

D O S S I É

# Lamento, amarração e tarantismo: contribuições da teoria de Ernesto De Martino às pesquisas sobre religiões populares no Brasil

HUGO RICARDO SOARES

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, Espírito Santo, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-1643-3823>  
[hrsoares@hotmail.com](mailto:hrsoares@hotmail.com)

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, Bahia, Brasil  
<https://orcid.org/0000-0003-1741-5811>  
[marcusriosbarreto@gmail.com](mailto:marcusriosbarreto@gmail.com)

## Introdução

O grupo de pesquisa Antropologia e *História das Religiões no Século XX: Teoria e Métodos* (Unifesp/CNPq), uma iniciativa criada em 2011 pela antropóloga Cristina Pompa<sup>1</sup> em parceria com o historiador Adone Agnolin,<sup>2</sup> surgiu no cenário acadêmico brasileiro com o objetivo de investigar a construção histórica do conceito de religião na modernidade ocidental. Desde então, seus integrantes têm empenhado esforços para cumprir a tarefa proposta por meio do exercício contínuo de confrontar este conceito com algumas abordagens devedoras do debate intelectual europeu que, a partir da primeira metade do século XX, discutiu a questão religiosa com base em certos pressupostos epistemológicos oriundos de campos de estudo como as ciências sociais, a fenomenologia religiosa e a história das religiões.

1 Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Unifesp.

2 Professor Livre-docente do Departamento de História da USP.

Inicialmente, o grupo privilegiou um conjunto de textos sobre religião no intuito de analisar as clássicas interpretações sociológicas, antropológicas e fenomenológicas desse tema. Em um segundo momento, ampliando o escopo analítico, os pesquisadores passaram a discutir a questão religiosa a partir da perspectiva historicista proposta pela *Escola Italiana de História das Religiões*: tradição intelectual fundada nos anos 1920 pelo historiador das religiões Raffaele Pettazzoni, juntamente com alguns de seus alunos, mas que ainda é pouco conhecida no cenário acadêmico brasileiro.

Há aproximadamente dois anos, o grupo vem se dedicando exclusivamente às obras do etnólogo e historiador das religiões napolitano Ernesto De Martino (1908 – 1965), um dos expoentes da Escola Italiana e proponente de uma abordagem bastante original do assunto. A partir de um método que investiga práticas religiosas como técnicas de reintegração construídas histórica e culturalmente, De Martino, ao longo de quase três décadas, se empenhou na problematização de categorias “clássicas”, como “magia” e “religião”, e propôs outras, até então estranhas a este campo de estudo, como os conceitos de “crise da presença”, “de-historização do devir” e “resgate cultural”.

Esse itinerário teórico percorrido pelo grupo não se trata de uma escolha aleatória, pois, desde o início das atividades, seus pesquisadores vislumbravam o estudo e a análise das obras de De Martino, mas conscientes da complexidade e da novidade – para nosso cenário acadêmico – de suas ideias, eles mapearam alguns dos principais interlocutores, com os quais o etnólogo estabeleceu um diálogo crítico, consolidando, assim, suas teorias no contexto acadêmico italiano. Ademais, o interesse por uma bibliografia sobre religião que, como mostraremos adiante, distancia-se dos cânones adotados por boa parte dos cientistas sociais brasileiros, trouxe para o grupo outro grande desafio: como as propostas analíticas demartinianas poderiam trazer contribuições ao campo de investigações sobre religiões no contexto brasileiro?

O presente artigo é uma tentativa de refletir sobre essa inquietação uma vez que, na condição de continuadores do grupo, somos por ela desafiados. Assim, nosso intuito é estabelecer uma possível aproximação entre as propostas de De Martino e aquelas apresentadas por alguns pesquisadores brasileiros – a respeito dos quais falaremos mais à frente – sobre a questão religiosa.<sup>3</sup> Nossa recorte privilegia alguns debates em torno da categoria “religiões populares”, pois aventamos a hipótese de que o arcabouço teórico-metodológico construído pelo etnólogo italiano pode oferecer renovadas possibilidades analíticas à maneira como esta categoria vem sendo agenciada pela intelectualidade no Brasil. Deste modo, pensamos que contemplar outras abordagens sobre religião para além do “popular” implicaria assumir uma tarefa demasiada aos limites desse artigo.

De antemão, percebemos que uma aproximação das teorias demartinianas ao campo das religiões populares do Brasil pode trazer grandes contribuições mediante às seguintes justificativas: primeiro, aquilo que foi classificado como “religião/ religiosidade popular” pela literatura acadêmica, a despeito das semelhanças na definição de “popular”, apresenta diferenças na maneira pela qual De Martino, por um lado, e os autores brasileiros, por outro, analisam as práticas religiosas como tais. Segundo, na obra demartiniana, as dimensões analítica e descritiva da categoria são problematizadas conjuntamente, ao passo que no Brasil, a maioria dos cientistas sociais descreveu a religiosidade popular tomando a cate-

<sup>3</sup> Essa aproximação, ainda que de maneira muito pontual, foi realizada por alguns intelectuais. Trataremos deste ponto adiante.

goria como dado auto evidente, e alguns outros questionaram sua potencialidade analítica, mas assim o fizeram fundamentando suas críticas menos a partir das práticas que dos discursos.

No intuito de enfrentar o desafio a que nos propusemos, levaremos a cabo a fundamentação da hipótese aventada, assumindo nossos eventuais deslizes, afinal de contas, trata-se de um autor do começo do século XX e que se estabeleceu como etnólogo fora dos contextos nos quais a antropologia foi primeiramente estabelecida como disciplina acadêmica. Dessa maneira, no próximo item, vamos discutir o tema da religiosidade popular tal como abordado na obra de De Martino. Em seguida, nosso foco recairá sobre alguns autores do contexto brasileiro a fim de analisar como eles têm trabalhado o tema em questão. Finalmente, tendo estabelecido alguns contrapontos entre as diferentes concepções teóricas, o intuito é elaborar uma visão afirmativa sobre a pertinência da teoria demartiniana para o contexto acadêmico brasileiro.

## **Ernesto De Martino e suas Contribuições Teórico-metodológicas**

Entre os intelectuais europeus da primeira metade do século XX, Ernesto De Martino é, sem dúvida, um dos principais expoentes dos estudos sobre religião, mais especificamente das chamadas “religiões populares”. No entanto, o pouco reconhecimento ainda dedicado a esse autor, principalmente no mundo lusófono, justifica-se pelo fato de que a antropologia italiana, de maneira geral, foi durante muito tempo reduzida ao folclorismo bem como à antropologia física (Pompa, 2022: 319). Esse lugar periférico ocupado por De Martino também é devedor de suas escolhas teórico-metodológicas no tratamento da questão religiosa, pois a perspectiva historicista da Escola Italiana por ele adotada nas análises foi bastante crítica tanto às diretrizes das ciências sociais, que se consolidavam em França e Inglaterra, quanto aos postulados e formulações da fenomenologia religiosa que se desenvolvia na Alemanha. No entanto, ao mesmo tempo em que corroborou com tal perspectiva historicista conformada às teorias de seu mestre, o filósofo Benedetto Croce (2019), De Martino contradisse em parte essa orientação ao incluir como objeto de pesquisa histórica as práticas simbólicas daqueles que escapavam aos interesses de Croce e que eram por ele denominados como “plebes rústicas”.

Sendo assim, De Martino analisou o tema da religião dialogando, por um lado, com o historicismo crociano e, por outro, com categorias oriundas de outras tradições do pensamento ocidental, como as filosofias de Martin Heidegger e de Karl Jaspers e, nessa escolha, se distanciou das abordagens mais difundidas pelos cientistas sociais europeus.

A crítica fundamental que De Martino endereça às principais correntes das ciências sociais e da fenomenologia da primeira metade do século XX diz respeito à concepção da religião como fenômeno ontológico e “a-histórico” – ou mesmo, anti-histórico – que estas formulam. Lembremos que entre os séculos XIX e XX, diferentes compreensões recaíram sobre práticas simbólicas classificadas pela intelectualidade – sobretudo a europeia –, ora como magia ora como religião. Tais compreensões, devedoras

da polêmica anti-mágica, originada no Renascimento, que confrontou as categorias de magia, religião e ciência (Frazer, 1976; Tylor, 2016), foram traduzidas em termos de: forma elementar de coesão social (Durkheim, 1989); oposição entre sagrado e profano (Eliade 1999; Otto, 2007; Van der Leeuw, 1992); espírito do capitalismo (Weber, 2004); operação psicológica que cumpre determinada função (Malinowski, 1978); eficácia simbólica (Mauss, 2000; Radcliffe-Brown, 2013); comportamento e modo de pensar o mundo coerentes com um código de moralidade (Evans-Pritchard, 2005), entre outros.

Esses autores, a despeito das diferenças conceituais e metodológicas de suas abordagens, grosso modo, interpretaram as práticas simbólicas por eles investigadas levando em consideração o pensamento e o significado intrínsecos ao nível das representações formuladas em relação às narrativas escritas – a bíblia e demais textos “sagrados” – ou às narrativas orais apresentadas pelos nativos em contextos de interesse etnológico. De Martino, a seu turno, não obstante tenha abordado a noção de religião a partir da relação com a categoria de magia e fazendo jus, portanto, a uma comparação reiterada pelos intelectuais de sua geração, caminhou na contramão dessa fórmula que acabou predominando nas pesquisas. Assim, em vez da primazia do significado dos símbolos ou mesmo das ideias de fé e crença, foi a dimensão mítico-ritual, bem como os efeitos protetivos ou curativos dela decorrentes, que ganharam destaque em suas análises.

A construção dessa via alternativa foi fruto de um longo e intenso trabalho que, se não descartou certos métodos já experimentados pelos cientistas sociais consagrados – De Martino também produziu suas próprias etnografias –, privilegiou o método histórico, até então, pouco valorizado por esses cientistas que analisavam os fenômenos sociais de forma sincrônica. Em outras palavras, é necessário reconhecer na trajetória acadêmica de De Martino uma autoria constituída simultaneamente pelo etnólogo e pelo historiador das religiões formado pela Escola Italiana que, em linhas gerais, divergia de outras tradições que pouco valorizavam as dimensões histórica, filosófica e psicológica dos fenômenos sociais.

Nesse sentido, ao encontro de estudiosos como Raffaelle Pettazzoni (1959), Angelo Brelich (1956), Dario Sabbatucci (1990), Vitório Lanternari (1960), entre outros, De Martino contribuiu para a sedimentação da Escola Italiana, estabelecendo como tarefa de pesquisa mais importante a historicização tanto dos objetos de investigação quanto das categorias analíticas. Porém, mesmo com este protagonismo, nem todo estudioso do pensamento demartiniano concorda em colocá-lo na genealogia da tradição pettazzoniana. Agnolin, por exemplo, argumenta que, apesar da proximidade de interesses e da parceria de pesquisa estabelecida entre ambos, algumas categorias utilizadas por De Martino, como “crise da presença”, desafiavam a lógica historicista tão cara a Pettazzoni e a seus alunos mais próximos (Agnolin, 2013).

De Martino sedimentou sua produção intelectual a partir dos anos 1940 com a publicação de três importantes trabalhos: os livros *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941) e *Il mondo magico* (2007), e o ensaio *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, publicado na revista *Società* em 1949. Nessas obras aparecem suas primeiras críticas aos expoentes das ciências sociais (Durkheim, 1989; Mauss, 2000) e da fenomenologia religiosa (Eliade, 1999; Otto, 2007). Na leitura demartiniana, essas tradições teóricas, ao analisarem a vida religiosa na modernidade, adotaram, cada uma à sua maneira, a noção de religião enquanto um pressuposto ontológico classificado ora como estrutura do pensamen-

to, ora como categoria do espírito ou mesmo como um tipo de mentalidade. Em contraposição a essas concepções, De Martino tratou a questão religiosa de maneira interdisciplinar – entre história, filosofia e psicanálise – e neste exercício questionou a oposição entre magia e religião, que remete à polêmica anti-mágica do Ocidente, colocando sob escrutínio aquilo que, tanto nas ciências sociais quanto na fenomenologia religiosa, foi classificado em termos de magia.

No intuito de fundamentar seu problema de pesquisa, em um primeiro momento, De Martino investigou um conjunto de documentos etnológicos relativo a “poderes mágicos” e, observando alguns relatos contidos nesses documentos acerca de rituais praticados por grupos indígenas do Ártico, da Sibéria, da América do Norte e da Melanésia, concluiu em *Il mondo magico* que a questão central não diz respeito a critérios de classificação, mas à prática ritual compreendida como uma estratégia operatória ou uma ação técnica destinada a salvaguardar a integridade da pessoa em sua relação com o mundo (De Martino, 2007). Ao chegar a esta conclusão, o etnólogo aproxima as noções de magia e religião argumentando que, a despeito de algumas diferenças pontuais, ambas são constituídas por simbolismos mítico-rituais. Para De Martino, o problema a ser investigado pelos pesquisadores é a própria noção de realidade – entendida aqui como uma construção efetuada permanentemente pelos sujeitos para garantir sua condição de humanidade – associada a cada um desses simbolismos.

Dessa maneira, De Martino analisa a questão religiosa e/ou mágica partindo da historicização destas categorias e justificando que no cerne dos rituais elaborados por cada cultura encontra-se a relação entre sujeito, realidade e presença. Assim, ao rejeitar a premissa da realidade enquanto um dado, tal como defendida por aquela que ele chamou de a “arrogância” da ciência ocidental – nascida justamente da polêmica anti-mágica –, o autor inovou os estudos sobre magia e religião, definindo tanto uma quanto a outra como técnicas que visam à proteção e resgate da presença pessoal que é lábil e, portanto, sujeita a um permanente risco de perda ou, ainda, enquanto dispositivos teóricos e práticos destinados a objetivar, circunscrever e resolver o problema da “crise da presença”: categoria fulcral de suas teses.

As categorias de “presença” e “crise da presença” são utilizadas pelo etnólogo italiano a partir dos mencionados diálogos que ele estabeleceu com diferentes áreas do pensamento. Por exemplo, é notória sua dúvida com a noção filosófica de *desein*, de Heidegger, ou do “ser-aí” no mundo como condição própria da humanidade. Desse modo, De Martino define presença como um “dever ser” que se impõe ao processo de individuação do sujeito tanto como uma tarefa histórica de “estar-no-mundo”, quanto como uma condição sentenciada pela cultura (De Martino, 2009). Ademais, a partir da teoria existencialista legada por Jaspers, ele lança mão da ideia de crise da presença a fim de investigar os momentos em que o sujeito se vê diante do risco de perder o próprio “eu” no mundo ou de perder o mundo para si próprio, comprometendo a tarefa de construção da realidade (Pompa, 2022).

Para fundamentar esses complexos conceitos teóricos, De Martino utilizou em *Il mondo magico* dados etnográficos de segunda mão, fato que não o impediu de oferecer uma contribuição bastante original ao acalorado debate que ocupava a intelectualidade europeia, desde final do século XIX, sobre o papel ou o lugar dos então chamados “povos primitivos” na cultura e na história. No mesmo período em que escrevia o livro, que acabou se tornando uma das suas obras mais emblemáticas, ele começou a se interessar pela chamada “*Questione Meridionale*”, ou seja, pelo conjunto de problemas que enfrenta-

vam as populações empobrecidas do Sul do país, os quais passaram a ser intensamente debatidos pela intelectualidade e pela classe política italianas nos anos subsequentes ao fim da Segunda Guerra.

Seu interesse pelo tema foi despertado pela leitura do livro *Cristo se è fermato ad'Eboli* cujo autor, Carlo Levi, um pintor e jornalista militante antifascista, ao descrever sua experiência de exilado político na região de Eboli, localizada na Lucânia<sup>4</sup>, durante o período fascista, fez uma denúncia das condições de vida degradantes e do abandono em que viviam as populações camponesas daquela região. Outra leitura de grande influência para De Martino foram os Cadernos do Cárcere, de Antônio Gramsci, notadamente as discussões sobre as condições de vida e as manifestações folclóricas das populações campesinas do Sul da Itália.

Inspirado por essas duas leituras, De Martino escreveu em 1949, poucos meses após a publicação de *Il mondo magico*, o citado ensaio *Intorno a una storia del mondo popular subalterno*. Neste texto de caráter panfletário e militante, ele volta a criticar a maneira como o mundo burguês ocidental percebe os “ povos primitivos”. Esta crítica vale tanto para os estudos de folclore italiano, que concebiam as práticas mágico-religiosas das populações do Sul como “ sobrevivências” ou “ exotismos”, mas sem historicizá-las; quanto para outras correntes das ciências sociais que concebiam essas mesmas práticas como irracionais ou pré-lógicas, para citar uma expressão consagrada por Lévy-Bruhl, um dos autores mais criticados por De Martino.

Esse trabalho, juntamente com *Il Mondo magico*, marcou, por um lado, o início do distanciamento de De Martino das ideias de Benedetto Croce que, como vimos, não considerava os povos “primitivos” como sujeitos capazes de fazer história e, por outro, de sua aproximação ao marxismo gramsciano, com sua filosofia da práxis e sua concepção de folclore como “cultura popular” (ou uma espécie de moral ou “filosofia implícita” desses povos). Portanto, no ensaio, De Martino também tratou do problema dos “povos primitivos”, mas agora na “versão italiana” da questão, ou seja, considerando as populações empobrecidas e subalternizadas do Sul, que tanto preocupavam as elites e as classes dirigentes do país.

Ele ainda ampliou o sentido do termo “subalterno” para incluir nele não apenas os identificados até então como “primitivos”, mas também outras populações: as de origem africana que iniciavam seu período de descolonização, as populações indígenas e tradicionais espalhadas pelo mundo e que começavam, mais ou menos no mesmo período, a lutar por um lugar na história, bem como as massas proletárias urbanas que cada vez mais reivindicavam melhores condições de trabalho. Este movimento mais geral, de emergência de diferentes grupos em situação de subalternidade perante a sociedade ocidental dominante, foi denominado por De Martino de “irrupção do mundo popular subalterno na história” (De Martino, 1949).

Os primeiros contatos que De Martino estabeleceu com as massas populares do Sul aconteceram quando ele era militante político, primeiro do Partido Socialista e depois do Partido Comunista Italiano. Em seu entendimento, era necessário conhecer melhor as condições de vida daquelas pessoas para qualificar a atuação política em prol de sua libertação da situação de subalternidade. A necessidade de pesquisa, portanto, vinha de uma demanda política. Aqui, percebemos claramente que a noção de intelectual que está em jogo para De Martino é bastante semelhante àquela do “intelectual orgânico”

<sup>4</sup> Em 1947, a região passou a ser denominada oficialmente como Basilicata. Mas o termo Lucânia continuou a ser usado de maneira informal.

de Gramsci. Portanto, se afirmamos páginas atrás que De Martino tinha uma dupla formação, a de etnólogo e a de historiador das religiões, soma-se a isso também o seu lado de militante político.

Foi nesse momento que a noção de “popular” passou a ser evidenciada em seus trabalhos e numa articulação simultânea: mirando a descrição das práticas simbólicas Sul-italianas sob um ponto de vista histórico e, ao mesmo tempo, (re)avaliando neste contexto a potência analítica das categorias de religião, magia e presença. Assim, entre os anos 1949 e 1957, De Martino deu início a investigações em campo, produzindo algumas etnografias a respeito de práticas do catolicismo popular por ele observadas nas regiões da Lucânia – Basilicata – e da Apúlia. Tais etnografias, *Morte e Pianto Rituale: dal lamento funebre antico al pianto de Maria* ([1958]; 2008), *Sud e Magia* ([1959]; 2011) e *La Terra del Rimorso* ([1961]; 2009), foram nomeadas pela fortuna crítica de Trilogia Meridionalista.<sup>5</sup>

Portanto, não obstante se contrapusesse às formas canônicas de análise da vida religiosa na modernidade, De Martino não se eximiu aos métodos que consagraram os etnólogos nos contextos em que a disciplina antropológica inicialmente se estabeleceu – Inglaterra, Estados Unidos e França. Se, a princípio, suas contribuições aos estudos de religião foram devedoras de uma pesquisa de gabinete, na sequência, ele optou pelo trabalho de campo em contextos de interesse etnológico. Ademais, como já indicado, ele adota em suas pesquisas a noção gramsciana de “popular”, que também é utilizada com um sentido muito próximo pelos estudiosos das religiões populares do Brasil. Todavia, a diferença reside no aspecto empírico que De Martino elege para descrever e analisar: o simbolismo mítico-ritual das práticas – especificamente, as Sul-italianas – a partir de uma perspectiva histórica em vez dos significados dos símbolos apreendidos no “aqui e agora” da observação do etnólogo informada pelo discurso nativo.

A seguir, apontaremos algumas questões desenvolvidas por De Martino no conjunto de suas etnografias a fim de observar como o etnólogo descreve certas práticas rituais das populações campone-sas Sul-italianas a partir de um horizonte histórico cuja intersecção de elementos da antiguidade clássica pagã com sua pretensa negação pelo cristianismo produziu um simbolismo mítico-ritual particular dessa região – o catolicismo popular – interpretado pelo autor como técnica de proteção ao iminente risco de perda da presença.

---

<sup>5</sup> Expressão que, grosso modo, faz referência à chamada “questão meridional” que despontou no ambiente intelectual e político italiano no momento posterior à Unificação Italiana em 1861. No começo do século XX, essa questão ganhou respaldo teórico no âmbito do pensamento de esquerda a partir de um ensaio escrito por Gramsci, o qual foi publicado em 1930 na revista *Lo Stato Operario* do Partido Comunista Italiano, Partido esse dirigido pelo próprio Gramsci na época. Outros intelectuais filiados ao PCI, a exemplo de De Martino, refletiram sobre a mesma questão que expunha, de um ponto de vista teórico, a crítica de Gramsci ao viés economicista da teoria marxista e engendrava, em termos de ação política, o debate proposto pelos militantes acerca de uma possível aliança entre os operários da região Norte e os camponeses do Sul – região do Mediterrâneo (Alciati, 2019; Trindade, 2015).

# Mapeando Questões-chave da Trilogia Meridionalista

A começar por *Morte e Pianto Rituale: dal lamento funebre antico al pianto de Maria*, esta etnografia é o resultado de uma pesquisa histórico-religiosa sobre a lamentação fúnebre. Nessa obra, De Martino analisa os ritos funerários, verificando que a lamentação é uma prática ritual constante – do Egito à Mesopotâmia, de Israel a Atenas até Roma – e, não obstante as diferentes elaborações em cada uma dessas civilizações, tal prática estaria articulada ao horizonte mítico do *Numen* ou do deus que morre e ressuscita: tema recorrente entre as civilizações que se formaram em torno do Mediterrâneo. Neste sentido, conclui o autor que as chamadas “civilizações primitivas” construíram formas de controle à perda da presença que pode ser desencadeada por uma angústia capaz de afetar os vivos quando se encontram diante do ente morto. Este controle, para De Martino, é garantido pelo choro e, principalmente, por um saber chorar: técnica que, no momento fúnebre, “reintegra o homem na história humana” (De Martino, 2000: 9).

Além dessas referências, De Martino analisa documentos relativos ao mundo cristão e, de forma comparativa, conclui que o cristianismo provocou uma fratura na instituição cultural do lamento fúnebre na medida em que sua cosmologia construiu a figura do Cristo vencedor da morte o qual ensina aos homens o destemor ao falecido. Assim, de acordo com o autor, o cristianismo rejeitou o lamento fúnebre por considerá-lo um costume pagão posto que antitético à própria ideologia cristã da morte (De Martino, 2000: 13). No entanto, ele também observa que esta mesma cosmologia narra a lamentação de Maria que, em estado de pranto, debruça-se sobre o corpo morto de Jesus. Ou seja, a despeito da rejeição institucional e dogmática, o rito da lamentação na civilização cristã é não apenas persistente como remete ao horizonte histórico do saber chorar.

De Martino percebe que o corpo lamentoso protege sua presença a partir de determinadas performances legadas pela tradição meridional. De acordo com as fontes documentais pesquisadas pelo autor, o ato de debruçar-se sobre o morto, batidas no próprio peito, o erguimento dos braços, entre outros gestos fazem do lamento um ritual interpretado pelo etnólogo na perspectiva de uma técnica de reintegração da presença ou da permanência do “agir no mundo” a partir daquilo que ele definiu em termos de “de- historização do devir”: a retirada temporária do sujeito do fluir histórico e a instauração de um “regime protegido” em que é possível estar na história como se nella não se estivesse.

Empiricamente, seu interesse pelas mencionadas fontes, bem como sua etnografia resultam de um trabalho de campo na região da Lucânia – marcada por condições de extrema pobreza – em cujos vilarejos ele verifica a presença de mulheres convocadas pelos entes do falecido para chorar diante do morto. Assim, comparativamente, constata De Martino que os corpos – lamentosos – dessas mulheres performam gestos que coincidem com aqueles descritos nos documentos por ele analisados. Esta perspectiva, porém, não significa que o autor tenha procurado o que há de “universal” ou “arquetípico” frente à morte. Ao contrário, ele chama a atenção para a especificidade de tais práticas no interior de um contexto histórico-cultural peculiar em que elas se manifestam.

Já em *Sud e Magia*, De Martino mais uma vez mobiliza documentos da tradição greco-romana e, juntamente com os registros de campo oriundos da expedição desenvolvida em vilarejos lucanos, analisa as relações entre magia e racionalidade, considerando a polêmica antimágica como o grande tema

que deu origem à civilização moderna. Neste sentido, mesmo no interior do processo de modernização dos Estados nacionais europeus, o autor percebe que em certas regiões, a exemplo do Sul da Itália, há uma manutenção de técnicas mítico-rituais e do poder mágico da palavra e do gesto. Tal percepção é devedora do seu estudo etnográfico sobre cerimônias mágicas praticadas por lucanos e, por meio deste estudo, sua intenção foi a de determinar a estrutura técnica da magia, sua função psicológica e o regime de existência que favorece sua continuidade em uma área bastante afetada pela pobreza, não no sentido de uma “sobrevivência”, mas no da manutenção da função protetora das práticas rituais em determinados contextos (De Martino, 1982: 2).

Empiricamente, o autor analisa aquilo que no dialeto lucano é chamado de *fascinatura ou affascino*, ou seja, uma condição psíquica de impedimento ou inibição causada por uma sensação de possessão experimentada por alguém que está sob a influência de uma força misteriosa que, por sua vez, remove a autonomia da pessoa influenciada ou sua capacidade para tomada de decisão. Nestes casos de possessão, os lucanos colocam em prática certos rituais de amarração no intuito de provocar, pelo corpo amarrado, uma dissociação entre o agente possuidor e a vítima. Assim como no lamento, De Martino constata em campo que existem tipos de amarração a depender daquilo que causa a possessão. Normalmente, junto ao corpo amarrado, alguns objetos podem somar-se à cena ritual além de salmos ou outras formas de oração que são pronunciados de acordo com um repertório pré-estabelecido. Ademais, quem amarra o corpo é alguém que domina a técnica, a exemplo da figura da *fatucchiera* – a “bruxa”.

Finalmente, em *La Terra del Rimorso*, De Martino explicita seu compromisso quanto ao uso da etnografia como fonte documental de uma história religiosa do Sul, mas na perspectiva de uma nova dimensão para a “questão meridional”. Neste sentido, o autor critica a literatura que, tradicionalmente, abordou essa questão nos limites de seus aspectos sociais, econômicos e políticos, obliterando a dimensão histórico-religiosa tal como advertiu Gramsci para quem um conhecimento renovado acerca da referida questão pressupunha a valorização do catolicismo popular, bem como das manifestações culturais das “classes subalternas” (De Martino, 2008: 48).

Dessa vez, De Martino realizou uma investigação sobre o tarantismo apuliano com base em documentos que, desde o século XVII, relatam esta prática e, grosso modo, a definem como estados catatônicos resultantes da mordida de uma aranha, a “tarântula”, que se configura na simbologia mítico-ritual como um autêntico ser mítico. Seu interesse por esta documentação, no entanto, partiu de um trabalho de campo na região da Apulia onde o etnólogo se deparou com alguns habitantes dos povoados de Salento os quais, entre 28 e 30 de junho, chegavam à capela de Galatina – onde, nestes dias, havia comemorações a São Paulo – sob estados alterados de consciência.

Em campo, De Martino constata que, antes de chegarem à mencionada capela, os “atarantados” celebravam no interior de suas respectivas casas um ritual assistido pela vizinhança e acompanhado de música, dança e objetos coloridos em função destes mesmos sujeitos terem experimentado simbolicamente a sensação da mordida de uma tarântula que causava uma agitação frenética e os impelia a realizar movimentos performáticos do aracnídeo – a coreografia que dá origem à *tarantella*. Ainda de acordo com o autor, um dos momentos importantes deste ritual doméstico é a conversa do atarantado com alguma imagem de São Paulo – considerado o protetor dos atarantados – antes do percurso rumo ao desfecho do próprio ritual na capela.

Dessa maneira, ao analisar os documentos históricos sobre a prática do tarantismo, De Martino conclui que as manifestações por ele observadas na Apúlia são devedoras de mais uma instituição da cultura meridional à qual, assim como no caso da lamentação, o cristianismo também se opôs, desviando, ao longo do tempo, a função mítico-ritual da mordida da tarântula para interpretações médicas: a mordida *ipsis litteris* de um aracnídeo venenoso ou um comportamento classificado em termos de patologia psíquica (De Martino, 2008: 52).

Em suma, as interpretações construídas pelo etnólogo sobre a lamentação fúnebre e a *fascinatura* lucanas bem como sobre o tarantismo apuliano, em grande medida, derivam de sua pesquisa sobre as performances de corpos lamentosos, amarrados e atarantados respectivamente, performances essas compreendidas por De Martino como técnicas protetivas diante do risco iminente de perda da presença. Outro ponto relevante diz respeito aos materiais e métodos por ele utilizados. Como dito, além de analisar documentos legados pela tradição greco-romano, De Martino também se vale de técnicas de pesquisa como entrevista, caderno de campo etc. Ademais, o etnólogo faz uso de imagens em suas etnografias.<sup>6</sup> Claro está que analisar as obras de um autor tão complexo nos limites de um artigo pode conduzir o leitor a interpretações demasiado redutoras e, desta maneira, cabem algumas reflexões complementares.

Ainda com relação à trilogia, é importante reiterar que, ao definir a lamentação, a *fascinatura* e o tarantismo como instituições culturais, De Martino confronta o tipo de literatura acadêmica – particularmente a psiquiátrica – que interpretou as mencionadas performances corporais elaboradas no interior das civilizações mediterrâneas em termos de transtorno mental, fanatismo ou loucura. Contra estas acepções, o etnólogo coteja categorias filosóficas e psicanalíticas – presença e crise da presença – para fundamentar teoricamente a construção e o legado coletivos destas técnicas de proteção. Portanto, o que De Martino propõe em suas obras é uma leitura antropológica da noção de loucura como inversão da noção de cultura (De Martino, 2019).

Em outras palavras, o autor reconhece que essas instituições culturais investiram em formulações míticas no intuito de oferecer à existência humana condições de enfrentamento à situação inexorável de estar na história, construir a realidade e, portanto, relacionar-se com o mundo. Neste sentido, o horizonte meta-histórico – contido no mito – cujo alcance depende da prática ritual, promoveria um instante de ocultamento do “estar-na-história” para, na sequência, recuperar as formas culturalmente definidas de “estar-no-mundo”: a “de-historificação do devir” nos termos demartinianos. Consequentemente, aquilo que foi traduzido segundo a noção de loucura, consistiria, para De Martino, exatamente no movimento contrário, ou seja, na resolução da crise ou na proteção da existência humana frente ao estado de total alienação representado pela perda da presença.

No que concerne à polêmica antimágica, De Martino salienta que o cristianismo, também compreendido como uma instituição cultural, a despeito de ter promovido a desagregação das técnicas

6 Em *Morte e Pianto Rituale*, De Martino também analisa a iconografia do mundo antigo mostrando, ao final da etnografia, figuras performando gestos de lamento. Além disso, ele expõe fotos de funerais da Lucânia em cujas imagens aparecem mulheres que pranteiam sobre os mortos. Em *Sud e magia, no meio da etnografia, ele expõe fotografias contendo imagens de objetos ritualísticos, corpos amarrados e pessoas em estados alterados de consciência. Já na introdução de *La Terra del Rimorso*, ele afirma que, antes da ida a campo e do acesso aos documentos, seu primeiro contato com o tarantismo apuliano ocorreu mediante as fotografias de André Martin – presentes na própria etnografia – as quais circulavam no meio intelectual italiano daquela época. Para além do material fotográfico, vale ressaltar que as expedições realizadas às regiões da Lucânia e da Apúlia renderam filmes etnográficos realizados por renomados cineastas italianos, amigos de De Martino, a exemplo de Luigi Di Gianii, Gianfranco Mingozzi, entre outros (Carpitella, 1981; Chiozzi, 1997; Marano, 2007).*

mediterrâneas, criou suas próprias medidas protetivas, ocultando ou mascarando a história a partir do mito da promessa do Reino – interrompida pela morte de Jesus, mas logo reavivada pela narrativa da ressurreição – e, inclusive, incorporando neste mascaramento “paganismos” das civilizações pregressas. Já a ciência, no entender do autor, ao julgar as práticas mágicas e religiosas como irracionais, rechaçou o legado das técnicas coletivas de mascaramento da história, construindo, assim, a legitimidade de seu discurso justamente no pretenso desnudamento da história – as formas de proteção à existência humana passariam a derivar do método tal qual ditado pela ciência (De Martino, 2019).

Finalmente, De Martino reconhece que, entre as ciências, a etnologia, uma das únicas a investigar as civilizações do mito e do rito, foi pródiga quando tornou os limites do humanismo no ocidente objeto de pesquisa. Ao mesmo tempo, ele critica a maneira pela qual os etnólogos de sua geração, de maneira geral, analisaram tais limites. Para o autor, se estas limitações são, por um lado, devedoras da necessidade de relação entre diferenças – as culturas que violentamente se encontraram a partir do Renascimento –, por outro, as diferenças respondem àquilo que “unifica” este mesmo ocidente, ou seja, as possibilidades históricas da existência humana. Essa reflexão parte da ideia de “humanismo etnográfico”, outra categoria por ele proposta (De Martino, 2019: 391).

Segundo De Martino, ao pontuar somente as diferenças, os etnólogos incorrem em relativismos idiossincráticos: espírito, mentalidade, crença, função, comportamento etc., comprometendo o que ele denomina de “etnocentrismo crítico”; ou seja, o pesquisador deve descrever e analisar os fenômenos que observa com base nas suas próprias categorias – caso contrário, esbarraria em uma impossibilidade prática e um absurdo teórico –, mas criticar essas categorias implica necessariamente em historicizá-las tanto quanto o próprio objeto de pesquisa para cuja análise elas são mobilizadas.

Feita essa exposição preliminar das principais ideias de De Martino, no próximo item, vamos abordar a maneira pela qual alguns pesquisadores no Brasil vêm trabalhando o tema da religiosidade popular. Desde já, advertimos que, neste contexto, as pesquisas foram desenvolvidas a partir de duas linhas principais: o catolicismo popular e as religiões de matriz africana. No intuito de aproximar as propostas demartinianas às investigações acadêmicas aqui desenvolvidas, nosso recorte privilegia os autores que se dedicaram às práticas do catolicismo popular.

## **Religiões Populares no Brasil: Um Campo de Estudos Controverso**

O conceito de “religião popular” começou a ser utilizado no contexto brasileiro para fazer referência às práticas e vivências católicas que escapavam do controle e da normatização eclesiástica. Esse “catolicismo rústico”, para usarmos a expressão consagrada por Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) e Antonio Cândido (2017), típico das regiões sertanejas, foi percebido e analisado a partir de duas categorias fundamentais: “messianismo” e “milenarismo”. Uma primeira menção a tais categorias consta no livro *Os Sertões*, de Euclides da Cunha (2009), publicado em 1902. Em algumas passagens deste texto, a alusão ao messianismo decorre do modo como a personagem central – Antonio Conselheiro, o líder de Canudos – é descrita na narrativa. Mais tarde, nos anos 1930, em obra póstuma e da autoria de Nina Ro-

drigues, *As coletividades anormais*, faz-se alguma menção ao catolicismo também associado à figura de Conselheiro, tratada em termos de patologia psíquica ou manifestação de loucura. Em ambas as obras, portanto, os respectivos autores interpretaram a religiosidade popular sob um viés psicopatológico (Queiroz, 2005).

Se a literatura da primeira metade do século XX abordou o messianismo sob uma ótica psíquica e racial, entre os anos 1950 e 1960, alguns estudiosos propuseram novas interpretações de cunho sociológico (Facó, 1972; Pereira de Queiroz, 1957, 1965; Vinhas de Queiroz, 1966). Nesse período, as noções de messianismo e milenarismo, guardadas as especificidades conceituais, foram utilizadas conjuntamente para indicar certas manifestações populares associadas a práticas do catolicismo mais recorrentes nas áreas classificadas como sertanejas ou rurais. Em tais regiões, segundo os estudiosos, teria surgido uma versão “rústica” do catolicismo caracterizado por ações de penitência e discursos apocalípticos em razão da escassez de sacerdotes e da falta de instrução dos praticantes religiosos (Bastide, 1976).

Assim, nessa definição, estaria implícita uma divisão estabelecida pelos próprios pesquisadores entre dois tipos de catolicismo: o das regiões litorâneas onde os praticantes pertenceriam a classes mais abastadas e receberiam instrução religiosa; outro de tipo popular, mais independente da igreja e de sua ortodoxia, colocado em prática pelas camadas subalternizadas dispersas nas áreas sertanejas (Benedetti, 1983; Benedetti, 1983).

A propósito da dicotomia litoral/sertão enfatizada pelos intelectuais, verificamos que as pesquisas sobre o catolicismo popular privilegiaram as áreas sertanejas e os autores buscaram interpretar alguns eventos históricos quase que exclusivamente a partir de categorias sociológicas, tais como “conflito social”, “crise estrutural” e “luta de classes”. Este é o caso das investigações sobre alguns episódios como o da Serra do Rodeador (Pernambuco, 1817-1820), de Pedra Bonita (Pernambuco, 1836-1838), de Canudos (Bahia, 1896-1897), do Contestado (Paraná/Santa Catarina, 1912-1916) e de Juazeiro (Ceará, 1914), estes últimos desencadeados a partir da instauração do regime republicano, caracterizado por profundas transformações econômicas, políticas e sociais, tais como a abolição da escravatura e a consequente transição para o trabalho “livre”, a crise das estruturas locais de poder, a romanização do clero brasileiro, as turbulências decorrentes do processo de modernização então em curso no país, etc. (Pereira de Queiroz, 2005: 140).

Em suma, essa tradição sociológica concebeu o catolicismo rústico como uma prática religiosa típica do mundo rural – portanto, isolado dos grandes centros –, regida muito mais pela família do que por uma comunidade mais ampla – ritos domésticos – e com lideranças leigas.

A partir dos anos 1970, surgiram outras abordagens acerca do catolicismo popular. Nelas, em vez de escolherem exclusivamente os referidos eventos históricos como estudo de caso, os cientistas sociais analisaram diferentes fenômenos sob uma perspectiva mais êmica sem, no entanto, menosprezar as condições materiais das classes neles envolvidas (Brandão, 1982; Consorte, 1983; Monteiro, 1974, 1977; Mourão, 1974; Negrão, 1984). Nestas obras, a leitura do “popular” na perspectiva das relações de classe, levou à conceituação do catolicismo em termos de ideologia. Além disso, os estudiosos lançaram mão de categorias nativas como “sagrado”, “crença” e “devoção”, naturalizando-as no bojo das análises. A este respeito, podemos lembrar que alguns autores eram praticantes, eles próprios, do catolicismo, principalmente na vertente da teologia da libertação.

Nas propostas analíticas ainda desse período, é possível verificar que alguns autores anunciaram outros caminhos como Alba Zaluar (1983) para quem o catolicismo popular deveria ser explicado menos pelos discursos ideológicos que pelas ações rituais. Este também é o caso de José de Souza Martins (1983), que analisou alguns ritos fúnebres em contextos rurais, chegando, inclusive, a observar certas formas de cuidado que os vivos dedicam aos mortos desde a lavagem e preparação do ente falecido para o velório até o sepultamento. Todavia, do ponto de vista teórico, ambos os autores fundamentam seus argumentos ratificando a centralidade da ideia de crença.

Seguindo nesta mesma linha interpretativa, outro pesquisador que se dedicou profundamente a esse tema tão amplo e polissêmico foi Carlos Rodrigues Brandão. Autor de uma vasta obra, que inclui temas diversos, Brandão certamente é um dos pesquisadores que mais contribuiu para dar inteligibilidade e coerência ao termo “religiões populares” nas ciências sociais brasileiras. No livro *Deuses do Povo*, seu principal trabalho sobre o tema, Brandão define o campo religioso como formado por duas partes: o lado das religiões eruditas, praticadas pelas classes dominantes com seu projeto hegemônico de dominação, e o lado das religiões populares, praticadas pelas classes subalternizadas e resistentes à esta dominação.

No mesmo livro, ele analisa de maneira minuciosa as relações e representações dos grupos de praticantes das diferentes religiões populares presentes nos bairros pobres e na zona rural da cidade paulista de Itapira. Para o autor, a “religião popular” não se constituiria apenas pelo catolicismo rústico do campesinato, como concebia a tradição sociológica das décadas de 1950 e 1960, mas também por outras tradições religiosas, como o pentecostalismo tradicional, os cultos de tradição afro-brasileira e os “surtos messiânicos”. Conforme argumenta André Silva, na análise de Brandão, as relações que se estabelecem entre religião e poder secular têm a ver tanto com o projeto de dominação hegemônica das elites quanto com a parte subalternizada de um trabalho simbólico e político de produção contra-hegemônica no setor religioso (Silva, 2003). Além disso, na leitura de Brandão, as religiões populares também se diferenciam das “religiões de mediação”: aquelas que possuem uma matriz doutrinal erudita, mas que são frequentadas por pessoas pertencentes às classes subalternizadas da sociedade.

Sendo fortemente influenciado pelo marxismo de matriz gramsciana – assim como De Martino –, com sua centralização analítica no movimento dialético entre hegemonia e subalternidade que estrutura o campo religioso, o trabalho de Brandão também está marcado por outras influências. Segundo Rubem César Fernandes, na leitura de *Deuses do Povo* fica clara a inspiração durkheimiana na concepção das categorias dicotômicas de sagrado e profano, entendidas enquanto vínculos sociais elementares. Também conseguimos perceber ecos da sociologia de Weber, quando o autor analisa os tipos de dominação que sacerdotes das religiões eruditas, representando suas instituições, exercem sobre as classes populares. Por fim, tudo isso aparece mediado ao longo do texto pela teoria bourdiesiana segundo a qual os bens simbólicos são produzidos e valorizados na competição pelo poder dentro de um determinado campo social (Fernandes, 1994).

Paula Montero reconhece o mérito de Brandão em conseguir, com seu estudo, apresentar uma visão complexa das relações sociais que sustentam e são sustentadas por práticas religiosas, superando, assim, visões reducionistas que compreenderam a religião como o “grito dos excluídos” ou como o “ópio do povo”. Ao mesmo tempo, Montero também formula uma crítica importante ao autor, pois, para ela, ainda que Brandão afirme em diversos momentos de seus escritos a atualidade e vitalidade dos ritos e das festas da religiosidade popular, considerada aqui como resistência simbólica dos subalternizados, o sistema cultural que acaba descrevendo é o “de uma sociedade que, na transição para a vida urbana, só se degrada” (Montero, 1999: 336). Na verdade, esse mundo camponês já vinha se degradando nas análises desde o trabalho de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965) sobre os movimentos messiânicos no Brasil e no mundo. Neste livro, que também influencia o trabalho de Brandão, a autora afirma que com a modernização e a urbanização da sociedade brasileira, o “catolicismo rústico” – este antepassado do “catolicismo popular” – não teria vida muito longa.

Em suma, as chamadas “religiões populares” ocuparam uma parte substancial das pesquisas sobre religiões feitas nas ciências sociais brasileiras entre os anos 1960 e 1980 – especialmente na antropologia – e, nas obras citadas, pudemos observar que tais investigações foram realizadas seguindo as diretrizes teórico-metodológicas ora da *Escola Francesa de Sociologia*, ora de alguma vertente do marxismo, ou ainda, da própria fenomenologia religiosa. Certamente este intervalo de três décadas foi o período mais prolífico das pesquisas sobre o tema, porém, nos últimos anos, o conceito “religiões populares” – e todos aqueles que funcionam como seus sinônimos ou que orbitam ao seu redor – passou por algumas críticas categoriais e metodológicas diferentemente das mencionadas décadas em que, de modo geral, a categoria foi agenciada pelos autores de maneira essencializada.

Ainda no que se refere ao trabalho de revisão da categoria, alternativas foram propostas para a sua substituição, porém, mesmo combalido pelas críticas, o termo nunca deixou de aparecer, fosse a partir de novos arranjos teóricos, propostos em trabalhos de pesquisas, fosse como categoria êmica, ressignificada e açãoada politicamente por um grupo numa situação específica, como o registro de salvaguarda de um bem cultural imaterial – por exemplo, a prática ritual do benzimento, uma festa religiosa, uma devoção específica, etc. Sendo controverso, resistente ao ostracismo definitivo – geralmente imposto pelas desconstruções teóricas mais severas – e adepto de certa sazonalidade em sua aparição nas pesquisas, o termo “religiões populares” continua sendo um “bom tema” para discussão (Fernandes, 1994: 215) e, como tal, foi alvo de alguns balanços bibliográficos importantes.

O primeiro deles foi publicado originalmente em 1984 e republicado dez anos depois sem alterações. Como bem enfatizou seu autor, Rubem César Fernandes (1994), ele próprio um grande pesquisador do tema, apesar da distância temporal, o texto continuava atual para aquele período – e em nosso entendimento, salvo algumas mudanças contextuais, ainda continua. O segundo, escrito por Mísia Lins Reesink quase 30 anos depois, em 2013, retoma alguns dados e argumentos do primeiro e os compara com outro trabalho de natureza parecida feito na França – e no mesmo período – por François-André Isambert (Reesink, 2013).

Podemos citar mais alguns artigos: o de André Luiz da Silva, publicado em 2004, que discute os textos de alguns autores que se dedicaram ao estudo das “devoções populares no Brasil” (inclusive,

Brandão), tema paradigmático e presente em grande parte dos estudos sobre o “catolicismo popular” (Silva, 2003); o de Eloísa Martín, que apresenta a discussão sobre o termo religião popular comparando trabalhos brasileiros e argentinos (Martín, 2009); e o de Emerson José Ferreira de Sousa, que analisa o desenvolvimento e os usos do conceito de “catolicismo popular” na historiografia brasileira (Sousa, 2021). Estes dois últimos demonstram que no campo de pesquisas sobre as chamadas religiões populares, o catolicismo continua tendo uma proeminência.

Além desses artigos, que são específicos sobre o tema da “religião popular” – ou das “religiões”, ou das “religiosidades” populares –, existem outros que se dedicam a avaliar a produção bibliográfica mais ampla sobre as religiões no Brasil, como os textos de Paula Montero (1999) e o de Ronaldo de Almeida (2010) que também mencionam o campo das religiões populares, atribuindo-lhe certas características próprias. Guardadas as diferenças de abordagem e objetivos de cada um desses trabalhos, todos apontam um mesmo problema central em relação ao conceito de “religiões populares”: o fato de que ele engloba muita coisa ao mesmo tempo em que não define um objeto específico e delimitado.

Essa imprecisão do conceito também é apontada por Eloísa Martín (2009). A partir de uma revisão da produção bibliográfica argentina e brasileira sobre o tema, a autora conclui que a maior parte dos pesquisadores consultados se preocupou mais com o termo “popular” do que com o termo “religião”. Porém, em seu entendimento, o desafio maior é encontrar um conceito de “religião” que seja suficientemente abstrato para funcionar como uma categoria efetivamente explicativa da prática religiosa da classe trabalhadora. Inspirando-se no clássico modelo explicativo da religiosidade – e da cultura – popular na América Latina, formulado por Christian Parker, que, em linhas gerais, afirma que, nesta região específica, desenvolveu-se historicamente uma racionalidade popular diferente daquela Ocidental, trazida pelos colonizadores europeus (Parker, 1998), Martín propõe uma abordagem processual que considera o sagrado como uma textura autônoma e diferencial do mundo habitado e que é realizada por pessoas em diferentes situações e contextos. Nesta interpretação, sagrado e profano não são pensados de maneira descontínua, como boa parte da literatura sobre o tema faz, mas como graduações de um mesmo contínuo.

A proposta metodológica que a autora defende é a de nos concentrarmos nos gestos da religião popular, que ela denomina como “práticas de sacralização”. Desta forma, a autora, inspirada no conceito de “feit(i)che” de Bruno Latour, entende que é possível reconhecer a origem humana e a potência criativa dos ritos, dos mitos e dos seres sagrados mobilizados pelas classes populares – “trabalhadoras”, na sua formulação –, sem perder, com isso, a percepção da condição autônoma da religião. (Martín, 2009)

Ruben César Fernandes, por sua vez, observa que o problema maior na definição da categoria se encontra no segundo termo do par, o “popular”, que designaria elementos oriundos de diferentes matrizes culturais, como a ibérica, a africana e a indígena. Como o próprio autor questiona, “caberia o mundo inteiro embaixo de uma categoria qualificada apenas como popular?” (Fernandes, 1994: 216). No caso brasileiro, além desse componente étnico-cultural, haveria ainda uma variação geográfica dentro do próprio território nacional onde essas práticas religiosas “populares” se desenvolveram. As religiões populares do Nordeste apresentam os mesmos elementos constitutivos daquelas praticadas na região Sul? O que essa variação define no campo das religiões e das religiosidades populares?

Nessa linha de raciocínio, pesquisas desenvolvidas na região norte do Brasil, especificamente na Amazônia, demonstram que a religião popular, apresenta especificidades regionais, como elementos oriundos de culturas tradicionais de cada região (Maués, 2011), mas também algumas invariantes, ou seja, elementos estruturais e que estão presentes em diferentes regiões, como a centralidade ritualística no culto dos santos, o protagonismo dos leigos como agentes de autoprodução religiosa e a produção de uma ética das relações capaz de unir céu e terra (Oliveira, 2007).

Mais uma questão apontada tanto por Fernandes (1994) quanto por Reesink (2013) é que o termo “religião popular” não é uma categoria êmica. Os rezadores, os puxadores de terço, os mestres foliões, os devotos de santos, os folgazões, os festeiros, as benzedeiras, dentre outros agentes deste universo, não se reconhecem como praticantes de uma “religião popular”. A categoria pode ser entendida, portanto, como uma invenção analítica produzida pelos pesquisadores para localizar e organizar determinado fenômeno social num espectro mais amplo de fenômenos tanto no tempo quanto no espaço (Souza, 2021). Esse fato, por si só, não se configura necessariamente como um problema já que é da natureza do processo científico classificar e organizar, segundo critérios convencionalmente estabelecidos, os objetos que compõem a empiria analisada. De qualquer forma, se não forem tomados os devidos cuidados, corre-se o risco de tirar o poder de autodefinição e autolegitimação dos pesquisados, atribuindo-lhes uma identidade com a qual não se reconhecem.

Outro grande problema do conceito diz respeito especificamente às diferentes acepções que o termo “popular” pode assumir nos mais variados discursos ou contextos: o que efetivamente estamos querendo dizer quando classificamos uma prática, seja ela religiosa ou não, como “popular”? Analisando algumas obras específicas sobre a temática, Fernandes identifica três sentidos diferentes para o termo, sentidos estes que podem, inclusive, aparecer sobrepostos uns aos outros: primeiramente, ele menciona o uso do “popular” como referência a algo que é conhecido e que pertence a todos. Certamente este é o sentido mais fácil de ser encontrado no senso comum da sociedade brasileira. Outro sentido apontado é aquele que faz referência ao que pertence às classes menos favorecidas economicamente e subalternizadas em relação às classes dominantes. Conforme vimos anteriormente, este segundo sentido é o que mais aparece nos trabalhos sobre a temática, notadamente naqueles de orientação marxista. Por fim, temos o “popular” representando o que não é oficial ou institucional. Aqui o termo ganha ares de contestação e resistência às imposições das religiões das elites – ou “dominantes” ou “oficiais” ou “institucionais”.

A partir dessas três acepções que o “popular” pode adquirir, Fernandes argumenta que o termo acaba por criar um problema axiológico de base para as ciências sociais, pois ele remete a dois focos distintos da análise. Por um lado, o termo “popular” deve caracterizar relações sociais produzidas a partir de posições desiguais num eixo “vertical”, remetendo a relações dialéticas de dominação e resistência a esta dominação. Por outro, deve fazer referência a relações entre iguais, remetendo às ideias de fraternidade. Brandão, para definir este segundo sentido da ideia de popular, fala num “ecumenismo realista”, que seria a condição dada pela porosidade das fronteiras ritualísticas, cosmológicas e imagéticas que separam os sistemas religiosos presentes na parte subalternizada do campo religioso.

Com tantas críticas e problemáticas apontadas, algumas alternativas surgiram para substituir o conceito de religião popular ou o par dicotômico “religião popular x religião erudita”. Reesink (2013), por exemplo, ao falar especificamente dos estudos sobre catolicismo, descarta de maneira decidida o conceito de “catolicismo popular”, alegando para isso que o termo, mais do que um conceito, se configura como um juízo de valor. A autora também aponta que a perspectiva dicotomizada entre o “mundo popular” e o “mundo eruditio”, adotada em muitos dos estudos sobre catolicismo popular – inclusive o de Brandão –, acaba por ofuscar outras possibilidades de atuação religiosa que podem acontecer entre esses extremos. Como solução, a autora passa a falar num “catolicismo concêntrico”. Para ela, diferentemente de Fernandes, que fala de um eixo vertical e outro horizontal para representar os sentidos das relações que se estabelecem num campo religioso, o agente católico pode se mover em qualquer direção, mas sempre tendo o centro teológico como referência. Nesta perspectiva, é possível perceber como indivíduos católicos constroem sua prática religiosa cotidianamente, ora estando mais próximos do centro teológico da religião, ora mais distantes. A relação que cada indivíduo estabelece com sua prática e com sua pertença religiosa ganha ares mais complexos com esta abordagem.

Por fim, salientamos que outra alternativa ao uso do termo “religiões populares ou subalternas” é oferecida por Oscar Calavia Sáez (2009) que inverte o sistema classificatório consagrado pela literatura e fala em “religião superalterna” para se referir à religião dos padres, da teologia e dos dogmas. Como justificativa, o antropólogo argumenta que as práticas do chamado catolicismo popular, como o culto aos santos ou o benzeimento, são na verdade as práticas cotidianas da religião. A relação com o santo, que acontece entre dois sujeitos, seria, portanto, a relação padrão no catolicismo. Consequentemente, a relação com deus, estabelecida entre um sujeito e um objeto, que marcaria a centralidade da porção erudita da religião em outras análises, não é, em seu entendimento, a prática padrão da religião, mas o limite das relações religiosas, pois é esta relação que é invocada para marcar as fronteiras entre as religiões.

Diante do exposto, observamos que, seja no uso descriptivo naturalizado da categoria seja nas suas diferentes análises críticas, as investigações sobre religiões populares no Brasil, diferentemente da proposta demartiniana, pouco aprofundam a noção de popular como um horizonte histórico e cultural específico no qual os rituais – e seus mitos correlatos – são elaborados, produzindo efeitos protetivos nas populações que os praticam. No item seguinte, avançamos na discussão a fim de refletir sobre a potência analítica da teoria de De Martino para o estudo destas práticas religiosas no contexto brasileiro.

## O Pensamento Demartiniano no Contexto Brasileiro

Em que medida o pensamento de Ernesto De Martino pode contribuir para uma revisão conceitual e metodológica do campo de estudos das religiões populares no Brasil? Quais seriam, no entanto, os limites da apropriação de seus conceitos teórico-metodológicos e de sua maneira peculiar de abordar e problematizar o fenômeno mágico-religioso, quando aplicados a um contexto histórico-cultural diferente daquele de onde surgiram?

Essas são questões difíceis de serem respondidas de maneira assertiva, já que as obras do etnólogo e historiador das religiões ainda são pouco conhecidas entre os pesquisadores brasileiros. De qualquer

forma, entendendo a dimensão experimental de nossa reflexão e assumindo os riscos inerentes a este tipo de empreendimento, temos como intenção sugerir que, em termos metodológicos, o simbolismo mítico-ritual das práticas, privilegiado como objeto de descrição e análise juntamente à historicização das categorias analíticas, venha a ser um possível caminho de aproximação desse autor ao campo de estudos das religiões em nosso país, notadamente daquelas que se convencionou denominar de “religiões populares” – não sem polêmica, como expusemos no item anterior.

Mesmo sendo um autor praticamente desconhecido no meio acadêmico brasileiro, é importante mencionar que algumas de suas ideias, ainda que de maneira tímida, já apareceram em trabalhos pontuais de pesquisa no país. As primeiras referências estão no livro de Liana Trindade intitulado *Ernesto De Martino: resistência e magia no Sul da Itália* (2015), publicado originalmente no início dos anos 1990 e relançado em 2015. Em linhas gerais, nesse trabalho, a autora apresenta as principais ideias e conceitos desenvolvidos por De Martino, principalmente em suas pesquisas etnográficas sobre a religiosidade dos povos e populações subalternizados do Sul da Itália – o livro concentra-se na análise de *Il Mondo Magico e da trilogia meridionalista*. A autora também faz referência a algumas contribuições de seu pensamento para os campos da etnopsiquiatria e da antropologia médica, com sua dinâmica interdisciplinar, e da antropologia da arte, com sua preocupação centralizada na prática ritual e performática das populações estudadas. Trindade, acertadamente, também apresenta em seu livro algumas informações biográficas sobre De Martino pois, como ele próprio registrou em várias partes de seus escritos, seus objetivos de pesquisa estão intimamente associados a sua prática militante em prol da emancipação das “populações subalternas” do *Mezzogiorno*<sup>7</sup> italiano (De Martino, 1949).

De qualquer forma, se, por um lado, podemos valorizar o pioneirismo e o esforço de Trindade na divulgação das ideias de De Martino em solo brasileiro, por outro, não deixamos de observar e mencionar certos equívocos interpretativos e conclusões precipitadas em relação à sua intrincada teoria. Como exemplo, pontuamos que a autora contextualiza as pesquisas da Escola Italiana, incluindo o trabalho do próprio De Martino, nos domínios de uma “antropologia cultural”. Este fato, que pode parecer apenas um detalhe classificatório e interpretativo, na verdade tem implicações metodológicas e políticas que dizem respeito às disputas no campo intelectual e acadêmico italiano.

De Martino, em seus escritos, sempre falou em “etnologia” e “história das religiões” para se referir às suas áreas de interesse e atuação. Em seu entendimento, por serem disciplinas constituídas a partir de uma lógica historicista, elas se opunham à maioria das correntes teóricas das ciências sociais do período, como a “antropologia cultural”, pois estas, dada a maneira como naturalizavam e universalizavam conceitos e categorias ocidentais, acabavam concebendo as populações estudadas – os “primitivos” ou “selvagens” – como povos a-históricos ou até anti-históricos (De Martino, 1949). Ainda no seu entender, a “antropologia cultural” foi associada ao trabalho de antropólogos estrangeiros, principalmente oriundos dos Estados Unidos, ou italianos formados na tradição antropológica daquele país, que começaram a chegar na Itália nos anos que sucederam ao término da Segunda Guerra Mundial (Feixa, 2008).

---

<sup>7</sup> *Mezzogiorno*, que literalmente significa “meio-dia”, é um termo utilizado na Itália para se referir à região sul continental e à parte insular do país.

Para De Martino, o trabalho desses pesquisadores, que também se interessaram em estudar as comunidades pobres do Sul do país, tinha caráter “reformista”, “assistencialista” e “desenvolvimentista” (De Martino, 1949). Incentivados pelos governos da Democracia Cristã, grupo político que passou a ocupar o poder na Itália após a guerra, e que desejava encontrar uma solução para o “problema meridional”, a *applied anthropology* praticada por esses pesquisadores partia de uma “teoria da modernização” produzida no contexto intelectual estadunidense para explicar a realidade e propor melhorias na condição de vida das populações subalternizadas do Sul do país. Porém, segundo De Martino, estes estudos não levavam em conta as especificidades culturais e a condição de agentes históricos destas populações, colocando-as, desta forma, não somente numa condição de submissão frente à cultura ocidental, mas também de populações tuteladas pelas elites do país (Feixa, 2008).

Voltando à nossa discussão bibliográfica, nos deparamos, ainda na década de 1990, com o trabalho de Cristina Pompa, *Memórias do fim do mundo: para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher* (1995). Nesse texto, a antropóloga analisa os chamados movimentos sociorreligiosos no meio rural brasileiro, tradicionalmente classificados pela literatura acadêmica como “messiânicos” e “milenaristas” – compreendidos pelos intelectuais, portanto, como fenômeno típico do universo do catolicismo popular –, a partir de um estudo de caso: o movimento Pau de Colher que ocorreu no município de Casa Nova – norte do Estado da Bahia – durante os anos 1930.

Na academia brasileira, o trabalho de Pompa pode ser considerado um primeiro esforço de análise das religiões populares no/do Brasil a partir do arcabouço teórico-metodológico desenvolvido por De Martino. Ademais, ela é a principal divulgadora de suas ideias no contexto brasileiro até o presente momento (Pompa, 1998; 2022). Cabe ressaltar que o rigor teórico e o amplo conhecimento bibliográfico perceptíveis em sua obra, podem ser justificados, dentre outros motivos, pelo fato de ela ter realizado uma parte de sua formação intelectual na Itália e ter sido aluna de alguns importantes pesquisadores filiados à *Escola Italiana de História das Religiões*.

Muito tempo depois das duas obras mencionadas, encontramos o trabalho de Daniel Ribeiro, *Quando a pessoa vira mundo e o mundo vira gente: a “crise da presença” no candomblé de São Paulo* (2015). Nessa dissertação, inspirada pela perspectiva demartiniana, como evidencia o título, o autor caracteriza os rituais do candomblé como técnicas de controle e proteção diante da iminência de uma crise, que pode ser tanto a que é provocada intencionalmente no próprio ambiente da prática ritual, quanto aquela decorrente das condições adversas da vida numa grande cidade, como é São Paulo.

Os trabalhos de Pompa e de Ribeiro representam, portanto, os primeiros usos da perspectiva historicista e dos conceitos de Ernesto De Martino em pesquisas etnográficas sobre religiões populares no Brasil. No entanto, é preciso estar ciente que esse tipo de análise ainda pode causar estranhamentos a uma boa parte dos cientistas sociais de nosso país. Dois seriam os motivos principais que apontamos para isso: primeiro, no contexto brasileiro, as intersecções entre antropologia e história ou entre antropologia e psicanálise ou, ainda, entre antropologia e filosofia, em que pese a boa receptividade de autores como Clifford Geertz e Marshall Sahlins, ou o lugar conquistado na academia pela virada ontológica e seus diálogos filosóficos, ainda encontram rejeições por uma parte expressiva dos cientistas sociais que seguem os princípios teórico-metodológicos historicamente consagrados em nossa

tradição intelectual; segundo, em virtude destas filiações disciplinares, as religiões populares do Brasil, mais especificamente o catolicismo popular, foram interpretadas fundamentalmente a partir das ideias de “crença” e “fé”, entendidas ou como categorias ontológicas do humano ou como dados essenciais da realidade cultural/religiosa do país, sem, no entanto, passarem por uma investigação histórica de seu processo de surgimento e desenvolvimento na sociedade brasileira.

No que tange ao candomblé – outro campo de pesquisa sobre religiões populares no Brasil –, em quase todos os trabalhos, além do agenciamento das noções de crença e sincretismo, há a defesa do argumento da construção de uma identidade cultural afro pelos seus praticantes. Em outras palavras, nestes estudos estariam presentes as idiossincrasias criticadas por De Martino e que, talvez, sejam uma das justificativas de sua ausência nas discussões antropológicas brasileiras.

Em suma, a ideia de pensar sobre algumas possibilidades de usos e desdobramentos de conceitos e modelos explicativos demartinianos no campo de estudos das religiões no Brasil, especialmente naquele que se dedicou às chamadas “religiões populares”, tem, portanto, seu fundamento na própria atualidade e pertinência dessas reflexões e na perspectiva historicista do autor, com base na qual é possível lançar um novo olhar sobre algumas abordagens, não somente de pesquisadores brasileiros, mas também latino-americanos como o caso de Parker (1998), que defende a existência de uma racionalidade e uma produção cultural própria das classes populares da América Latina, e de Martín (2007), que enaltece a produção popular cotidiana da religião representada nas práticas.

## Considerações Finais

No presente artigo, procuramos discutir como as propostas analíticas demartinianas poderiam trazer contribuições ao campo de investigações sobre religiões no contexto brasileiro. Tendo em vista o caráter ainda experimental desta discussão, procuramos estabelecer uma possível aproximação entre as obras de De Martino e aquelas apresentadas por alguns pesquisadores brasileiros sobre a questão religiosa. De antemão, observamos que a análise ganharia fôlego a partir de alguns debates em torno da categoria “religiões populares”, pois aventamos que o arcabouço teórico-metodológico construído pelo etnólogo italiano pode oferecer renovadas possibilidades analíticas à maneira como esta categoria vem sendo agenciada pela intelectualidade no Brasil.

Assim, aquilo que foi classificado como “religião/ religiosidade popular” pela literatura acadêmica, a despeito das semelhanças na definição de “popular”, apresenta grandes diferenças na maneira pela qual De Martino, por um lado, e os autores brasileiros, por outro, analisam as práticas religiosas como tais. Ademais, na obra demartiniana, as dimensões analítica e descritiva da categoria são problematizadas conjuntamente, ao passo que no Brasil, em um primeiro momento, os estudiosos descreveram a religiosidade popular tomando a categoria como dado auto evidente e, tempos depois, passaram a questionar sua potencialidade analítica.

Nesta linha de raciocínio, a descrição e análise das religiões populares proposta por De Martino pressupõe um método que, por um lado, investiga práticas religiosas como técnicas de reintegração

construídas histórica e culturalmente; por outro, implica na problematização de categorias “clássicas” como “magia” e “religião”, e, ao mesmo tempo, de outras – “crise da presença”, “de-historização” e “resgate cultural” – até então estranhas às pesquisas tradicionalmente realizadas nas ciências sociais, bem como na fenomenologia religiosa. Desta maneira, a crítica fundamental que De Martino endereça a estas pesquisas da primeira metade do século XX diz respeito à concepção de religião como fenômeno ontológico e “a-histórico” – ou mesmo, anti-histórico – nelas formulada.

Por fim, avaliamos como importante a discussão das obras de De Martino no contexto brasileiro, pois sua visibilidade no mundo lusófono ainda é muito limitada, contrariando um processo de (re) descoberta deste autor no século XXI, principalmente em Europa e Estados Unidos. Segundo Pompa (2022), as traduções de suas obras para diferentes idiomas – inglês, francês, espanhol, alemão e japonês – evidencia um reconhecimento tanto da originalidade de De Martino quanto de algumas anticipações, por exemplo, no campo dos estudos pós-coloniais, dos *cultural studies* e dos *subaltern studies*.

*Hugo Ricardo Soares é Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). É professor substituto da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e pesquisador do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/Unicamp).*

*Marcus Vinícius Rios Barreto é Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). É professor substituto do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).*

## REFERÊNCIAS

- Agnolin, A. (2013). *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas.  
Sobrenome, Nome. Ano. *Nome do Livro*. Cidade: Editora.
- Alcaciati, R. (2019). La religione civile di Ernesto De Martino. *Studi Materiali di Storia delle Religioni*, 85/11, 285-317.
- Almeida, R. de. (2010). Religião em Transição. In C. B. Martins, & L. F. D. Duarte (org.). *Horizontes das Ciências Sociais – Antropologia* (pp. 367-405). São Paulo: Anpocs.
- Azzi, R. (1978). Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 38(152), 642-650.  
<https://doi.org/10.29386/reb.v38i152.3896>
- Bastide, R. (1976). Apresentação à 2ª edição. In M. I. Pereira de Queiroz. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Alfa-Ômega.

Battini, M. (2016). La ragione negata. I fondamenti psicologici dell'antropologia dernartiniana. In *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli Altri* (pp. 69-82). Pisa: Edizioni ETS.

Benedetti, L. R. (1983). *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido: um Estudo sobre Religião e Sociedade*. São Paulo: Paulinas.

Beozzo, J. O. (1982). Religiosidade Popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 42(168), 744-758.  
<https://doi.org/10.29386/reb.v42i168.3624>

Berrocal, Emilio G. (2009). The Post-Colonialism of Ernesto De Martino: The Principal of Critical Ethnocentrism as a Failed Attempt to Reconstruct Ethnographic Authority. *History and Anthropology*, 20(2), 123-38. <https://doi.org/10.1080/02757200902875803>

Brandão, C. R. (1982 [1980]). *Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular*. Uberlândia: EDUFU.

Brelich, A. (1956). Appunti su una metodologia. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR), XXVII.

Calavia Sáez, O. (1996). *Fantomas Falados*. Campinas: Editora da Unicamp.

Calavia Sáez, O. (2009). O que os santos podem fazer pela antropologia? *Religião e Sociedade*, 29, 198-219. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872009000200010>

Candido, A. (2017). *Os parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Edusp.

Carpitella, D. (1981). Pratica e teoria nel film etnografico italiano: prime osservazioni. *La ricerca folklorica*, 3, 5-22. <https://doi.org/10.2307/1479450>

Chiozzi, P. (1997). *Manuale di Antropologia Visuale*. Firenze: Edizione Unicopli, testi e studi.

Clemente, P. (1985). Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia. In AAVV. *L'antropologia italiana. Un secolo di storia* (pp. 3-49). Bari, Laterza,

Consorte, J. G. (1983). A Mentalidade Messiânica. In *A Vida em Meio à Morte num País do Terceiro Mundo* (pp. 43-50). São Paulo: Paulinas.

Croce, B. (2019). *Teoria e storia della storiografia*. Sydney: Wentworth Press.

Cunha, E. da. (2009). *Os sertões – Campanha de Canudos*. São Paulo: Ateliê.

Dainotto, R. (2017). Tre sud di Ernesto De Martino. *Narrativa*, 39, 52-64.  
<https://doi.org/10.4000/narrativa.660>

- De Martino, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza & Figli.
- De Martino, E. (1949) Intorno a una storia del mondo popolare subalterno. *Società*, 5(3), 411-443.
- De Martino, E. (1982). *Sud e magia*. Milão: Feltrinelli.
- De Martino, E. (2007). *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*. Turim: Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (2008). *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Turim: Boringhieri.
- De Martino, E. (2009). *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del sud*. Milão: Il Saggiatore Tascabili.
- De Martino, E. (2019). *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre e Marcello Massenzio. Turim: Einaudi.
- Durkheim, E. (1989). *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Eliade, M. (1999). *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans-Pritchard, E. E. (2005). *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- Facó, R. (1972). *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Feixa, C. (2008). Más allá di Eboli. Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna em Itália. In E. De Martino. El folclore progressivo y otros ensayos (pp. 13-66). Barcelona: Editorial MACBA: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Fernandes, R. C. (1994). Religiões populares no Brasil. In *Romarias da Paixão* (pp. 215-251). Rio de Janeiro: Rocco.
- Fernandes, R. C. (1982). *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense.
- Frazer, Sir J. G. (1976). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (abridged ed.). London: The MacMillan Press.
- Gramsci, A. (2012). *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*. Createspace Independent Publishing Platform.
- Laternari, V. (1960). *Movimenti Religiosi di Libertà e di Salvezza dei Popoli Opressi*. Milão: Giangiam-como Feltrinelli Editore.

- Levi, Carlo. (1945). *Cristo se è fermato a Eboli*. Turim: Einaudi.
- Malinowski, B. (1978). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mancini, S. (1994). Perception extra-sensorielle, psychopathologie et magisme dans l'oeuvre de Ernesto De Martino. In J-B Martin, & M. Introvigne (eds.) *Le Défi magique*, VolII – Actes du Colloque International de Lyon, avril 1992 (pp. 149-159). Lyon: Presses universitaires de Lyon.  
<https://doi.org/10.4000/books.pul.10997>
- Marano, F. (2007). *Il film etnografico in Italia*. Bari: Ed. Di pagina soc. coop.
- Martín, E. (2009). From popular religion to practices of sacralization: approaches for a conceptual-discussion. *Social Compass*, 56(2), 273-285. <https://doi.org/10.1177/0037768609103362>
- Martins, J. de S. (1983). A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In J. S. Martins. (org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (pp). SP: Hucitec.
- Maués, R. H. (2011). Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. *Nova Ciência*, 2(1), 1-26.
- Mauss, M. (2000). *Esboço de uma teoria geral da magia*. Portugal: Edições 70.
- Montero, P. (1999) Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: Barros, S.M.P. (org). *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. v. 1. (pp. 327-367). São Paulo: Anpocs/Capes.
- Monteiro, D. T. (1974). *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo: Duas Cidades.
- Monteiro, D. T. (1977). Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In B. Fausto (dir.). *História Geral da Civilização Brasileira. Tomo III – O Brasil Republicano* (pp. 39-92). Rio de Janeiro/São Paulo, Difel.
- Mourão, L. (1974). Contestado: a Gestação Social do Messias. *Revista do Ceru*, 7.
- Negrão, L. N. (1984). Um Movimento Messiânico Urbano: Messianismo e Mudança Social no Brasil. In J. G. Consorte, & L. N. Negrão. *O Messianismo no Brasil Contemporâneo* (pp). São Paulo, FFLCH-USP/CER.
- Oliveira, P. R. (1985). *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanzado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Oliveira, P. R. (1997). Adeus à Sociologia da Religião Popular. *Religião e Sociedade*. 18(2): 43–62.
- Otto, R. (2007). *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São-Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes.

- Parker, C. (1998). Cultos y religiones populares em América Latina. *Allpanchis*, 52, 239-277.  
<https://doi.org/10.36901/allpanchis.v30i52.656>
- Pereira de Queiroz, M. I. (1957). La ‘Guerre Sainte’ au Brésil: le Mouvement Messianique du ‘Contestado’. *Boletim* n. 187 (Sociologia I, n. 5).
- Pereira de Queiroz, M. I. (1965). *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dimunus/Edusp.
- Pettazzoni, R. (1959). Il metodo comparativo. *Numen*, 6(1), 1-14.  
<https://doi.org/10.1163/156852759X00011>
- Pizza, G. (2013). Gramsci e De Martino. Appunti per una riflessione. *Quaderni di Teoria Sociale*, 13, 75-120.
- Pompa, C. (1995). *Memórias do Fim do Mundo: para uma Leitura do Movimento Sócio-religioso de Pau de Colher* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- Pompa, C. (1998). A construção do fim do mundo: Para uma releitura dos movimentos sócio-religiosos do Brasil “rústico. *Revista de Antropologia*, 41(1), 177-212. <https://doi.org/10.1590/S0034-77011998000100006>
- Pompa, C. (2008). Para repensar o conceito de religião. In Oliveira, I.; Moreira, A. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural* (pp. 153-170). São Paulo: Paulina.
- Pompa, C. (2022). Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), 317-349. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>
- Radcliffe-Brown, A. R. (2013). *Estrutura e função na sociedade primitiva*. São Paulo: Vozes.
- Reesink, M. L. (2013). Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. *Revista Anthropológicas*, 24(2), 161-187.
- Ribeiro, D. (2015). *Quando a pessoa vira mundo e o mundo vira gente: a “crise da presença” no candomblé de São Paulo*. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos.
- Sabbatucci, D. (1990). *La prospettiva storico-religiosa*. Milão: Il Saggiatore.
- Silva, André L. (2003). Devocões populares no Brasil: contextualizando algumas obras das ciências-sociais. *Revista de Estudos da Religião – REVER*, 3, 30-49.
- Souza, E. J. F. (2021). O catolicismo popular brasileiro: notas em torno de sua invenção historiográfica. *Temporalidades – Revista de História*, 13(2), 724-745.
- Tylor, E. B. (2016). *Primitive Culture Volume 1*. New York: Dover Publications.
- Trindade, L. S. (2015). *Ernesto De Martino: resistência e magia no sul da Itália*. São Paulo: Editora Terceira Margem.

Van Der Leeuw, Ge. (1992). *Fenomenologia della religione*. Turim: Bollati Boringhieri.

Vinhas de Queiroz, M. (1966). *Messianismo e Conflito Social: a Guerra Sertaneja do Contestado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Weber, M. (2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras.

Zaluar, A. (1983). *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

## **LAMENTO, AMARRAÇÃO E TARANTISMO: CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA DE ERNESTO DE MARTINO ÀS PESQUISAS SOBRE RELIGIÕES POPULARES NO BRASIL.**

**Resumo:** No presente artigo, o intuito é estabelecer possíveis aproximações entre o arcabouço construído, durante a primeira metade do século XX, pelo etnólogo e historiador das religiões napolitano Ernesto De Martino e o campo de estudos sobre religiões populares no Brasil. A partir dos pressupostos da chamada Escola Italiana de História das Religiões, incluindo seu diálogo com a filosofia heideggeriana e a teoria existencialista de Jaspers, De Martino critica as principais correntes das ciências sociais e da fenomenologia religiosa no que diz respeito à concepção de religião como fenômeno auto evidente e “a-histórico”. A fim de repensar, à luz da teoria demartiniana, as categorias analíticas agenciadas pelos intelectuais que pesquisam este tema no contexto brasileiro e levando em consideração que grande parte destas pesquisas corrobora a tradição criticada por De Martino, assumimos a dimensão experimental de nossa reflexão ao mesmo tempo que reconhecemos a atualidade do legado deste autor.

**Palavras-chave:** Ernesto De Martino; Escola Italiana de História das Religiões; religiões populares; Antropologia da religião.

## **LAMENT, MOORING AND TARANTISM: CONTRIBUTIONS OF ERNESTO DE MARTINO'S THEORY TO RESEARCH ON POPULAR RELIGIONS IN BRAZIL**

**Abstract:** In this article, the purpose is to establish approximations between the framework built, during the first half of the 20th century, by the Neapolitan ethnologist and historian of religions Ernesto De Martino and the field of studies on popular religions in Brazil. Based on the assumptions of the so-called *Italian School of History of Religions*, including its dialogue with Heideggerian philosophy and Jaspers' existentialist theory, De Martino criticizes the main currents of the social sciences and religious phenomenology with regard to the conception of religion as a self-evident and “ahistorical” phenomenon. In order to rethink, in the light of De Martino's theory, the analytical categories used by intellectuals who research this topic in Brazilian context and taking into consideration that a large part of this research follows the tradition criticized by De Martino, we assume the experimental dimension of our reflection at the same time that we recognize the pertinence of this author's legacy.

**Keywords:** Ernesto De Martino; Italian School of History of Religions; Popular Religions; Religion Anthropology.

## **LAMENTO, AMARRE Y TARANTISMO: CONTRIBUCIONES DE LA TEORÍA DE ERNESTO DE MARTINO A LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS RELIGIONES POPULARES EN BRASIL**

**Resumen:** El objetivo de este artículo consiste en posibles aproximaciones entre la teoría construida durante la primera mitad del siglo XX por el etnólogo e historiador de las religiones napolitano Ernesto De Martino y el campo de estudios sobre las religiones populares en Brasil. A partir de los presupuestos de la llamada Escuela Italiana de Historia de las Religiones, incluyendo su diálogo con la filosofía heideggeriana y la teoría existencialista de Jaspers, De Martino critica las principales corrientes de las ciencias sociales y la fenomenología religiosa en lo que se refiere a la concepción de la religión

como un fenómeno evidente y “ahistórico”. Para repensar, a la luz de la teoría de De Martino, las categorías analíticas utilizadas por los intelectuales que investigan este tema en el contexto brasileño, y teniendo en cuenta que gran parte de esta línea investigativa corrobora la tradición criticada por De Martino, asumimos la dimensión experimental de nuestra reflexión al mismo tiempo que reconocemos la relevancia del legado de este autor..

**Palabras clave:** Ernesto De Martino; Escuela Italiana de Historia de las Religiones; Religiones Populares; Antropología de la religión.

RECEBIDO: 28/05/2022

APROVADO: 25/08/2022

PUBLICADO: 01/07/2024



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC