

RELIGIÃO E TRANSFORMAÇÕES URBANAS EM RECIFE, BRASIL

Marjo de Theije
Vrije Universiteit Amsterdam

Resumo: A paisagem urbana foi palco de muitas transformações religiosas importantes nas últimas décadas. Urbanização e diversificação religiosa aconteceram juntas, e os pesquisadores de religião apontaram a migração de milhares de pessoas para as cidades como a causa para o crescimento de novos grupos religiosos e identidades religiosas no ambiente urbano, para a emancipação das religiões tradicionais, e para o pluralismo no campo religioso como um todo. Como outras cidades Brasileiras, Recife viu muitos processos de significação religiosa e formação de identidades inspirada pela religião. Onde antes dominava o catolicismo romano, existe agora uma variedade de religiões, de anglicanismo por pentecostalismo para mormonismo, enquanto os cultos indígenas e afro-brasileiros que viviam escondidos antes apareceram no aberto. Estas transformações religiosas deveriam ser incluídas nas análises da vida urbana contemporânea. Neste trabalho, o papel da religião na pluralização cultural no contexto urbano será explorado por meio de três episódios diferentes, nos quais focalizarei a relação entre paisagem urbana, vidas urbanas, e a significação e prática religiosa de populações urbanas diferentes. A ênfase estará em aspectos visuais da presença religiosa no urbano, que relacionarei aos processos de construção de identidade e formação de grupos religiosos.

Palavras-chave: Cidade, religião, paisagem religiosa, pluralização religiosa.

Abstract: The urban landscape is the stage of many significant religious transformations in recent decades. Urbanization and religious diversification went hand in hand, and the researchers on religion and religious movements accredited the migration to the cities of millions of poor peasants in Latin America as an important contribution to the growth of new religious groups and identities in the urban environment, the increasing emancipation of old religions, and a diversification of the religious field as a whole. Like other Brazilian cities, Recife has witnessed many processes of religious meaning making and religiously inspired identity formation. Where Roman Catholicism once predominated, there is now a rich variety of religions, ranging from Anglicanism through Pentecostalism to Mormonism, while the previously hidden urban indigenous and Afro-Brazilian cults – such as Catimbó and Xangó – have now emerged into the open. Such religious transformations are worth including in analyses of contemporary urban life. In the urban context of increasing cultural pluralization, religion plays multiple

roles. These roles and the development of religion in this city, are explored by recounting three different episodes of the connection between the urban landscape, urban lives, and the religious meaning making and practices of different urban populations, with a focus on the visual aspects of the religious presence in the urban landscape, and processes of identity construction.

Keywords: City, religion, religious landscape, religious pluralism.

Introdução

A paisagem urbana é o palco no qual muitas transformações religiosas significativas se desenrolaram nas últimas décadas. A urbanização e a diversificação religiosa andaram de mãos dadas, os pesquisadores da religião e dos movimentos religiosos apontaram a migração de milhões de camponeses pobres para as cidades na América Latina como uma importante contribuição para o crescimento de novos grupos religiosos e identidades no ambiente urbano. O mesmo processo ocorreu na África e na Ásia, onde a esfera do religioso diversificou-se rapidamente nas últimas décadas, acompanhando o processo de modernização e industrialização. Entretanto, no campo em expansão da antropologia urbana – cujo foco é a antropologia da cidade moderna, do espaço/local urbano – a presença física das manifestações e expressões religiosas geralmente não recebe muita atenção (Low, 1996, 1999b; Sanjek, 1990). Isso é algo notável, já que as edificações e expressões religiosas são assaz visíveis, tanto quanto audíveis, na vida moderna contemporânea.

Mesmo um breve *tour* pela cidade do Recife já revela o papel dominante de tais edificações na ocupação do espaço urbano, resultado do processo de diversificação religiosa. A praça principal do bairro operário Alto José do Pino, em uma noite qualquer, é uma boa ilustração disso: enquanto ônibus vão e voltam do terminal da linha viária do Alto, homens jogam dominó na rua ao alcance auditivo da música produzida pelos católicos carismáticos, na capela de José Operário na parte alta da praça, e pelos *crentes* da “Deus é Amor”, em um prédio bem em frente à capela católica. A essa cacofonia soma-se ainda a música oriunda de pequenos bares ao redor da praça, alguns dos quais famosos pela versão local do reggae. Mas não é

apenas nos bairros populares que a presença da religião se faz tão dominante. Todo sábado à noite, nas imediações do bairro de classe média Casa Forte, a missa católica na antiga igreja da praça principal causa engarrafamentos, e geralmente alguns dos freqüentadores têm de acompanhar a celebração da calçada, por falta de assentos suficientes na parte interna. Da bela praça, pode-se entrever a recentemente construída Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – outro prédio característico do bairro. Vagando pelas ruas de Casa Forte encontram-se muitas outras, embora mais modestas, edificações religiosas.

A razão para a falta de atenção acadêmica aos aspectos religiosos da cidade, na antropologia urbana, remete-se, provavelmente, à pressuposição equivocadamente generalizada de que a modernidade acarreta um processo de secularização, e a urbanização é o caminho que leva ao fim da religião. A demolição de igrejas nas últimas décadas em muitas cidades européias demonstraria que os cidadãos da sociedade ocidental têm tido cada vez menos interesse na cristandade institucionalizada. A assunção oculta é, entretanto, evidentemente uma falha teórica, conforme demonstrado também por estudos sobre a sociedade norte-americana, onde a religião nunca perdeu seu papel importante (ver, p.ex, Warner, 1993). Em muitas sociedades, a modernidade parece ter tido outras conseqüências religiosas. A urbanização do Brasil foi acompanhada pela fundação de muitos novos grupos religiosos, por uma emancipação crescente de antigas religiões e pela diversificação do campo religioso como um todo. Assim como outras cidades brasileiras, Recife testemunhou vários processos de produção-de-sentido religioso e de formação de identidades de inspiração religiosa. Onde predominara o catolicismo romano, há hoje uma rica variedade de religiões, do anglicanismo ao mormonismo passando pelo pentecostalismo, ao mesmo tempo em que cultos urbanos indígenas e afro-brasileiros – tais como o Catimbó e o Xangô –, anteriormente escondidos, emergem para o espaço aberto. Tais transformações religiosas são, sem dúvida, dignas de serem incluídas nas análises da vida urbana contemporânea.

Assim, como poderíamos explicar a posição marginalizada da religião na antropologia urbana? Tratar-se-ia da perspectiva secularizada do pesquisador? Dada a proeminência da religião na paisagem urbana, a única explicação convincente para a subestimação de seu papel na antropologia urbana seria uma certa predisposição da pesquisa antropológica urbana. As edificações, as festas e os símbolos religiosos estavam lá, mas por muitas

décadas os pesquisadores simplesmente não os consideraram interessantes. Apenas recentemente a construção de mesquitas, templos hindus e novos locais de encontro religiosos em geral – o que é em parte resultado das migrações globais contemporâneas e seus subseqüentes padrões de assentamento na Europa e América do Norte metropolitanas – trouxe à tona o entendimento de que a religião contemporânea é um importante elemento componente da cidade (Guest, 2003; Hervieu-Léger, 2002).

Prestar a devida atenção às vidas religiosas dos habitantes da cidade, aos símbolos e relações sociais manifestados nas atividades religiosas da população urbana – e aos significados que conferem à religião e aos espaços urbanos que lhe servem de contexto; eis aí um cuidado antropológico que indubitavelmente iluminaria as reflexões acerca dos processos de contestação, identificação e simbolização na paisagem urbana. O presente artigo pretende mostrar que a construção religiosa do lugar e do espaço urbano é um elemento importante nas vidas dos habitantes do Recife, a quarta maior cidade do Brasil, com uma população em torno de meio milhão de pessoas¹. No contexto urbano da crescente pluralização cultural, a religião desempenha múltiplos papéis. Pretendo, aqui, explorar as diversas implicações desses papéis, bem como o desenvolvimento da religião nessa cidade, através da narrativa de três episódios diferentes acerca da conexão entre a paisagem urbana, vidas urbanas e as práticas e produção de sentido religiosos por diferentes populações urbanas – focalizando os aspectos visuais da presença religiosa na paisagem urbana, os quais serão relacionados aos processos de construção de identidade e formação de grupo religioso. A seção seguinte apresentará algumas considerações gerais sobre religião e a cidade.

Religião e cidade

Em larga medida, a religião deve sua visibilidade pública na cidade às suas edificações. Em Recife, os monumentos católicos no antigo centro da cidade testemunham uma longa e rica história de devoção e dominação. Algumas dessas igrejas despertam no visitante de hoje a mesma estupefação e admiração que certamente provocaram há três séculos. No entanto, sabemos que igrejas, templos e outros lugares religiosos estão constantemente sendo construídos na cidade. Se é fato que não há dados quantitativos sobre a fundação das igrejas em Recife, pode-se presumir que a situa-

ção é semelhante àquela do Rio de Janeiro, onde, um tempo atrás, cinco novas igrejas pentecostais eram fundadas a cada semana². O resultado é altamente visível: aonde quer que se vá, vêem-se as edificações religiosas, lugares onde as comunidades religiosas se reúnem, onde o divino está próximo do humano, onde a adoração e ritos de passagem do ciclo de vida têm lugar. A esse respeito, as edificações religiosas podem ser vistas como marcadores de uma esfera específica da vida urbana; esses marcadores são muito mais importantes do que geralmente se imagina, por também deterem um valor simbólico. As edificações religiosas também podem ser percebidas como obras-de-arte, a serem admiradas por sua majestade arquitetural, ou pela beleza de seus ornamentos.

Tais construções são lugares reconhecíveis dentro da cidade, destacando-se de outros lugares – exibem uma conspicuidade a qual, no entanto, não necessariamente inspira exotismo ou reverência. Na vida diurna da cidade, templos e igrejas podem, por exemplo, servir como pontos de referência utilizados pelas pessoas para orientar a si mesmas e a outros ao movimentarem-se pela cidade (“quando chegar à igreja atrás dos semáforos, vire à esquerda, siga em frente e depois vire à direita após a Igreja Universal do Reino de Deus). Tanto as igrejas católicas quanto protestantes, tradicionais ou pentecostais, podem ser usadas para fins de orientação. No entanto, há exceções: os templos afro-brasileiros, por exemplo, não são geralmente tão visíveis. Isso se deve ao caráter singular do xangô, da umbanda e do candomblé frente às religiões cristãs. A ausência de pontos de referência afro-brasileiros na paisagem urbana da maior parte das cidades brasileiras³ indica que essas religiões são mais privadas, secretas e muito menos públicas do que o catolicismo ou o protestantismo. Isso remete ao desenvolvimento histórico dessas religiões na sociedade brasileira: as religiões afro-brasileiras formaram-se sob repressão, e não tentaram competir com o catolicismo enquanto religião dominante do país. Até os anos 50, seus terreiros estiveram sujeitos a perseguição e controle policial. Embora a proibição tenha cessado, elas permanecem em edificações geralmente simples, freqüentemente localizadas em bairros mais remotos, de classe baixa, do Recife, onde por tanto tempo se mantiveram escondidas. Até mesmo o famoso templo do Pai Edu, na parte velha da cidade de Olinda, é uma edificação modesta, reconhecível apenas aos que sabem de antemão sua localização. De toda forma, não há como comparar esse *low profile* às muitas igrejas católicas barrocas que pairam sobre a cidade nas mesmas colinas.

A religião foi, assim, um divisor primário do espaço e lugar na cidade do século XX, com o catolicismo monopolizando a marcação religiosa do espaço urbano. No decorrer do século XX, entretanto, esse monopólio foi quebrado pelas igrejas protestantes construídas nos bairros de classe média, e posteriormente pelos pequenos templos de grupos pentecostais, tais como “Assembléia de Deus” e “Brasil para Cristo”, em bairros de classe operária. É claro que o poder econômico das elites influenciou o espaço urbano muito mais do que as pessoas pobres o fizeram: as primeiras vêm construindo igrejas católicas desde os tempos coloniais, estando ainda predominantemente conectadas ao catolicismo. A classe média emergente nas cidades brasileiras na primeira metade do século XX aliou-se ao catolicismo (Owensby, 1999), e de 1930 em diante a Igreja buscou a participação das classes média e alta no movimento Ação Católica, organizando eventos tais como Congressos Eucarísticos (Theije, 1999a, 2002). Entre muitas outras coisas, a religião pode ser entendida como oferecendo identidade às pessoas na cidade. As edificações e outros aspectos visíveis tornam-se, assim, representações dessa identidade.

De forma crescente, o catolicismo teve de abandonar sua posição dominante: no Recife contemporâneo, assim como em muitas outras cidades brasileiras, outras religiões construíram igrejas em lugares proeminentes, tais como em importantes avenidas, ou em grandes prédios, como cinemas. Foi notavelmente a Igreja Universal do Reino de Deus aquela que recentemente mais visivelmente contestou a paisagem urbana e modificou o uso do espaço para fins religiosos. Não é preciso dizer que essa contestação do espaço simboliza também a contestação dos seguidores da igreja, ao mesmo tempo em que é um meio de atrair mais fiéis. Pontos de referência urbanos, tais como templos, não são neutros, mas antes, estruturas às quais as pessoas associam emoções, conferem sentido, e que podem desempenhar papéis cruciais na formação de identidades tanto individuais quanto coletivas. Um elemento importante quanto ao uso do espaço urbano por grupos religiosos é a competição entre eles. A construção de uma igreja impressionante é uma declaração pública não apenas direcionada aos fiéis e aos não-crentes, mas também aos rivais no mercado religioso. A religião assume um papel importante na contestação do espaço urbano.

Não apenas as edificações marcam o espaço religioso na cidade: para onde quer que se olhe, vêem-se também textos religiosos – de decorações artísticas em caminhões, pedindo a bênção de Deus, a pichações pro-

clamando que não há vida sem crença, ou um *outdoor* para uma loja no centro aludindo a santos populares⁴. Em qualquer conversa entreouvida testemunha-se referências a seres de outro mundo, do casual “se Deus quiser” a textos bíblicos recitados nas esquinas das ruas por pregadores evangélicos. Essas referências também podem ser vistas sob forma de gestos, quando as pessoas fazem o sinal da cruz ao passarem por uma igreja católica. Ainda uma outra maneira na qual a demarcação do espaço urbano é estabelecida é através do barulho. A cacofonia ouvida na praça de Alto José do Pino não é de forma alguma excepcional. Frequentemente, carros de som ziguezagueiam pelas ruas da cidade, convidando as pessoas a comparecerem a uma reunião religiosa, ou simplesmente disseminando as palavras de Deus. A religião deixa, assim, suas marcas no espaço e lugar urbano de várias maneiras. As pessoas usam marcadores – particularmente marcadores religiosos – para ajudar a ordenar seu ambiente e para localizarem-se em um espaço especial e sagrado. Elementos e rituais religiosos e igrejas também podem se tornar símbolos na construção das relações sociais entre crentes e não-crentes.

Lugares sagrados que organizaram a cidade

Até tardiamente no século XX, o catolicismo dominou a demarcação religiosa do espaço urbano e monopolizou as marcações sociais nas vidas das pessoas e na vida pública. Os brasileiros começaram a construir lugares sagrados desde os primeiros dias da colonização. Há uma ligação estreita entre os desenvolvimentos religiosos no Brasil e na vida cidadina. No desenvolvimento histórico da vida religiosa no Brasil, as confrarias urbanas foram de grande importância, uma vez que a Igreja Católica institucional era parcamente organizada por volta dos séculos XVI e XVII (Theije, 1990). Na época da ocupação holandesa no nordeste do Brasil, o catolicismo no Recife e em tantas outras cidades brasileiras estava largamente organizado em confrarias religiosas que estruturavam não apenas o calendário das festas de seus santos padroeiros, mas também a paisagem urbana através da construção de igrejas (Mello, 1987 Boxer, 1993).

A maior parte da beleza barroca ainda presente no Recife foi construída pelos fiéis. A Igreja Católica, como disse acima, era parcamente estruturada: o catolicismo estabeleceu-se amplamente no país muito mais

de “baixo para cima” do que de “cima para baixo”. Organizada em irmandades, confrarias e terceiras ordens, nos tempos coloniais a laicidade tomava conta da infra-estrutura religiosa. Elas construíam capelas e igrejas, organizavam festas e encarregavam-se dos funerais de seus irmãos e irmãs. Essas associações laicas ordenavam não apenas a vida religiosa dos primeiros brasileiros, mas também a vida social das cidades. Cada grupo social tinha sua própria irmandade. A Terceira Ordem de São Francisco uniu a elite, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário uniu os escravos, e para todos os status entre esses dois extremos havia uma irmandade, confraria ou terceira ordem particular (Theije, 1990). Os cidadãos aderiam ao grupo religioso que representasse sua posição social no contexto urbano. Embora o catolicismo fosse a religião dominante, ele tinha de ser internamente diverso de modo a se adequar às necessidades dos fiéis e construir uma sociedade organizada destacada do caos dos primórdios da colonização. Assim, o catolicismo representava unidade e variedade, e oferecia identificação para todos.

O catolicismo continuou a ser a base comum para muitas atividades religiosas até tardiamente no século XX. As igrejas católicas seiscentistas e setecentistas do Recife são hoje grandes atrações turísticas; por exemplo, a capela dourada da Terceira Ordem de São Francisco é o ponto alto de qualquer excursão pelo centro da cidade. E, de fato, ainda hoje essas igrejas servem como foco e pontos de demarcação da religiosidade urbana. Os turistas podem apenas visitar as igrejas, mas muitos nativos ainda vão a elas buscar curas e milagres. Os inúmeros ex-votos e pedidos nos altares dos santos evidenciam essa busca por sentido religioso e eventos extraordinários.

A festa da santa padroeira do Recife – Nossa Senhora do Carmo – em 16 de julho ilustra os muitos aspectos da religião na cidade. As celebrações começam uma semana antes, mas o ponto alto é no dia 16, quando, a partir das cinco horas da manhã, uma missa é celebrada a cada hora. Às três horas da tarde, uma missa é celebrada em frente à basílica, após a qual uma longa procissão carregando a imagem da santa toma seu rumo pelas ruas do centro da cidade. Dezenas de milhares de recifenses participam desses atos de devoção. Segundo o antropólogo e frade carmelita Frei Tito Figuerôa de Medeiros (Medeiros, 1990), a festa representa a combinação de diversas celebrações: é católica, no sentido em que está conectada à Igreja Católica universal; é afro-brasileira, porque é a festa de Oxum, a deusa da fertilidade, prosperidade (entre outras coisas), sincretizada com Nossa Senhora do

Carmo em Recife; é elitista, porque as elites políticas e econômicas locais e regionais participam dela, assim como o fizeram os ricos que financiaram festividades desde os primórdios da colonização; é a festa dos “donos” do santo, os frades do Carmo e a Ordem Terceira do Carmo, os principais organizadores da festa; por fim, é uma festa urbana, celebrada no centro comercial da cidade. Ela reúne os devotos de toda a cidade, das favelas suburbanas e até mesmo de estados vizinhos. As lojas fecham nesse dia (é um feriado oficial local), mas os vendedores de rua estão lá, vendendo flores amarelas (amarelo é a cor tanto de Nossa Senhora do Carmo quanto de Oxum, em Recife), cachorros-quentes, pipoca, fogos de artifício e todo o tipo de bebidas e artigos religiosos. A praça em frente à igreja e as ruas vizinhas tornam-se uma combinação de parque de diversões e feira, e a avenida principal é fechada ao tráfego (Medeiros, 1990, p. 31.).

Na última década, o antigo centro do Recife vem sofrendo um processo de “revitalização”, e seus usos e significados na vida urbana estão mudando (Leite, 2002). Embora a festa tenha sofrido consideráveis alterações através dos anos, ela manteve, contudo, em grande medida, suas formas e conteúdos rituais característicos. A democratização do catolicismo marginalizou as celebrações elitistas para Nossa Senhora do Carmo e permitiu às classes mais baixas participarem nas celebrações da Igreja. A visão hierárquica da sociedade, por séculos inerente às festividades, foi virada de ponta-cabeça, como resultado das novas interpretações ideológicas da fé católica, as quais, baseadas em uma teologia da libertação, contestaram os velhos costumes. O banquete no convento, tradicionalmente dedicado às elites, foi substituído por um almoço de confraternização oferecido a todos aqueles que participam na organização da festa, aos bispos e padres que co-celebram as missas, aos amigos e patrocinadores do convento e aos membros dos corais (Medeiros, 1990, p. 32.). Assim, a relação entre a cidade e a festa católica mudou, embora uma grande parcela dos residentes continue identificando-a com Nossa Senhora do Carmo, mantendo sua posição como santa padroeira da cidade.

No entanto, o impacto da festa junto aos habitantes do Recife é indiscutivelmente menor do que costumava ser. Aos que não vão ao centro da cidade, o dia santo de Nossa Senhora do Carmo pode passar despercebido. Apesar disso, a festa continua a ser bastante visível, por causa do fechamento de comércio, escolas, bancos e serviço público no aniversário da santa, e também por conta da extensa cobertura que as comemorações

recebem dos jornais, televisão e estações de rádio locais. A festa católica também remete a uma noção generalizada de religião a qual parece ser compartilhada pela maioria dos recifenses, no mínimo porque é esse catolicismo que define parte do calendário da vida na cidade. Viver em Recife também significa identificar-se com Nossa Senhora do Carmo.

Mas, como indiquei acima, a vida na cidade tornou-se cada vez mais complexa, e as opções religiosas cresceram tremendamente. Embora o catolicismo continue a ser o maior organizador da vida pública, ele certamente não é mais o único a marcar de forma visível a paisagem urbana e as vidas dos recifenses⁵. Outras opções religiosas mais ou menos organizadas estão continuamente se tornando disponíveis para eles, um processo que teve sua contrapartida na paisagem urbana, algo que pode ser ilustrado pela história de uma proeminente família local e sua mansão em Casa Forte.

A pluralização do espaço religioso

Quem chega a Casa Forte, vindo de Madalena (bairro vizinho), e atravessa a ponte do supermercado Carrefour, tem a atenção inevitavelmente capturada por uma imensa igreja de mármore coroada por um anjo dourado resplandecente à luz do sol⁶. Esse templo, inaugurado em 2001, domina a silhueta arquitetônica não apenas do ponto de vista de quem cruza a ponte, mas também daquele de muitos dos habitantes dos novos apartamentos dos prédios construídos na vizinhança nos últimos dez anos. Apenas recentemente o terreno no qual a igreja foi construída tornou-se solo religioso.

Casa Forte é um bairro residencial – construído no lugar de um engenho de açúcar abandonado – fundado nos séculos XIX e (começo do) XX, quando a sociedade cujas raízes fincavam-se na escravidão e nas monoculturas de açúcar deteriorava. O engenho de açúcar, por sua vez, foi fundado no século XVI, e as casas e a capela localizavam-se no lugar que hoje é chamado Praça de Casa Forte. O nome Casa Forte se refere a uma batalha ocorrida em 1645, quando um batalhão de soldados holandeses, que ocuparam a principal casa do povoado, mantendo várias mulheres como reféns, foram capturados pelo exército luso-brasileiro (Pereira Da Costa, 2001). No século XIX, os engenhos de açúcar nas vizinhanças do centro de Recife foram abandonados e substituídos por pequenas fazendas. A

urbanização dessa área não demorou muito para concretizar-se, uma vez que era conhecida por seus ares saudáveis e por suas águas limpas extraídas do Rio Capibaribe — dentro de poucas décadas as pequenas fazendas haviam se tornado mansões. Hoje, na virada do século XXI, Casa Forte é um bairro de classe média, com grandes prédios residenciais, os quais vão progressivamente substituindo as mansões do século XIX e começo do século XX, extinguindo também o verde que caracteristicamente lhes cercava.

A família de minha informante — chamá-la-ei de os “Cardoso” — era proprietária de uma dessas mansões desde 1926. Àquela época, a área quase não era considerada urbana. A maioria dos habitantes de Casa Forte advinha de famílias tradicionais de plantadores de cana-de-açúcar (Reesink, 2003). Ao contrário dessas famílias tradicionais, os Cardoso, contudo, descendiam mais de uma elite intelectual: seus membros eram ativos na política e lecionavam direito na universidade. Mas, assim como seus vizinhos, os Cardoso tinham uma casa grande com várias dependências em seu sítio. Por um pequeno período, três gerações da família viveram na casa, e a partir do começo dos anos 30, após um casal se mudar pela primeira vez para o Rio de Janeiro, um de seus filhos, com a esposa e os quatro filhos, além de vários outros membros agregados da família, voltaram para viver lá. A família de um ex-trabalhador de uma plantação de fora da cidade vivia nas dependências. Havia um imenso jardim, com muitas árvores e uma pequena horta. Era como uma casa de campo, e beirava o Rio Capibaribe⁷.

A casa dos Cardoso tinha uma — o que chamava — “sala dos santos”, com anjos pintados nas paredes⁸. Havia também um santuário móvel, onde imagens de santos eram guardadas. É ainda muito comum entre famílias católicas ter um santuário em casa. Isso não quer dizer que todos os membros da família fossem católicos fervorosos; diz-se, por exemplo, que a avó era, mas o avô não era. Este último era um intelectual que acreditava mais em ciência do que em religião⁹. Entretanto, o catolicismo ainda dominava a paisagem urbana e as vidas da classe média em Casa Forte e no resto do Recife: o avô ia à missa todo domingo com sua esposa, e os rituais de passagem do catolicismo estruturavam também as vidas dos Cardoso. Todas as crianças eram batizadas, recebiam sua primeira comunhão, freqüentavam escolas católicas e participavam de grupos católicos, tais como o Apostolado da Oração e os Filhos de Maria. Entre os amigos da família, incluíam-se padres. De 1940 em diante, vários membros da família participaram de grupos de Ação Católica.

Nas décadas de 60 e 70, seus filhos receberam a mesma educação e participaram de grupos de jovens católicos. Vários membros da segunda geração, hoje aposentados há vários anos, ainda são ativos em grupos como Casais com Cristo e outras associações católicas. Os filhos destes últimos, por sua vez, são menos envolvidos no catolicismo. Alguns ainda freqüentam missas, batizam seus filhos e assim por diante, mas outros viraram as costas à religião tradicional da família e agora se encontram envolvidos com o espiritismo kardecista, ou o sufismo, ou a Igreja Anglicana. A atual geração é muito menos católica, e suas escolhas religiosas, de membros individuais da família, coincidiram com a segunda, terceira e quarta novas “vidas” do sítio, onde tudo começou há três quartos de séculos.

Por muitos anos, a família viveu na casa, compartilhando a terra com as famílias de alguns ex-trabalhadores. Com o passar dos anos, porém, partes do sítio foram vendidas, na medida em que a cidade se aproximava e a terra se tornava mais valiosa. A partir de 1930, outras partes foram designadas a cada um dos filhos, de modo que pudesse construir cada qual sua própria casa. O que um dia fora uma grande chácara tornou-se um aglomerado de casas urbanas ordinárias, ainda que de classe média-alta.

Em 1975, o avô morreu e sua viúva foi morar com a filha em uma das outras casas no sítio. Uma vez que a avó não queria que a casa fosse vendida, decidiu-se por alugá-la. Os primeiros inquilinos eram seguidores de Bhagwan Shree Rajneesh (1931-1990). Esses “rajneeshees” eram um grupo de psicólogos oriundos da mesma classe média-alta dos donos da casa. Tinham, entretanto, alguns costumes peculiares, como emitir gritos primais às seis horas da manhã – parte das novas formas de meditação ativa ensinadas pelos Bhagwan, as quais incomodavam aos vizinhos. Incomodavam também aos Cardoso, porque corriam rumores através de Casa Forte de que “eles dançavam nus na casa dos Cardoso”, os quais não mencionavam, evidentemente, que os Cardoso não viviam mais ali. Os rajneeshees eram uma presença nova no bairro de classe média-alta o qual Casa Forte se tornou.

Depois disso, vieram os novos ocupantes hare krishnas. Esse grupo era, no mínimo, tão “diferente” quanto os seus predecessores na ocupação da casa. Eram considerados bastante exóticos, e não se integravam muito com seus vizinhos em Casa Forte. Os Cardoso, contudo, gostavam mais deles: não apenas eles efetivamente pagavam o aluguel, como também distribuíam comida aos pobres em algumas das favelas do Recife, prática reli-

giosa semelhante àquela praticada pelos católicos. Um dos krishnas era dentista, e tratava dos pobres de graça, motivo suplementar de admiração por parte dos Cardoso. Ainda assim, os krishnas não deixavam de pertencer a uma espécie “peculiar”, com seus rituais de dança no jardim e suas togas da cor amarelo-çafranado.

Para a família católica, os grupos religiosos orientais obviamente não personificavam os inquilinos ideais¹⁰. Mas, o que é que se poderia fazer? Ademais, por volta do final da década seguinte, as coisas pioraram ainda mais. Em 1995 – após a morte da avó – a família vendeu o terreno a uma empresa construtora, a qual planejava construir um prédio no local. Contudo, a recessão econômica obrigou a companhia a vender o terreno, o qual foi comprado novamente por um grupo religioso. Dessa vez, embora o grupo não fosse de inspiração oriental, era, do ponto de vista católico, tão estranho quanto os rajneeshees e os hare krishnas: foi a Igreja Mórmon – a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – que comprou os restos daquilo que foi um dia um grande sítio. Os novos donos demoliram todas as edificações coloniais restantes e construíram seu majestoso templo, que agora domina uma grande parte do bairro. A conquista de almas expressou-se através da conquista de espaço (cf. Hervieu-Léger, 2002).

Vemos, assim, através de três gerações de uma família de classe média, um sítio urbano e suas construções e usos refletirem a crescente diversificação de religiões. A relação “natural” entre as classes alta e média e o catolicismo foi substituída por um pluralismo religioso impensável anteriormente – os membros individuais da família tornaram-se membros de diversos grupos religiosos e o bairro mudou visivelmente no que diz respeito aos símbolos e edificações religiosas ali contidos. O bairro de classe média Casa Forte mudou, deixou de ser uma vizinhança onde o catolicismo monopolizava tanto as paisagens urbanas quanto as vidas das pessoas, até mesmo daquelas não-católicas devotas, como no caso do avô Cardoso. Esse monopólio deixou de existir e o laço aparentemente natural do território local com o catolicismo pereceu.

A contestação do espaço e a busca por sentido

A complexidade crescente entre a vida urbana e a competição religiosa em bairros como Casa Forte tem de ser vista sob o pano de fundo do

tremendo crescimento populacional do Recife: entre 1900 e 1980, a população aumentou mais de dez vezes¹¹. A população da região metropolitana também cresceu, e isso teve desdobradas conseqüências. Uma delas é a incorporação do antigo (e quase rural) sítio na parte urbanizada da cidade, e sua subseqüente alta densidade populacional na virada do século. Casa Forte continua a ser um bairro predominantemente de classe média. As renovações religiosas, sob a forma de grupos religiosos orientais, podem ser relacionadas à identidade de classe dos habitantes de Casa Forte. A chegada da Igreja Mórmon é mais ambígua. Há pouca informação disponível na literatura brasileira das ciências sociais sobre a prática missionária mórmon, mas me parece que ela seria menos ligada a uma classe em particular¹². Embora o mormonismo seja um fenômeno recente na paisagem religiosa brasileira, essa imensa edificação anuncia publicamente sua presença de maneira bastante audaciosa.

No entanto, a diversificação das práticas religiosas nas cidades brasileiras aconteceu principalmente em bairros de classe operária e favelas. As recentes atividades religiosas das classes mais baixas são extensivamente documentadas por estudos brasileiros. A paisagem urbana das áreas pobres continua a ser, em larga medida, estruturada através da religião, como demonstra a pesquisa de Motta sobre um culto sincrético regional. Motta afirma que no Recife a religião dos mais pobres é o catimbó (Motta, 2001). Segundo o autor, há centros de catimbó nas áreas onde moram “recém-migrados sub- ou desempregados, em geral analfabetos”, que observa também, de modo interessante, uma associação com a “distribuição ecológica periférica dos centros de catimbó nos morros que contornam a cidade, ou no solo baixo sujeito a enchentes sazonais” (Motta, 2001 p. 74). Quanto a esse aspecto, será útil nos reportarmos novamente à festa da santa padroeira do Recife na Basílica de Nossa Senhora do Carmo: as celebrações católicas acontecem no centro da cidade. Há também as festas de xangô (ou candomblé), mas estas não são nem tão públicas nem tão visíveis – acontecem nos bairros pobres mais remotos, nos terreiros (construções simples e muito mais difíceis de serem encontradas).

No que concerne à pluralização da religião no Brasil contemporâneo, o fenômeno que mais se destaca é o crescimento extraordinário das igrejas pentecostais. De 1940 em diante, a população rural brasileira começou a migrar para as cidades industrializadas no sudeste do país, principalmente para o Rio de Janeiro e São Paulo, mas também para o Recife¹³. A

explicação habitual dada pelos intelectuais para o fenômeno é a de que devido ao rápido crescimento dos centros urbanos, os camponeses se encontraram em um mundo desprovido de toda forma de segurança às quais estavam acostumados no campo. Isso causou um sentimento de confusão e desamparo, o que fez com que essas pessoas procurassem por uma solução religiosa, encontrada na adesão às comunidades religiosas pentecostais nas favelas onde moravam. Voltaram-se para essas opções religiosas em busca de soluções instantâneas para seus problemas urbanos (cf. Birman, 2000 Greenfield, 2001 Banck, 1998b). A maioria dos autores vê uma conexão entre pobreza e busca por sentido religioso e soluções miraculosas para os problemas: a urbanização foi parte e parcela da industrialização e da modernização, cuja articulação desencadeou uma pobreza extrema entre os novos habitantes; pobreza esta que conduziu, por sua vez, à crescente importância da religião como estratégia adaptativa. Em outras palavras, pobreza causa religiosidade. O foco na religião como estratégia adaptativa para lidar com a pobreza é bastante difundido, como vemos no trabalho de Banck e Mariz (Banck, 1998a, Mariz, 1992; Mariz & Machado, 1994). Esses autores, entretanto, não afirmam que ela é a *única* estratégia utilizada para lidar com a pobreza, ou tampouco afirmam que a religião é *apenas* uma estratégia para lidar com a pobreza. A busca pela religião concerne, evidentemente, a mais que uma solução funcional para os problemas mundanos. As pessoas envolvem-se com uma religião porque foram emocionalmente instigadas por um pastor, pelo poder de certos rituais, pela reverência inspirada por certos templos, ou pelas práticas sociais de uma comunidade paroquial com cujos membros se mantêm em contato.

São interessantes, no entanto, as interpretações antropológicas acerca do crescimento pentecostal, porque são úteis para o entendimento dos usos religiosos do espaço urbano. Em primeiro lugar, a idéia de comunidade no espaço urbano parece ser um elemento importante no que concerne aos sentidos religiosos associados à cidade. Quanto a isso, é importante observar que a maioria dos brasileiros era (e ainda é) católica, e isso inclui os migrantes. O catolicismo dos migrantes remete fundamentalmente à continuidade, na cidade, da noção de comunidade presente na sociabilidade camponesa. Na cidade, contudo, a comunidade católica não se formava tão fácil através do espaço e lugar; embora nem tampouco isso fosse o caso do pentecostalismo e das religiões afro-brasileiras (Fry, 1978). Argumenta-se, no entanto, que igrejas pentecostais, tais como a Assembléia de Deus, conseguiram criar (ou

recriar) um senso de comunidade e pertencimento nas pessoas. É difícil precisar se nesse caso a comunidade está conectada ao território, quer dizer, se o pentecostalismo efetivamente estabelece um laço entre os crentes e o lugar, do modo como o catolicismo o fez em outras épocas. A construção da comunidade deve basear-se na afinidade, mais do que no território, como parece ser o caso em bairros de classe média. Assim, os crentes pentecostais não se tornam necessariamente membros da igreja mais próxima de suas casas; ao invés disso, afiliam-se na base da persuasão ideológica ou das preferências estéticas. Conseqüentemente, a idéia de comunidade torna-se menos fortemente ligada ao território local. A despeito disso, as pessoas experimentam seus grupos religiosos como uma comunidade estreitamente entrelaçada. O mesmo se aplica às manifestações religiosas dos mórmons ou dos hare krishnas, menos fortemente conectadas à comunidade local porque arrebanham crentes por toda a cidade, organizando-se mais como redes (cf. Hervieu-Léger, 2002, p.103). Em contraste com as igrejas pentecostais, o catolicismo continuou a se organizar na base de um lugar compartilhado. A Igreja Católica demorou a desenvolver uma infra-estrutura institucional nos bairros populares onde moravam os migrantes – em geral não haviam igrejas ou padres nas novas favelas. Entretanto, o catolicismo libertário dos anos 70 e 80 enfatizou a importância da comunidade, e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que se formaram nos bairros populares fundamentavam-se na idéia de que as pessoas se organizariam de acordo com as ruas e bairros nos quais viviam. Em Recife, essas CEBs eram chamadas de Encontro de Irmãos, de modo a enfatizar seu aspecto comunitário, quase familiar (Castro, 1987)¹⁴. Portanto, nessa resposta católica às demandas da urbanização, a comunidade religiosa é antes de mais nada (ainda) de base territorial. Em recente pesquisa desenvolvida em duas partes do bairro Casa Amarela, adjacente a Casa Forte, Reesink mostra que ali o catolicismo continua sendo considerado “natural”. A comunidade natural do campo foi reconstruída, e a religião é um meio de criação desse laço (Reesink, 2003).

Em segundo lugar, a religião desempenha um importante papel na contestação do espaço urbano. Os grupos religiosos não apenas constituem uma forma de comunidade na selva urbana, mas também oferecem uma linguagem através da qual externalizam-se os problemas encontrados na cidade. Como eloqüentemente explicou Banck, os ensinamentos do catolicismo libertário dos anos 80 – os quais enfatizaram a leitura da Bíblia pelos leigos – simbolizaram o acesso às habilidades e ao conhecimento de

grande importância para o mundo moderno (Banck, 1990, 1997). Banck também mostrou como os grupos religiosos foram ativos na ocupação de terras onde os pobres poderiam construir suas casas e se sustentar, defendendo sua ação através da linguagem religiosa. Mudara, portanto, o caráter dos significados religiosos desenvolvidos pelas pessoas, uma vez que aqui elas próprias estavam ativamente envolvidas em sua produção. Desse modo, a relação entre a comunidade religiosa e o espaço urbano tornou-se extremamente próxima (Banck, 1998b).

Em terceiro lugar, assim como com a Igreja Mórmon em Casa Forte, as edificações religiosas despertaram sentimentos de deslumbramento e admiração – sentimentos importantes, tanto para os membros da comunidade religiosa quanto para os passantes ou membros de outros grupos religiosos. A construção das edificações pode ser entendida como uma maneira através da qual grupos religiosos tentam impor sua autoridade religiosa e marcar sua presença no espaço urbano. Tal como as obras-de-arte, os templos podem ser interpretados como construções projetadas para seduzir os outros, os não-crentes (Mafra, 2003). Igrejas também simbolizam o conhecimento, os ideais e a proximidade com o sagrado. No contexto da competição religiosa, as edificações são também declarações desses princípios de religiosidade. A pluralização da religião fomenta a competição e produz resultados mais visíveis.

Muitos outros casos poderiam ser a este adicionados. As edificações continuam a desempenhar um papel importante na formação dos coletivos religiosos e na apresentação de suas respectivas identidades no Recife contemporâneo, do mesmo modo que as festas e outras expressões menores de religiosidade. Entretanto, a relação entre as edificações e os arredores urbanos não é mais natural: elas agora são avaliadas por seu valor simbólico, enquanto declarações ideológicas. No contexto contemporâneo de competição religiosa, esse é um importante elemento de expressão, no qual o aspecto estético da construção religiosa recobra a importância que tivera nos tempos coloniais (Cf. Low, 1999a).

Considerações finais

Em geral, a antropologia urbana e a antropologia da religião não se encontram. Considerando-se a presença distintiva das edificações religio-

sas no espaço urbano e a importância das festas e outras atividades religiosas na vida urbana, a falta de atenção antropológica com relação à religião na paisagem urbana é notável.

O presente artigo demonstra que religião é mais que um acontecimento coincidente na cidade, e que a cidade é mais que um contexto neutro para os fenômenos religiosos. Se considerarmos a imbricação entre espaço urbano e organizações religiosas e a produção de sentido, veremos que a religião é um elemento eficaz nos processos de identificação e contestação da paisagem urbana. “Uma leitura religiosa do Recife” revela as muitas formas de contestação do espaço urbano e de produção de sentido através dos rituais religiosos, da construção de edificações e da criação de novos grupos religiosos.

Assim, a urbanização que se desenrolou no século XX coincidiu com uma crescente diversificação das religiões, bem como com a ampliação da visibilidade dessas diversas religiões na paisagem urbana. A busca por sentido religioso, e por soluções religiosas para problemas mundanos, parece operar como uma motivação constante para a população urbana na construção da cidade¹⁵. O que é da ordem do religioso também constrói a própria cidade.

Novas religiões entram em cena: mudam as relações entre religiões diferentes, e no seio de várias tradições religiosas desenvolvem-se novas interpretações e movimentos, com o catolicismo figurando como líder nesse processo de produção religiosa. Um recente estudo sobre religiosidade no Recife mostrou uma grande variação nas crenças sustentadas pelos católicos (Souza, 2002), e que as diferentes versões têm todas suas respectivas demandas com relação ao espaço urbano. O crescente Movimento Carismático Católico organiza missas em encontros no estádio esportivo local (Estádio Geraldão), os devotos de Frei Damião (um frade muito popular falecido em 1998, cujo túmulo está se tornando lugar de peregrinação) precisam de um centro onde possam venerar seu “quase santo” e realizar seus atos de devoção, enquanto os católicos da linhagem majoritária precisam de uma igreja (edificação) que seja respeitada tanto por católicos quanto por não-católicos. A localização desses espaços religiosos não é mais totalmente dependente de um território fixo, uma vez que nos últimos anos os grupos religiosos têm-se organizado mais em termos de redes. Esse tipo de formação de comunidade religiosa é comum entre grupos religiosos não-dominantes em uma dada situação local – condição válida,

talvez, para um número crescente de diferentes religiões no Brasil urbano contemporâneo.

A julgar pela visibilidade e presença conspícuas da religião, o contexto urbano parece ter, na verdade, intensificado o fervor religioso no Brasil. Outros estudiosos sustentam essa visão: não apenas houve um aumento no número de opções religiosas nas últimas décadas, mas também na adesão dos brasileiros à religião (Greenfield, 2001, p. 56.). Entretanto, o papel exato desempenhado pela urbanização nesse processo não está claro, afora a explicação através do binômio migração-pobreza, mencionada acima. Os dados etnográficos apresentados no presente texto mostram, contudo, que não são apenas os pobres que participam da diversificação da paisagem urbana religiosa. Grupos como rajneeshees e os hare krishnas atraem, em geral, outros habitantes que os das favelas. Além disso, as preferências de certas partes da população quanto a certas religiões não podem ser afixadas, sendo sujeitas a mudanças ao longo do tempo, como aconteceu com a Renovação Carismática Católica, que surgiu nas paróquias de classe média, mas que logo arrebanhou seguidores nos bairros mais pobres (Theije, 1998a, 1999a, 2002).

Mais que isso, eu gostaria de sugerir que a disponibilidade da religião no contexto urbano também gera a busca pelo sentido, cura e participação religiosos. Especialmente quando a religião se torna muito visível – através das edificações, dos textos, dos rituais públicos e outros atos –, isso pode criar curiosidade e engendrar uma busca por envolvimento religioso. Assim, o círculo se completa: a ampliação da produção e diversificação religiosas modifica a paisagem urbana, e, por sua vez, a proeminente disponibilidade da religião nesse contorno urbano modificado cria uma busca por sentido e participação religiosos¹⁶. Publicações recentes baseadas em dados estatísticos sobre as afiliações religiosas em 1980, 1991 e 2000 confirmam essa idéia. Os dados demonstram claramente que o Recife – assim como a maioria das cidades brasileiras – tornou-se diversificado em termos religiosos há poucas décadas. Os pesquisadores apontam para a rápida urbanização, “a qual favorece o surgimento de novas religiões, ou a difusão de religiões advindas de países estrangeiros”, como uma causa fundamental para essa diversificação (Jacob, 2003 p. 34).

Enquanto esperava pelo sinal de trânsito da Avenida Rui Barbosa, o pai de 75 anos de minha entrevistada foi abordado por um grupo de mórmons que lhe entregou um convite para uma visita ao novo templo

que construíram no terreno onde um dia vivera a família de sua esposa. Ele aceitou o convite, mas disse que jamais voltará ao lugar: “É um belo templo”, me diz, “mas muito diferente e eles têm crenças estranhas”.

Referências

- ASSIES, Willem. *To Get out of the Mud. Neighborhood Associativism in Recife, 1964-1988*. Amsterdam: CEDLA, 1992.
- BANCK, Geert Arent. Cultural Dilemmas Behind Strategy: Brazilian Neighbourhood Movements and Catholic Discourse. *European Journal of Development Research*, 2, n. 1, p. 65-88, 1990.
- _____. Brazilian Christian base communities: organising rituals for democracy. In: Naerssen, Ton Van, Marcel Rutten and Annelies Zoomers (Ed.). *The Diversity of Development*. Essays in Honour of Jan Kleinpenning. Assen: Van Gorcum, 1997. p. 291-301.
- _____. Personalism in the Brazilian Body Politic: Political Rallies and Public Ceremonies in the Era of Mass Democracy. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 65, p. 25-43, 1998a.
- _____. Pobreza, política e a formação do espaço urbano: uma favela de Vitória, 1977-1984. In: Banck, Geert Arent (Ed.). *Dilemas e Símbolos. Estudos sobre a cultura política de Espírito Santo*. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, p. 157-180. 1998b.
- BIRMAN, Patrícia and Márcia Pereira LEITE. Whatever Happened to What Used to be the Largest Catholic Country in the World? *Daedalus*, 129, n. 2, p. 271-290, 2000.
- BOXER, C.R. *De Nederlanders in Brazilië, 1624-1654*. Amsterdam / Antwerpen: Uitgeverij Atlas. [1977], 1993.
- CASTRO, Gustavo de Passo. *As Comunidades do Dom*. Um estudo de CEB's no Recife. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. Série Estudos e Pesquisas, 47, 1987.
- DROOGERS, André F. Brazilian Minimal Religiosity. In: Banck, Geert Arent and Kees Koonings (Ed.). *Social Change in Contemporary Brazil: Politics, Class and Culture in a Decade of Transition*. Amsterdam: Cedla. Latin America Studies, n. 43, p. 165-176, 1988.
- FRY, Peter Henry. Manchester e São Paulo: Industrialização e Religiosidade Popular. *Religião e Sociedade*, 3, p. 25-52, 1978.
- GOERING, Laurie. Straight-Laced LDS Win Souls in Sensual Brazil. *Salt Lake Tribune*, Aug. 7.

- GREENFIELD, Sidney M. Population Growth, Industrialization and the Proliferation of Syncretized Religions in Brazil. In: Greenfield, Sidney M. And André Droogers (Ed.). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, p. 55-70, 2001.
- GUEST, Kenneth J. *God in Chinatown. Religion and Survival in New York's Evolving Immigrant Community*. New York and London: New York University Press, 2003.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Space and religion: new approaches to religious spatiality in modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, n. 1, p. 99-105, 2002.
- JACOB, Cesar Romero et al. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio / Edições Loyola / CNBB, 2003.
- LEITE, Rogerio Proença. Contra-usos e espaço público: notas sobre a construção social dos lugares na Manguetown. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17, n. 49, p. 115-134, 2002.
- LOW, Setha M. The anthropology of cities: Imagining and Theorizing the City. *Annual Review of Anthropology*, 25, p. 383-409, 1996.
- _____. Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica. In: Low, Setha M. (ed.). *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, p. 111-137, 1999a.
- _____. (Eds.). *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press, 1999b.
- MAFRA, Clara. *How Pentecostals build churches in the city: the visible and invisible objec*, 2003.
- MARIZ, Cecília Loreto. Religion and Poverty in Brazil: A Comparison of Catholic and Pentecostal Communities. *Sociological Analysis*, 53, p. 63-70, 1992.
- _____. *Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- MARIZ, Cecília Loreto and Maria das Dores C. MACHADO. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, 12, n. 45, p. 24-34, 1994.
- MEDEIROS, Frei Tito Figueirôa de. Nossa Senhora do Carmo do Recife: a brilhante Senhora dos muitos rostos e sua festa. *Comunicações do ISER*, 9, n. 35, p. 30-34, 1990.
- MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos Flamengos*. Influência da ocupação holandesa na ida e na cultura do norte do Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 1987.
- MOTTA, Roberto. Ethnicity, Purity, the Market and Syncretism in Afro-Brazilian Cults. In: Greenfield, Sidney M. and André Droogers (Ed.). *Reinventing Religions. Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, p. 87-98, 2001.

- NAGLE, Robin. *Claiming the Virgin. The Broken Promise of Liberation Theology in Brazil*. New York and London: Routledge, 1997.
- OWENSBY, Brian P. *Intimate Ironies. Modernity and the Making of Middle-Class Lives in Brasil*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- PEREIRA da Costa, Franciso Augusto. *Arredores do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, 2001.
- REESINK, Mísia Lins. *Les Passages Obligatoires. Cosmologie Catholique et Mort dans le Quartiers de Casa Amarela, A Recife (Pernambuco - Brasil)*. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 2003.
- SANJEK, Roger. Urban anthropology in the 1980s: a world view. *Annual Review of Anthropology*, 19, p. 151-186, 1990.
- SOUZA, Luiz Alberto Gómez de; FERNANDES, Sílvia Regina Alves (Eds.). *Desafios do catolicismo na cidade: pesquisa em regiões metropolitanas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2002.
- THEIJE, Marjo de. Brotherhoods Throw More Weight Around than the Pope: Catholic Traditionalism and the Lay Brotherhoods of Brazil. *Sociological Analysis*, 51, n. 2, p. 189-204, 1990.
- _____. Charismatic Renewal and Base Communities: The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish. In: Boudewijnse, Barbara, André Droogers, and Frans Kamsteeg (Ed.). *More Than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, Md, & London: The Scarecrow Press, 1998a. p. 225-248.
- _____. Cebes and Catholic Charismatics in Brazil. In: Smith, Christian and Joshua Prokopy (Ed.). *Latin American Religion in Motion*. New York & London: Routledge, 1999a. p. 111-124.
- _____. All that is God's is Good. An Anthropology of Liberationist Catholicism in Garanhuns, Brazil. 1999c.
- _____. Tudo o que é de Deus é bom. Uma antropologia do catolicismo liberacionista em Garanhuns, Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, 2002.
- WARNER, R. S. Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological-Study of Religion in the United-States. *American Journal of Sociology*, 98, n. 5, p. 1044-1093, 1993.