilita as formulações individuais e as articula »
(Pessin, 1992, p.212)

O Paradoxo Afro-Brasileiro

Mas esta comunicação não tem objetivos propriamente teóricos. O que aqui se deseja não é mais que destacar certas especificidades brasileiras, entre as quais o paradoxo do crescimento simultâneo da modernidade econômica e de certas formas de religião, nas quais muitos, e não sem razão, querem descobrir exatamente o contrário das "religiões do homem abstrato" e da chamada "ética protestante", com seu horror por tudo que é mágico, concreto, imediato e, por conseguinte, contrário à lógica da racionalidade.

Refiro-me agora ao crescimento acelerado das religiões afro-brasileiras, *candomblé*, *umbanda*, etc, e isto, ao contrário do que teria desejado certo simplismo evolucionista, não nas regiões mais atrasadas do País, mas, muito pelo contrário, nas grandes cidades industriais, São Paulo, Rio de Janeiro, e até mesmo, no extremo sul do País largamente povoado de descendentes de alemães e italianos, Porto Alegre (Prandi, 1991; Oro, 1994). De fato, um primeiro paradoxo ligado a essas religiões encontra-se em sua "desetnização". Na origem associados a tribos africanas, *nações* afro-brasileiras, ou, pelo menos a certos nichos sociais ou étnicos de cidades como Salvador, Recife, São Luís, Porto Alegre ou Belém, esses cultos recrutam atualmente seus adeptos por toda a sociedade brasileira, sem nenhuma preocupação de exclusivismo ou de exclusão. Mas nem por isso deixam de conservar as tradições africanas, as quais, ainda que sujeitas a todo um trabalho de reinterpretação e de codificação por parte de sábios e teólogos, concebem-se como garantia da qualidade dos ritos e das crenças oferecidos a pessoas de todas as cores e origens étnicas⁸.

Ora, nas religiões afro-brasileiras os fiéis estabelecem relações personalizadas de dependência com as divindades, às

⁸ Sobre o processo de "desetnização" da religião afro-brasileira, oferecida ao "mercado" anônimo dos bens e serviços mágico-religiosos, veja-se MOTTA (1994b).

quais oferecem sacrifícios sob a forma de animais degolados em altares de pedra. Fazem-lhes também o dom simbólico de seus próprios corpos, para que os deuses os habitem e através deles se manifestem, sobretudo pela dança e pelo transe, no qual a personalidade do deus se apodera do homem. Nada mais afastado dessa religião do que preocupações ascéticas e éticas, no sentido que tais termos possuem na obra de Max Weber.

Os fiéis não dão importância a princípios abstratos nem a concepções abstratas do bem e do mal. São categorias que, por assim dizer, negociam-se de acordo com as circunstâncias. Tampouco existe uma ética social nessa forma de religião, caracterizada por atitude essencialmente "naturalista", não-ascética e conformista com relação ao *status quo*. Toda a realidade é a que se acha no mundo das aparências, aceito tal qual se oferece à experiência quotidiana dos fiéis. Por que mudá-lo, se quanto mais ele muda, mais fica como era, com seus ricos e seus pobres, seus patrões e seus dependentes, seus poderosos e seus oprimidos?

Verdadeiramente estamos aqui nas antípodas das religiões da abstração e da racionalização, tais como as concebem Marx, Weber e seus epígonos. Apesar disso tudo, o *candomblé* não deixa, em mais um paradoxo, de demonstrar certa afinidade com alguns aspectos da modernidade. Por pouco que esta seja compreendida como a crença no progresso apoiado unicamente nas forças da razão, por sua vez concebida como reflexo da bondade natural do ser humano, a modernidade rejeitará toda noção de pecado, "original" ou "atual", de culpa e expiação.

É este sem dúvida um dos mais fortes, se não o mais forte dos obstáculos a um acordo durável entre a modernidade e o catolicismo. Ora, baseada, como já se assinalou, sobre a noção de uma reciprocidade entre os deuses e os homens, que permutam certo número de bens e de serviços, a religião afro-brasileira também não se preocupa com uma concepção de pecado que encontraria seu ponto de partida em alguma falha original da natureza humana.

Os atos supremos do *candomblé* e do *xangô* (este entendido como equivalente do primeiro na área de Pernambuco), o sacrifício sangrento de animais e o transe, são

abertamente, brutalmente orgiásticos, ainda que nunca assumam caráter propriamente sexual. É a expansão, jamais o controle ascético ou a repressão, das paixões fundamentais do ser humano. E trata-se de uma religião essencialmente permissiva, que considera o comportamento moral do homem, incluindo o comportamento sexual em toda a sua variedade, como perfeitamente indiferente aos deuses, quando não diretamente influenciado por suas preferências.

O *candomblé* também agrada aos defensores de certa modernidade por seu aspecto de religião popular, praticada, pelo menos na origem, pelos escravos ou seus descendentes. Os negros são assimilados a uma classe oprimida, a qual, no plano simbólico, teria resistido ao opressor precisamente pela preservação de sua religião, encarada como uma pré-consciência de classe, situada no extremo oposto do catolicismo das elites e à qual não faltariam potencialidades revolucionárias. Uma vez adotado esse ponto de vista, quis-se recusar todo sincretismo entre os deuses da África e os santos da Igreja, pois tal mistura fatalmente significaria uma modalidade latente de controle social. A autenticidade africana, que se pretende a todo custo conservar ou recuperar, representaria, por conseguinte, uma forma de correção política e de pureza ideológica.

A Santa Aliança

Daí a sábia e santa aliança que se estabeleceu, no Brasil, entre a religião afro-brasileira e os sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos, que definem e representam os valores da modernidade. Porque, tudo bem pensado, o que é a ciência social, segundo o projeto de Comte, retomado ao menos implicitamente pelos Durkheim, Radcliffe-Brown, Geertz, etc, etc, senão uma forma aperfeiçoada de religião, a *religião da humanidade*, ou, pelo menos, o que é a religião senão uma forma atrasada de ciência social? Desse modo, os pesquisadores deram ao *candomblé*, o qual de certo sempre foi religião em si, com seus ritos e seus mitos, um sistema teológico bem estruturado, que lhe permitiu transformar-se em religião para si, que cada vez mais se

"eclesifica"⁹, com seus dogmas definidos, seu ritual padronizado, seu sacerdócio, possuindo clara consciência de sua especificidade e de sua independência com relação às outras religiões, com as quais se encontra atualmente em competição pelo recrutamento de novos adeptos (Motta, 1994b).

Destacarei, neste contexto, os nomes de alguns autores. Em primeiro lugar o de Arthur Ramos, que foi um dos introdutores, no Brasil, das idéias de Freud e de Jung. Ramos desenvolve, sob influência da psicanálise, o conceito de um *inconsciente coletivo* do negro brasileiro [minha referência principal é Ramos (1940)], dotado, esse inconsciente, de sua *memória racial*, cujos vazios, isto é, aqueles elementos que teriam ficado « *sepultados no inconsciente coletivo* » (Ramos, 1940, p.304) por « *pertencer às fases primitivas da seriação mítica* » (*Idem*), ele não hesitava em preencher utilizando-se de fontes puramente africanas.

Mas é ao par formado por Carneiro (1936; 1937; 1948; 1959) e Landes (1967) que sobretudo se deve (antes de Bastide), o esforço de normatização e de canonização da memória afro-brasileira. Foram de fato eles que elevaram o *rito nagô* – sobretudo o de dois ou três terreiros da Bahia, nos quais Edison, Ruth e amigos eram particularmente bem recebidos – à condição do único rito autêntico da religião afro-brasileira, tudo mais ficando reduzido à categoria de « *degeneração* », a ser suprimida, se necessário, pela polícia.

Ora, as idéias de Carneiro tiveram um ilustríssimo destino. Atravessaram o Oceano e foram influenciar as teorias de um dos africanistas franceses mais influentes de todos os tempos. Refiro-me – como já se adivinha – a Roger Bastide. Muitas passagens da obra do francês encontram-se em dependência – inclusive dependência literária – de passagens muito anteriores do brasileiro e da norte-americana. Peço entretanto aos orixás que me livrem da tentação de querer seguir todas as sutilezas da teoria da memória no lado europeu do Atlântico. Limito-me portanto a observar que influências de Bergson, Durkheim e Husserl convergem sobre Halbwachs, o qual parece ter exercido sobre Bastide um impacto determinante.

⁹ A respeito da *eclesificação do candomblé* ver especialmente MOTTA (1988; 1998a).

Ora, para Halbwachs, seguindo Durkheim muito de perto, se a sociedade se manifesta na consciência coletiva, então a sociedade é a consciência coletiva. Ora, a consciência que dura é a memória. Logo a sociedade não é nada mais do que memória coletiva. E este é o principal ponto de partida teórico da obra de Bastide. Para ele – é uma tese que exprime repetidamente tanto em *O Candomblé da Bahia* (Bastide, 1961) quanto em *As Religiões Africanas no Brasil* (Bastide, 1971) – o *candomblé*, que corresponde, no Brasil, à sociedade e à civilização africana, nada mais representa que o resultado da memória coletiva trazida de África.

Não trataremos aqui de todas as implicações e conseqüências desta por assim dizer *tomada de posse* das religiões afro-brasileiras pelos antropólogos e sociólogos, processo que aliás ainda não está concluído. Só muito de passagem mencionamos agora a antropto-teologia do *ase* (ou *axê*) elaborada por Juana Elbein dos Santos em seu livro *Os Nagô e a Morte : Pade, Asese e o Culto Egun na Bahia*, o qual, desde que publicado em primeira edição (Santos, 1976), ainda não parou de influenciar tanto a doutrina como a prática da religião, bem como as teorias dos pesquisadores. Para Juana Elbein, o *ase* significa a concepção especificamente africana –ou mais diretamente nagô – « *desse poder que permite que a existência seja, isto é, que a existência advenha [e que] se realiza, é mantido, realimentado permanentemente no terreiro* » (Santos, 1976, p.11).

Juana Elbein dos Santos não inventou o conceito de *ase*. Bastide, que a seu propósito louva-se em Bernard Maupoil, fala dele em *O Candomblé da Bahia*. Mas na obra de Juana Elbein, essa noção, sob a influência de certo estruturalismo, assume caráter marcadamente original. Assim é que :

O ase é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do « mato » ou do espaço « urbano ». O ase é contido nas substâncias especiais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou

complexos, que compõem o mundo. Os elementos portadores de ase podem ser agrupados em três categorias: 1. « sangue » « vermelho » ; 2. « sangue » « branco »; 3. « sangue » « preto » (Santos, 1976, p.41).

Os sábios, aliás, não deixaram de tomar conhecimento do papel que desempenhavam nessa verdadeira criação de uma nova religião. Roger Bastide, por exemplo, em pequeno texto publicado há mais de 45 anos, antes até da edição de seus livros mais importantes sobre as religiões africanas no Brasil, exprimia-se do seguinte modo:

Lembro-me que Anísio Teixeira, com a inteligência tão lúcida que o caracteriza, culpou-nos – Ramos, Herskovits, Pierson, Carneiro e a mim mesmo – por termos consolidado o candomblé, impedindo ou retardando a assimilação do negro do Nordeste à cultura ocidental. E ele tinha razão. Os pais-de-santo utilizam nossos trabalhos para compreender a África... (Bastide, 1953, p. 521; apud Azevedo, 1955, p.32).

Não seguimos aqui os meandros e as reentrâncias desse processo, através do qual os sábios chegaram ao ponto de inventar toda uma nova África, para uso do *candomblé* (Motta, 1994c). Também não examinamos com todos os detalhes o papel desempenhado pelos encontros científicos, na elaboração das crenças afro-brasileiras, e em sua transmissão a pais e filhos-de-santo, que, nessas e noutras ocasiões, convivem com os cientistas em toda igualdade e fraternidade. O primeiro *Congresso Afro-Brasileiro* reuniu-se no Recife em 1934, convocado por Gilberto Freyre, que acabava de publicar *Casa Grande & Senzala* (Freyre, 1933). Três anos depois, Edison

Carneiro, em Salvador, organizava o seu próprio *Congresso Afro-Brasileiro*, o segundo do nome nessa autêntica dinastia de congressos. Muitos outros, às vezes com grande reforço internacional de verbas e de sábios, foram realizados nos últimos vinte anos, entre os quais avultam o *III Congresso Afro-Brasileiro*, realizado no Recife em 1982¹⁰, por iniciativa da Fundação Joaquim Nabuco; o grande *Congresso Internacional sobre a Escravidão*, organizado pela Universidade de São Paulo, em 1988; o *IV Congresso Afro-Brasileiro*, que teve lugar no Recife também por iniciativa da Fundação Joaquim Nabuco, assim como, em Salvador, o *V Congresso Afro-Brasileiro*, realizado em agosto de 1997.

Administração e Dominação

A modernidade, finalmente, em que consiste? Ela se apresenta em diversas versões, cujo acordo mútuo não é à primeira vista tão evidente. O exemplo brasileiro parece permitir-nos a conclusão de que também pode apresentar-se como projeto: projeto que beneficia os que se apresentam como seus gerentes e orientadores... Seria excessivo querer aqui identificar todos esses beneficiários, os quais muitas vezes só o que parecem ganhar é uma forma de poder bastante vaga, o poder sobre as palavras e as teorias, esse poder sobre os símbolos que é talvez a forma mais perfeita de dominação. Quanto não ganhou Simone de Beauvoir a partir do momento em que, como se lê em suas memórias, apresentou-se como gerente da História? Mas fiquemos nos sábios brasileiros, que se apossam do *candomblé* e reivindicam o direito de definir a ortodoxia, a orto-história, a orto-sociedade. O que nos reconduz finalmente a uma antropologia da antropologia e aos mitos que cercam o nascimento e a história de nossa profissão.

Gosto muito de citar a frase de Nicolaus Sombart, segundo a qual o cientista social "é o buraco da agulha por onde passa a linha da história" (Sombart, 1955, p.90). Por certo que há diversos gêneros de cientistas sociais. Mas

¹⁰ Tive a honra de ter sido diretor científico deste congresso e organizador do livro que resultou de seus anais (MOTTA: 1985).

o que representam os "congressos afro-brasileiros", esses congressos-concílios que definem a doutrina correta do *candomblé*, se não, com o disfarce do exótico, uma situação finalmente muito banal na prática de nossa profissão, com nossas reuniões, nossos encontros, nossas mesas, em que definimos, ou escutamos definir *ex-cathedra*, a ortodoxia, o pensamento correto da religião da ordem e do progresso, a *religião da humanidade*, da qual antropólogos, cientistas políticos, sociólogos, somos gestores e sacerdotes, segundo a ordem de nosso patriarca Augusto Comte?

Referências Bibliográficas

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

BASTIDE, Roger. "Carta Aberta a Guerreiro Ramos". *Anhembi* (São Paulo), a. III, n. 36, v. XII, 1953; apud Azevedo 1955.

_____. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Nacional, 1961.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira. 1971.

BERGER, Peter. « Foreword » to David Martin. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell, 1990.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*: Ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1937.

_____. *Candomblés da Bahia*. Salvador da Bahia: Publicações do Museu do Estado, 1948.

- _____. *Os Cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro: MEC, 1959.
- CHAMPION, Françoise. « De la Religiosité Parallèle en France ou la "Nébuleuse Mystique-Esotérique" ». *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 1991.
- COSTA-PINTO, L. A. *Desenvolvimento econômico e transição social*. Rio de Janeiro: Monografias do Instituto de Ciências Sociais, 1967.
- GUNDER FRANK, André. *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. New York: Monthly Review Press, 1969.
- HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1985.
- _____. *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris: Gallimard, 1988.
- HAGEN, Everett. *On The Theory of Social Change*. Homewood: Dorset, 1962.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LYOTARD, Jean-François. *La Condition Postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas (São Paulo): ANPOCS e Autores Associados, 1996.
- MARTIN, David. *Tongues of Fire*. Oxford : Blackwell, 1990.
- MCCLELLAND, David. *The Achieving Society*, Princeton: Van Nostrand, 1961.
- MOTTA, Roberto. "Carneiro, Ruth Landes e os Candomblés Bantus", *Revista do Arquivo Público*. Recife, v.30, n.32, p. 58-68, 1976.
- _____. "A Eclesiificação dos cultos afro-brasileiros", *Comunicações do ISER. S./L*: v.7, n.30, p. 31-43, 1988.
- _____. *Os Afro-Brasileiros*. In: CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, 3. *Anais...* Recife: Massangana, 1985.
- _____. "Mémoire, Solidarité et Ecclésiogenèse dans les Religions Afro-Brésiliennes", *Le Lien Social* (Actes du XIII Colloque de l'Association

Internationale de Sociologues de Langue Française, 1988). Genève, Université de Genève, 1989.

_____. "Notas sobre o sincretismo afro-brasileiro". In: SCOTT, R. Parry. (org.), *REUNIÃO DE ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE*, 2. *Anais...* Recife: UFPE/CNPq/FINEP, 1991.

_____. "L'Apport Brésilien dans l'Oeuvre de Bastide sur le Candomblé de Bahia", dans *Roger Bastide ou le Réjouissement de l'Abîme*, Échos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992, publié sous la direction de Philippe Laburthe-Tolra, Paris, L'Harmattan, 1994 a.

_____. "Ethnicité, Nationalité et Syncrétisme dans les Religions Populaires Brésiliennes", *Social Compass*, v.41, n.1, p. 67-78, 1994b.

_____. « L'Invention de l'Afrique dans le Candomblé du Brésil », *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*. Roma, v.IX, n.23, p. 65-85, 1994c.

_____. "Etnia, sincretismo e desenvolvimento no pensamento social brasileiro". In: ZARUR, George de Cerqueira Leite, (org.), *Etnia e Nação na América Latina*, Washington, O.E.A., v. II, p. 97-111, 1996a.

_____. "A Invenção da África; Roger Bastide, Edison Carneiro e os Conceitos de Memória Coletiva e Pureza Nagô". In: LIMA, Tânia; (org.). CONGRESSO AFRO-BRASILEIRO, IV – *Anais... Sincretismo Religioso: O Ritual Afro*. Recife: Editora Massangana, 1996b.

_____. "The Curchifying of Candomblé: Priests, Anthropologists, and the Canonization of African Religious Memory in Brazil". In: Peter B. Clarke (ed.), *New Trends and Developments in African Religions*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, pp. 45-57, 1988a.

_____. "La Modernità del Feticismo: Scienziati Sociali, Riunioni, Incontri e la Formazione della Chiesa Afro-Brasiliana". In: *Identità e Mutamento nel Religioso Latinoamericano: Teorie e Ricerche*, a cura di Roberto Cipriani, Paula Eleta, Arnaldo Nesti. Milano: FrancoAngeli, pp. 245-256, 1988b.

OLIVEIRA, Francisco. A economia brasileira: crítica à razão dualista. *Estudos CEBRAP 2*, São Paulo, 1972.

ORO, Ari Pedro (org.). *As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da Universidade. Parsons, Talcott Parsons, 1994.

_____. *The Structure of Social Action*. New York, McGraw-Hill, 1938.

_____. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966.

_____. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.

PESSIN, Alain. *Le Mythe du Peuple et la Société Française du XIXe Siècle*. Paris: PUF, 1992.

PIERUCCI, Antônio Flávio. « Interesses religiosos dos sociólogos da religião ». In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto, orgs. *Globalização e Religião*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na Metrópole Nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pade, Asese e o Culto Egum na Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

SOMBART, Nicolaus. "Henri de Saint-Simon und Auguste Comte". In : WEBER, Alfred. A. *Einführung in die Soziologie*. München: R. Piper & Co Verlag, ss. 81-102, 1955.