

A PARTICIPAÇÃO DO NEGRO BRASILEIRO EM MOVIMENTOS MESSIÂNICOS E O PROBLEMA DA MARGINALIZAÇÃO(*)

MARIA ISAURA PEREIRA DE QUEIROZ

Em seus trabalhos, distingue o Prof. Roger Bastide três tipos de marginalização, a saber: a) uma marginalização cultural, que se define pelo fato de certos indivíduos ou grupos receberem uma dupla herança cultural, não se sentindo integrados nem em uma, nem em outra delas; b) um marginalismo psicológico, decorrente da dificuldade de certos indivíduos ou grupos em estabelecer contactos com outrem, — dificuldade proveniente de caracteres psicológicos em geral, mas que pode ser fomentada pela orientação específica de uma sociedade; c) um marginalismo sociológico que se traduz pela dificuldade de certos setores da população em se integrarem à sociedade global, permanecendo mais ou menos na periferia de seu sistema estrutural, e isso devido a razões em geral de ordem histórico-econômica. Nossa comunicação diz respeito a este terceiro tipo de marginalismo.

Mas como falaremos da integração ou não a uma sociedade global, é necessário também que digamos de que sociedade estamos tratando. O Brasil é uma sociedade que passa atualmente de agrária a urbana, no sentido que temos ultimamente definido; isto é, de uma sociedade estruturada em função da produção agrária, a uma sociedade estruturada em função da produção industrial com seu cortejo de serviços cada vez mais desenvolvidos(1). Ora, nossos estudos mostraram que os movimentos messiânicos têm lugar seja no interior de uma sociedade agrária, e então decorrem da sua desorganização in-

(*) Comunicação apresentada ao Colóquio sobre a Marginalização do Negro na A.L. — Universidade de Bielefeld, Alemanha do Oeste, abril de 1970.

(1) Definimos com mais detalhe os tipos de sociedades em nosso trabalho «Por que uma Sociologia dos Grupos Rurais?», 1969.

terna; seja no momento da transformação de uma sociedade agrária em sociedade urbana, e lutam contra o estabelecimento de uma sociedade de classes. No Brasil, os movimentos messiânicos tiveram lugar predominantemente no interior da estrutura agrária; até agora, apenas dois movimentos dizem respeito à transformação da sociedade agrária em sociedade urbana: um surgiu no Rio Grande do Sul, entre colonos alemães em 1872, e outro que se iniciou na cidade do Rio de Janeiro, em 1947 e que ainda se desenvolve, mas agora próximo a Brasília. Os movimentos rústicos, ao contrário, são muito mais numerosos; não apenas têm lugar em momentos de desorganização da sociedade agrária, configurando-se como uma reação contra a anomia, mas também lutam especificamente contra esta desorganização, e surgem num tipo específico de sociedade agrária brasileira, a dos criadores e sitiantes, não sendo encontrados nas áreas em que a estrutura social se baseou nas grandes monoculturas de exportação (2).

São os movimentos messiânicos, movimentos de reivindicação social e política sob a direção de um líder religioso, enviado divino; seu aparecimento está também estreitamente vinculado a crenças em torno da vinda ou do regresso de um emissário sagrado que trará melhorias sociais e instalará o paraíso terrestre. Tais movimentos são relativamente frequentes, e têm sido objeto de vários estudos, tanto monográficos quanto de síntese; negros africanos, de um lado, e negros dos Estados Unidos, de outro lado, têm sido frequentemente adeptos de movimentos desse tipo, em que as reivindicações são formuladas em termos de mudança de posição sócio-política e econômica da etnia negra com relação aos brancos, de maneira a se tornarem estes de nível social inferior ao dos negros. Citemos nos Estados Unidos o movimento de Father Divine; para a África Negra, os movimentos Banto estudados por Bengt Sundkler e os dos Ba-Kongo, estudados por Georges Balandier (3). O líder destes movimentos é tido como um Cristo negro, que trará a vitória de sua raça contra os brancos opressores. De onde acreditarem vários autores que os movimentos messiânicos surgiriam sempre ligados à situação colonial e à discriminação racial.

Quando se diz que o Brasil é fértil em movimentos messiânicos, imediatamente se pensa que os negros estariam fundamentalmente interessados nêles. Tendo a escravidão existido até 1888, e estando os negros integrados predominantemente nas camadas inferiores da população, não seria de espantar que uma reação semelhante à desenvolvida nos Estados Unidos e na África Negra ali tivesse surgido. Roger Bastide, porém, num artigo publicado em 1944 levanta o problema de sua não-existência e da explicação de um fato aparentemente tão incongruente, principalmente dada a importância dos movimentos messiânicos rústicos, no Brasil.

(2) Pereira de Queiroz, 1965, 1968.

(3) Sundkler, 1948; Cantril, 1948; Balandier, 1955.

(4) Bastide, 1947.

Com efeito, alguns desses movimentos interessaram grupos de 10.000 pessoas ou mais, que habitavam nas Cidades Santas fundadas pelos messias; trata-se principalmente dos movimentos do Pe. Cícero e de Antônio Conselheiro, no Nordeste sêco; e dos movimentos do Contestado, na Zona Serrana do Estado de Sta. Catarina. Outros não foram tão longe numéricamente, porém atingiram mais de 5.000 adeptos; lembramos os movimentos do Franciscano, em Alagoas, sobre o qual seria preciso um estudo monográfico dado o seu interesse, e o de Pedro Batista da Silva, no norte da Bahia, que tivemos a possibilidade de analisar pessoalmente, em trabalho de campo, de 1954 a 1959. Finalmente, outros ainda não ultrapassam um estado embrionário, ou vão apenas um pouco mais além. Ao estudá-los, porém, verifica-se que nenhum manifestou reivindicações de uma coletividade negra; que nenhum foi formado exclusivamente de negros; que os líderes de cor foram infima minoria; e que os adeptos são tanto brancos, quanto mestiços de índios, mulatos e negros.

Detenhamo-nos um pouco nos líderes: são eles brancos ou mestiços de índios em geral; líderes negros ou mulatos são raros. O mais importante dos messias de cor foi o Beato José Lourenço, no Ceará. Vale a pena dizer algumas palavras a seu respeito, pois, num conjunto de líderes religiosos cuja instrução e experiência de vida é em geral acima da média, Beato José Lourenço se destaca por ser analfabeto, inculto e nunca ter vivido senão no sertão; porém era de tal inteligência e vivacidade que Pe. Cícero muito o prezava. Beato José Lourenço fez sua "carreira messiânica" à sombra do Padrinho dos Sertanejos, sob cuja proteção se acolhera por volta de 1920. Morto em 1934 o Apóstolo do Nordeste (como ainda hoje é conhecido o Pe. Cícero), Beato Lourenço, que habitava numa serra bastante afastada de Juazeiro, afirmou que ele recebera o espírito do Padrinho e o encarnava. Organizou assim sua comunidade messiânica, composta de todos os que acreditaram em suas pregações; comunidade formada em geral de pobres sítiantes, rendeiros e moradores, cuja cor da pele mostrava toda a gama de tonalidades habitualmente encontrada no meio rural brasileiro. Instalado com sua gente numa área abandonada por estéril, José Lourenço orientou seu aproveitamento, as plantações vicejaram, o gado se multiplicou, os teares fabricaram o pano para vestir os crentes, e o grupo foi assim economicamente auto-suficiente. Abaixo de José Lourenço, dois sub-chefes se distinguem e eram de sua inteira confiança, estando encarregados principalmente de proselitismo; eram ambos brancos, mais instruídos e de um nível sócio-econômico mais elevado do que o do Beato, porém a ele inteiramente submissos. Ambos pregavam pelo sertão o fim do mundo: "Adeus, mundo velho, até mil que dois mil não há de chegar... Estamos no fim das eras, quem matou não mate mais, quem desonrou não desonre mais, quem furtou não furte mais, estamos no fim do mundo", e afirmavam que "ninguém se

julgue acima dos outros, tudo é uma irmandade só" (5). Nenhum traço de reivindicações de cor nestas pregações, porém somente pregações morais. O movimento teve um fim trágico: denunciado em 1935 por vizinhos invejosos de sua prosperidade, indicado ao governo estadual como altamente perigoso e comunista, foi o povoado arrasado por forças policiais que utilizaram inclusive o bombardeio aéreo contra os ranchos de palha e sapé. Avisado a tempo, José Lourenço fugiu acompanhado de algumas famílias, instalando-se no interior de Pernambuco como fazendeiro, e ali vivendo tranqüilamente até 1946, quando morreu (6).

Além de José Lourenço, poder-se-ia citar Sabino, que se associou a Joaquim Ramanho, líder messiânico surgido no Rio Grande do Norte em 1890. Todavia, Sabino era apenas um apóstolo de Joaquim Ramalho, líder branco (7). Por sua vez João de Camargo, surgindo na periferia da cidade de São Paulo por volta dos anos 30, e negro, manifestou algumas tendências messiânicas em sua pregação. Em suas visões, S. Benedito, — santo negro, — lhe aparecia e dizia "és aquêlê da nossa cor que Deus escolheu para mostrar ao mundo o seu poder". No entanto, João de Camargo desviou pregações e atividades para a terapêutica religiosa principalmente, entregando-se também ao espiritismo, sem formar nenhuma comunidade de que se tornasse líder; isto é, embora no início de sua carreira parecesse apresentar caracteres messiânicos, perdeu-os rapidamente.

Fica de pé, pois, o problema que o Prof. Roger Bastide levantou, em seus trabalhos notáveis sobre o negro brasileiro: por que não há movimentos messiânicos entre os negros do Brasil, quando eles existem entre os negros dos Estados Unidos e os da África.

Poder-se-ia dizer primeiramente que tais movimentos se passam no interior do Brasil, onde os negros foram muito menos numerosos do que no litoral. Com efeito, como já dissemos, é entre criadores e pequenos sitiantes que se localizam os movimentos messiânicos brasileiros, não tendo nenhum surgido em áreas de monocultura, as quais se localizam predominantemente nas faixas litorâneas. As grandes plantações exigiam quantidade elevada de escravos. A criação, porém, sendo extensiva, os animais soltos em liberdade pelos campos não cercados, não requeria senão uma quantidade muito pequena de empregados, e estes foram em geral ou brancos pobres, ou mestiços de branco e índio, isto é, homens livres. A presença do negro é, assim, muito mais rara no interior do que no litoral. No movimento do Contestado, que teve lugar no Estado de Sta. Catarina, em 1911, os indivíduos de cor eram muito pouco numerosos, e, por outro lado, sendo zona de imigração, havia um contingente apreciável de europeus — alemães, italianos, polonêses, — entre os adeptos dos Messias (8). É interes-

(5) Raimundo Duarte efetuou excelente trabalho de pesquisa em torno do movimento de Beato Lourenço, infelizmente não publicado.

(6) Pereira de Queiroz, 1965, pp. 260-272.

(7) Pereira de Queiroz, Apêndice, 1965.

(8) Pereira de Queiroz, 1957.

sante notar, também, que até 1888, grande quantidade de escravos fugia das plantações e formava quilombos afastados do litoral, — isto é, comunidades negras, organizadas de acôrdo com o sistema tribal africano. Nenhum dos quilombos deu nascimento a movimentos messiânicos. Não eram também reações contra os brancos, eram reações contra a escravidão; tanto assim que estabeleceram relações amistosas e de auxílio mútuo com sitiantes da zona, — isto é, com brancos pobres, engajados numa economia de subsistência, e que não tinham meios de se tornarem senhores de escravos. Assim, o fato dos negros serem menos numerosos no interior do país não explica a falta de movimentos messiânicos entre a população de côr brasileira.

Roger Bastide invoca como explicação, em seu artigo escrito em 1947, a diferença entre o protestantismo e o catolicismo. O católico está prêso a uma hierarquia religiosa e recebe de seus superiores hierárquicos a explicação dos textos bíblicos; sua iniciativa a respeito fica muito limitada. O protestante, por sua vez, pode estudar livremente a Bíblia, conhece intimamente os livros sagrados e traz a sua explicação individual, principalmente às profecias do Apocalipse; de onde facilidade maior para aparecerem profetas e messias, de que Father Divine nos E.U. seria excelente exemplo. Na África Negra, teriam sido também os negros catequizados pelas missões protestantes os mais atraídos por reações de tipo messiânico, e não os convertidos ao catolicismo. Esta explicação, porém, deixa de ter razão no Brasil, em que os movimentos messiânicos se dão todos numa população de católicos. Os líderes messiânicos e seus adeptos, no meio rural, afirmam sua qualidade de bons católicos, protestam obedecer ao Santo Padre de Roma, estando convictos de que são eles os verdadeiros fiéis. Os messias encarnam santos, ou Jesus, ou o Espírito Santo. Assim, dada a freqüência dos movimentos messiânicos rústicos, vê-se que também o catolicismo pode dar nascimento a êles; é claro que a hierarquia eclesiástica não os vê em geral com bons olhos, considerando os líderes como usurpadores e heréticos, mas o importante é constatar que, apesar das reações contrárias dos padres, os movimentos não deixam de aparecer e de reunir às vêzes grande quantidade de adeptos. Podem também ser liderados até por padres católicos, como no caso de Pe. Cícero, sem dúvida alguma o maior messias brasileiro.

A conservação do candomblé, culto africano, pareceu-nos em dado momento a melhor explicação da falta de um messianismo negro no Brasil (10). Nos Estados Unidos, os cultos africanos desapareceram, e foram substituídos por seitas de tipo pentecostista. Na África negra, as religiões africanas sofreram, a partir da segunda metade do séc. XIX, principalmente, uma nova investida devastadora do cristianismo, coincidindo com a instalação completa da "situação colonial"; foram então principalmente missionários protestantes que partiram para converter os negros. No primeiro caso, o cristianismo toma um lugar vago e não tem que enfrentar luta para se instalar.

(10) Pereira de Queiroz, 1958.

No segundo caso, ao contrário, a luta se trava entre o cristianismo e as religiões autóctones, em terras destas últimas, mas levando o primeiro a grande vantagem de ser a religião da minoria branca dominante. A partir de fins do séc. XIX, tiveram os africanos de se haver ao mesmo tempo com a perda completa da independência e com a perda de sua cultura; perda político-econômica aliada a uma perda sócio-cultural. Os movimentos messiânicos negros seriam reação a esta dupla perda, porém também reação contra a posição de inferioridade social; reação minada do interior pelo menosprezo dos brancos contra a "barbarie" negra. Os movimentos messiânicos africanos tentam então formar uma "terceira sociedade" que nem é a tradicional, e nem é a sociedade branca.

No Brasil, a situação foi bastante diferente. Chegaram já os negros em condição de total inferioridade, escravizados, perdida a sua estrutura sócio-cultural aparentemente, e tendo de se adaptar à sócio-cultura de seus senhores. A conservação da estrutura religiosa, do culto e da fé na religião autóctone foi uma espécie de tábua de salvação, foi a única maneira de conservarem sua identidade tradicional. As condições do meio e da sociedade permitiram tal conservação, que tem sido magistralmente analisada nos trabalhos de Roger Bastide (11). O que a situação específica dos Estados Unidos não tornou possível, foi realizado no Brasil, isto é, a manutenção das religiões negras, como símbolo e apanágio da população de cor.

Os negros conservaram, pois, entre nós sua religião nativa. Talvez esta não fornecesse uma base mitológica suficiente para que se desencadeassem movimentos messiânicos; realmente, se a religião não é de molde a oferecer apoio para tal, os movimentos tomam outra forma, religiosa ou não; Max Weber já mostrara, no início deste século, que as religiões contemplativas ou "justificativas" não dão base de apoio para movimentos de reação, ao contrário das religiões de salvação, que são religiões dinâmicas. (12). Porém, os negros brasileiros são ao mesmo tempo adeptos das religiões africanas e católica; entre ambas as religiões se operou uma associação em todos os níveis que permite aderir a ambas sem problemas. E o catolicismo, — religião de salvação, — oferece justamente o clima messiânico necessário. No entanto, embora unidos, catolicismo e "candomblé" se mantiveram antes paralelos do que interpenetrantes; o catolicismo foi o paravento que permitiu às religiões africanas, ocultas por detrás dele, conservarem sua estrutura, doutrina e cerimonial. E enquanto os ritos católicos tomaram feição de ritos secundários, a adesão verdadeira, a adesão íntima é a adesão ao "candomblé". Este, no entanto, tem como característica permitir o livre contacto entre a divindade e seu "cavalo", uma vez operada a iniciação; os deuses descem constantemente à terra, se encarnam no corpo dos adeptos e lhes transmitem diretamente suas mensagens. Nos movimentos messiâni-

(11) Bastide, 1958, 1961.

(12) Weber, 1944, 1960.

cos, ao contrário, as divindades são longínquas, a comunicação com elas difícil; o enviado divino, um intermediário, é quem opera esta comunicação que não seria possível sem a sua vinda. Todavia, já que o catolicismo existe realmente entre os negros e já que nos meios rústicos é através d'ele que se processa o movimento messiânico, não seria demais pensar num aparecimento; seria plausível. Porém nunca se deu.

Acreditamos com Roger Bastide que é antes a integração completa do negro na sociedade brasileira que impede — e tem impedido desde tempos passados, — o aparecimento de movimentos messiânicos afro-brasileiros apresentando as reivindicações dos indivíduos de cor.

No Brasil, a situação social do negro foi muito diferente da dos escravos levados para os Estados Unidos; não foi vítima de uma segregação racial que formasse uma comunidade negra e uma consciência coletiva oposta à dos brancos. Dois fatores foram importantíssimos, acreditamos, para tal resultado; em primeiro lugar, a tolerância do português para as uniões com mulheres de cor; em segundo lugar, a fraqueza demográfica do colonizador branco. Quando da descoberta do Brasil, conheciam já os portugueses, devido à invasão árabe e devido aos contactos com a África, a miscegenação, a qual era encarada muito objetivamente como um dado do real, sem perderem tempo com grandes elucubrações morais e religiosas. Esta atitude foi conservada diante das mulheres indígenas, por ocasião da descoberta do Brasil. Aqui entrou em ação também um segundo fator, o da fraqueza demográfica, já mencionado atrás. Os portugueses eram pouco numerosos no início da colonização, já por ser Portugal um país muito pequeno, já porque estavam empenhados em conquistas asiáticas, para onde mandavam exércitos. Porém não se poderia desdenhar as novas terras descobertas, e o problema que se colocou foi tanto o da manutenção do poder diante das tribos indígenas (compostas também de grupos demograficamente fracos) e o fortalecimento contra adversários estrangeiros, Espanha principalmente. Nesta perspectiva, tudo quanto aumentasse a quantidade de gente de que dispunha Portugal seria bem-vindo; as uniões com mulheres indígenas estavam nesse caso, e os filhos oriundos delas foram normalmente incorporados ao grupo português. Considerados "mamelucos" na primeira geração, passavam a "brancos" na segunda.

Quando a escravidão negra foi iniciada, este comportamento vigorava plenamente, para com os nativos, embora houvesse também a escravidão indígena. Ele se adaptou de certa maneira também às uniões com as africanas, malgrado estatuir o código que o filho seguia a condição da mãe. A grande quantidade de africanos escravos que entrava no Brasil fazia, porém, que a atitude conservada para com os filhos de branco e negra não fosse tão claramente de incorporação quanto aquela que existia para com os filhos de branco e índia. As possibilidades de união eram também muito maiores, o senhor branco podendo possuir verdadeiro harém de escravas ne-

gras. O valor do descendente de branco e negra baixava assim, mas tendia sempre a ser superior ao valor do negro puro. Como continuava havendo necessidade de gente para povoar o imenso país e a quantidade de brancos continuava realmente minguada, não houve o estabelecimento de uma linha de côr, e a integração do negro nas camadas elevadas da sociedade tradicional branca ficou condicionada a alguns fatores.

Em primeiro lugar, a origem e qualidade dos pais. Os filhos dos grandes senhores de engenho com escravas negras de muita estimação tiveram outra facilidade de integração que não tiveram os descendentes de uniões de brancos pobres com africanas. Em segundo lugar, o prestígio adquirido por ações de marca; ou pelas qualidades intelectuais; durante as Guerras contra os Holandêses, o negro Henrique Dias atingiu elevado posto por sua bravura e em sua homenagem foi criada a milícia negra dos Henriques; já no fim do Império, figuras como José do Patrocínio passam a fazer parte da camada superior mercê de seus dotes de inteligência e cultura. A aquisição de fortuna também permite esta integração, — terceiro fator a promover uma possibilidade de ascensão do negro brasileiro. É comum citar a história, no período colonial, do negro rico que comprou um título de capitão de milícias; este posto era por lei reservado a brancos, e o negro foi denunciado por um desafeto. O juiz, diante da fortuna do acusado, deu uma sentença realmente significativa: "se Fulano adquiriu a patente de capitão, aí está a prova de que não é negro". Em quarto lugar, a côr da pele também é fator — e dos mais importantes, — da integração em camadas superiores; quanto mais claro o descendente de negros, mais facilmente ocupa um lugar na elite do país, junto a brancos "puros". A ascensão, porém, é inteiramente individual e limitada à existência daqueles fatores.

Se esta integração no que se chamaria de "elite" do país é assim teoricamente possível, — principalmente se os quatro fatores estiverem reunidos, caso em que não só o descendente de negro pode passar a branco "puro", como em alguns casos extremos se porá até em dúvida a real existência de antepassados africanos... — nas camadas inferiores sempre foi um fato. Leiam-se os romances brasileiros de costumes, que tratem da vida urbana, a começar pelo famoso "Memórias de um Sargento de Milícias" (13), terminando pelo belo romance de Jorge Amado, "Tenda de Milagres" (14), publicado em 1969, para se ter uma noção do que é a integração da população de côr no conjunto da sociedade global brasileira. Estas circunstâncias, — da população de côr se integrar totalmente nas camadas inferiores e ter, como esta, teóricamente possibilidades de ascensão social, — tornam difícil a formação de um grupo solidário e coeso em torno de reivindicações dos descendentes de africanos; diante das esperanças suscitadas pela sociedade global, cada qual fica cuidando de si e de conseguir o melhor lugar que pu-

(13) Almeida, 1962.

(14) Amado, 1969.

der alcançar. Acontece aqui a mesma ilusão que existe na democracia ocidental: a possibilidade, mesmo remota, de uma ascensão social quebra a eficiência de uma ação coletiva baseada numa tomada de consciência das classes inferiores.

A falta de movimentos messiânicos entre os negros brasileiros seria, então, ao mesmo tempo fruto e prova da existência da integração dos mesmos na sociedade global brasileira. Integrados em tôdas as suas camadas, os negros participam dos movimentos messiânicos no mesmo pé e com as mesmas reivindicações da população branca.

Assim, examinando um possível marginalismo sociológico do negro brasileiro, através da análise do messianismo, chegamos à sua negação. O negro está integrado na estrutura e na organização da sociedade global brasileira de tipo tradicional, aquela em que se processam os movimentos messiânicos. Podemos também dizer que assim continua na sociedade industrial moderna em que a tradicional se transforma, pois o movimento messiânico de Yokaanam (15), por exemplo, iniciado em 1947 no Rio de Janeiro (cidade que tem grande cópia de população de côr e todos os pequenos movimentos de pouco sucesso que ali se verificaram, coincidentes com o processo de urbanização (16), também não apresentaram traço de reivindicação de côr. A população que dêles participou tem a mesma composição étnica variada da dos movimentos messiânicos rústicos, e os messias continuam sendo brancos. Nossa hipótese seria, pois, de que na sociedade industrial brasileira moderna se verificaria a mesma integração que vemos existir na sociedade brasileira tradicional.

Todavia, num e noutro caso, a existência de integração, a não-existência de marginalização, significando que os grupos de côr não são periféricos, não implica em que o preconceito de côr seja inexistente. Difundindo na sociedade global de maneira inteiramente desigual, não sendo sustentado por nenhum grupo estruturado, varia conforme os indivíduos e as situações, flutua, é fluido; inscreve-se nos comportamentos e nos valores, porém não se materializa nas instituições. Sua existência dificulta a ascensão social do negro; contudo, não solidificado nem em tradições, nem em costumes nem em leis, não passa a constituir fator de marginalização sociológica.

De tudo quanto ficou dito pode-se também deduzir uma hipótese relativa não mais à população brasileira e seus comportamentos, e sim em relação ao problema geral da marginalização sociológica: é que esta estaria fundamentalmente assentada e sustentada por costumes, leis e instituições, enquanto os comportamentos sustentados apenas, pela afetividade e por maneiras e pensar, formando o que reclama uma "opinião", sendo flutuantes de indivíduo a indivíduo, mesmo difundidos entre a população, não lhe ofere-

(15) O movimento de Yokaanam está sendo estudado em profundidade pelo jovem sociólogo Lísias Nogueira Negro.

(16) Oliveira, 1935.

ceriam base suficiente; neste último caso, a integração dos grupos de cor tem lugar, embora contra eles haja certa barreira, que toma a forma do preconceito. Mas que grupo, seja ele de cor, de sexo, de idade, pode se gabar de perfeita integração no interior de uma sociedade global, sem encontrar em seus anseios de ou de ascensão, ou de dominação, ou simplesmente de alcance de uma posição mais confortável, a oposição de todos os outros que com ele partilham do mesmo espaço social? Conflito e oposição, que sempre existem dentro das sociedades globais entre os grupos que a compõem, não significam marginalização; muito pelo contrário, podem constituir justamente os fatores de profunda integração, e o melhor exemplo é o da luta de classes, que exprime a existência de uma integração sócio-econômica de certo tipo. Concluindo, repetimos que a marginalização sociológica parece existir quando inscrita nas instituições da sociedade global, — seja em suas instituições codificadas, seja em suas instituições tradicionais compostas de mores e costumes; ela é inexistente quando o preconceito contra determinado grupo flutua ao sabor das reações antes individuais que coletivas.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Manoel Antônio de — MEMÓRIAS DE UM SARGENTO DE MILÍCIAS — Ed. Saralva, S. Paulo, 1962.
- AMADO, Jorge — TENDA DE MILAGRES — Bahia, 1969.
- BALANDIER, Georges — SOCIOLOGIE ACTUELLE DE L'AFRIQUE NOIRE — Presses Universitaires de France, Paris, 1955.
- BASTIDE, Roger — «Le messianisme chez les Noirs du Brésil» — LE MONDE NON CHRÉTIEN — Paris, juillet-septembre, 1947.
- BASTIDE, Roger — LE CANDOMBLÊ DE BAHIA — Mouton & Co., Paris, 1958.
- BASTIDE, Roger — LES RELIGIONS AFRICAINES AU BRÉSIL — P.U.F., Paris, 1961.
- CANTRIL, Hadley — THE PSYCHOLOGY OF SOCIAL MOVEMENTS — John Willey and Sons, New York, 1948.
- DUARTE, Raimundo — O MOVIMENTO MESSIANICO DE PAU DE COLHER, NA BAHIA — Comunicação ao IV Congresso Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, Salvador, 1960, MS.
- NEGRAO, Lisias Nogueira — O MOVIMENTO MESSIANICO DE YOKAANAM — MS.
- OLIVEIRA, Xavier de — ESPIRITISMO E LOUCURA — Rio de Janeiro, 1935.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — LA GUERRE SAINTE AU BRÉSIL: LE MOUVEMENT MESSIANIQUE DU CONTESTADO — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de S. Paulo, 1957.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — «Autour du Messianisme» — PRÉSENCE AFRICAINE, n.º 20, Paris, 1958.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — O MESSIANISMO NO BRASIL E NO MUNDO — Dominus Ed., S. Paulo, 1965.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — RÉFORME ET RÉVOLUTION DANS LES SOCIÉTÉS TRADITIONNELLES — Ed. Anthropos, Paris, 1968, a).

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — OS CANGACEIROS; LES BANDITS D'HONNEUR BRÉSILIENS — Ed. Julliard, Paris, 1968, b).

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura — «Por qué uma Sociologia dos Grupos Rurais?» in SOCIOLOGIA RURAL, Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1969.

SUNDKLER, Bengt — BANTU PROPHETS IN SOUTH AFRICA — Lutterworth Press, London, 1948.

WEBER, Max — ECONOMIA Y SOCIEDAD — Fondo de Cultura, Mexico, 4 vols., 1944.

WEBER, Max — «La morale économique des grandes religions» — ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS, n.º 9, 5e année, Paris, 1960.