

A GRATUIDADE OBRIGATÓRIA
Caridade como sacrifício e mimesis do Deus. Algumas implicações teóricas¹

Roberta Bivar Carneiro Campos²

Resumo: Este artigo insere-se na discussão clássica sobre as bases da vida social, tomando-se criticamente a literatura antropológica tradicional sobre dádiva e reciprocidade em termos de suas implicações para a incompreensão da caridade e do altruísmo. Acredito que o fenômeno da *caridade* nos oferece a oportunidade para pensarmos o papel de certas noções e sentimentos morais tais como generosidade e solidariedade – como opostos à rivalidade e à troca – na constituição do tecido social.

Palavras-chave: Dom. Gratuidade. Caridade. Sacrifício.

Abstract: This article contributes to a classical discussion of the grounds of social life. It criticizes the traditional anthropological literature on gift, especially for its incomprehension of charity and altruism. I believe that the phenomenon of charity provides us with an opportunity to think about the role played by some moral notions and sentiment, such as generosity and solidarity, to the constitution of social bounds – in opposition to rivalry and exchange.

Key-words: Gift. Gratuity. Charity. Sacrifice.

Introdução

Este artigo insere-se na discussão clássica sobre as bases da vida social, tomando-se criticamente a literatura antropológica tradicional sobre dádiva e reciprocidade em termos de suas implicações para a incompreensão da caridade e do altruísmo.

Desde a teoria da reciprocidade elaborada por Lévi-Strauss a teoria da dádiva tem enfatizado a troca, e toda uma outra dimensão da vida social tem sido, se não negligenciada, certamente mal formulada pelas ciências sociais (ver CAILLÉ e GODBOUT, 1999; GODELIER, 1999; 2001). Tal deficiência teórica em tratar a dádiva certamente deve-se ao

¹ Este artigo é uma versão modificada de outro artigo, Utopia e Sociabilidade: Imagens de Sofrimento e Caridade no Juazeiro do Norte, publicado pela Revista de Antropologia da USP, vol.46, n.1. Nota-se que a discussão aqui oferecida se destaca deste último por ser o desenvolvimento de uma questão teórica específica sobre a incompreensão da caridade. A partir de Mauss e contra ele mesmo utilizo a *categoria antropológica de sacrifício* para a ampliação da compreensão do fenômeno da caridade. É ainda uma versão ampliada de um outro “O Outro como fim: a caridade como *mimesis* do Deus. Implicações teóricas” publicado no volume *A Polifonia do Dom*, Editora da UFPE.

² Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. E-mail: robertabivar@gmail.com.

caráter próprio do fenômeno que apresenta uma dimensão mais próxima do lado mais dialético – já sugerido em Mauss, onde interesse e desinteresse, obrigação e espontaneidade se confundem mais do que se separam, mas que tem sido, entretanto, reduzido à troca (obrigação em retribuir/cálculo e expectativa de retorno). Contudo Godbout já observou que apesar de alguns autores reconhecerem a ambiguidade da reciprocidade (interesse e desinteresse; cálculo instrumental e razão simbólica), esses mesmos autores falham, pois a explicação da dádiva por eles formulada é, em última instância, fornecida pela troca seja esta consciente ou inconsciente, material ou simbólica. Disso decorre que não há, nestas formulações teóricas, distinção entre os dois fenômenos, ficando então, o mistério do por que povos que apresentam formas de troca mercantil pura também troquem através da dádiva (GODBOUT,1999). Por que a troca tem que ser disfarçada por dons? Ou ainda, será que a dádiva pura não existe? Não existe solidariedade motivada por valores morais? Não existe altruísmo? Só aquele por cálculo, pela expectativa do retorno? Ou seja, o altruísmo é uma forma disfarçada do interesse egoísta? Como explicar um sistema de reciprocidade em que a gratuidade é compulsória? Julian Pitt-Rivers já chamou atenção para o fato de que existem grupos que são explicitamente *maussianos* na medida em que neles a necessidade de retornar/reciprocitar é aceita e esperada, mas, por outro lado, há grupos em que a gratuidade e sua etiqueta parecem escapar ao modelo maussiano (ver PIIT-RIVERS, 1992). Nas palavras do autor: “*There are reciprocal relations which do not involve a contract of any estimation of value, for they are between participants whose interests are solidary.*” (1992, p. 220)

Acredito que o fenômeno da *caridade* nos oferece a oportunidade para pensarmos o papel de certas noções e sentimentos morais tais como generosidade e solidariedade – como opostos à rivalidade e à troca – na constituição do tecido social. O meu esforço, nas próximas páginas, é justamente apontar para as implicações da prática da caridade na criação de um modo de vida no qual reciprocidade vem sob o signo da solidariedade mais do que da troca. Estou assim abrindo espaço para se pensar a tradução da reciprocidade em outros termos.

A interpretação da caridade, aqui proposta, se distancia daquelas interpretações já cristalizadas nas ciências sociais que a entendem como uma dádiva menor por aliar-se ao *status quo* e à desigualdade social. Essas formulações partem do pressuposto de que a dádiva é sempre interessada. A caridade cristã, entendem os autores, por negar o cálculo, a expectativa de retorno e afirmar o desinteresse seria a contra-imagem do mercado (do

interesse), mas uma imagem impossível (ver GRAEBER, 2006; TAROT, 2002). Além de impossível, essas mesmas interpretações entendem a caridade como ideologicamente perigosa por ser uma ação eminentemente conservadora. Os autores dessa forma se recusam a pensar a especificidade da caridade; pois a dádiva só é possível de ser compreendida se associada a uma ideia de troca, retorno ou ganho; seja ele político, econômico ou simbólico (prestígio). Contrariamente a estas interpretações saliento ainda que caridade não deve ser reduzida a interesse de classe. Se preservarmos a ideia de que a caridade evoca uma imagem de uma sociedade ideal (a Cidade de Deus) e uma moral na tradição cristã, poderemos apreender melhor os possíveis efeitos simbólicos e sociais da caridade.

As Implicações teóricas

Lévi-Strauss reconhece o lado ambíguo da dádiva, fazendo a nível descritivo observações de como interesses e desinteresses, obrigação e espontaneidade, razão e sentimentos se misturam no fenômeno da dádiva. Lévi-Strauss também sugeriu que, talvez, o principal papel da dádiva está na capacidade que tem em criar laços sociais. Laços de aliança e amizade, evitando-se a guerra, a hostilidade e o medo (ver LÉVI-STRAUSS, 1982:107). Mostrou assim que a dádiva gera sentimentos e forja sociabilidade particular de acordo com tais sentimentos. Nas palavras do próprio Lévi-Strauss:

E da luta passa-se com efeito imediatamente aos presentes, presentes recebidos, presentes dados, mas silenciosamente, sem regateio, sem expressão de satisfação e sem reclamação, e sem ligação aparente entre o que é oferecido e o que é obtido. Trata-se, portanto, realmente de dons recíprocos e não de operações comerciais. Mas pode ser atingido um estágio suplementar: dois bandos que chegaram assim a estabelecer relações cordiais duráveis podem decidir, de maneira deliberada, fundirem-se, instaurando entre os membros masculinos dos dois bandos respectivos um relação artificial de parentesco, a de cunhados. Ou, levando-se em conta o sistema matrimonial Nhambkwara, esta inovação tem por consequência imediata que todas as crianças de um grupo tornam-se cônjuges potenciais das crianças do outro grupo, e reciprocamente. Existe uma transição contínua da guerra às trocas e das trocas aos intercassamentos. E a **troca** das noivas é apenas o termo de um processo ininterrupto de **dons recíprocos, que realiza a passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade.**(1982, p. 107, *grifei*)

Apesar de Lévi-Strauss – talvez o antropólogo mais influente do século XX –, em sua obra, remeter a dádiva à sociabilidade e sentimentos associados, ele falha do ponto de vista do que se quer discutir neste artigo; ou seja, a possibilidade de pensarmos outras maneiras, outros modos ou fundamentos da constituição do social. A reciprocidade, na obra de Lévi-Strauss,

ganha em última instância caráter cognitivo e simbólico. A *reciprocidade* é reduzida a uma *estrutura cognitiva universal* expressa na troca das mulheres. É na proibição do incesto e na troca das mulheres que Lévi-Strauss encontra o fundamento do social, a reciprocidade. Neste sentido, Lévi-Strauss se distancia das discussões e questões da sociabilidade e volta-se à lógica das estruturas mentais inconscientes (ver capítulos I, II e XXIX, Natureza e Cultura, O Problema do Incesto e Os Princípios do Parentesco, no livro Estruturas Elementares do Parentesco).

A ênfase estruturalista nos aspectos e funções cognitivas das formas culturais em detrimentos de suas funções sociais e práticas é bem colocada por Bourdieu:

“... pelo fato de construir-se do ponto de vista estritamente intelectualista que é o da decifragem, a lingüística saussuriana privilegia a estrutura dos signos, isto é, as relações que eles mantêm entre si, em detrimento de suas funções práticas que não se reduzem jamais, como supõe tacitamente o estruturalismo, às funções de comunicação ou de conhecimento. As práticas mais estritamente voltadas, na aparência, para as funções de comunicação (função fática) ou de comunicação para o conhecimento, como as festas e as cerimônias, as trocas rituais ou, num outro campo, a circulação de informação científica, estão sempre orientadas também para as funções políticas e econômicas.” (BOURDIEU, 1983, p. 52).

Tal ênfase estruturalista liga-se a um objetivismo, segundo ainda Bourdieu, que o estruturalismo não consegue superar, posto a estrutura ou o modelo (as relações entre os signos) acaba por se tornar uma realidade autônoma, dotada de eficácia social e capaz de agir como sujeito responsável por ações históricas e produzir práticas (BOURDIEU, 1983: 56). Lévi-Strauss passa assim muito facilmente do “*modelo da realidade para a realidade do modelo*” (BOURDIEU, 1983: 59).

Essa crítica a Lévi-Strauss pode ser encontrada em Godbout (1999) e em Godelier (2001). J.Godbout (1999, p.147-8) assim diz “*O que incomoda, entretanto, na leitura estruturalista é o uso que ela faz do conceito de troca, no qual ela fundamenta sua dimensão abstrata e quase esotérica*”. A crítica mais contundente ao modelo racionalista, abstrato e matemático do estruturalismo está, no entanto, em um artigo de 1951 de Claude Lefort (1979), quando o estruturalismo estava no seu ápice:

“... por sistema ele entende função matemática. Apenas esquece que o sistema só é obtido pelo preço da negação do social. As matemáticas, certamente, podem permitir dar uma representação exata de fenômenos sociais, mas esta exatidão é tão pouco a realidade que não a adquire a não ser por uma redução: ponho um conjunto de sinais comparáveis e

transponíveis no lugar do mundo de sujeitos constituindo-se mutuamente como objetos-sujeitos. Não devo, pois, perder nunca de vista que a matematização que opero visa somente a uma expressão parcial da realidade e permanece necessariamente subordinada a uma compreensão totalizante [...]

Em suma, o que censuraríamos em Lévi-Strauss é de apreender na sociedade ‘regras’ ao invés de ‘comportamentos’, retomando expressões de Mauss; e de dá a si artificialmente uma racionalidade total a partir da qual os grupos e os homens são reduzidos a uma função abstrata ao invés de fundá-la sobre as relações concretas que venham a travar entre si” (1979, p. 28-9).

O que Lefort nos oferece como saída é o deslocamento das funções cognitivas para as funções práticas (social). A dádiva seria a própria possibilidade da constituição do humano, a base sobre a qual toda ordem cultural se realiza: o político, o econômico, o social e a moral. Enfim, a lógica do dom não se encontraria nas motivações individuais, mas no cogito coletivo. Nas palavras de Lefort “*Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê*” (1979, p.33), neste sentido a recusa ao dom seria uma ameaça à sociedade. “Não se pode ser tolerado que o dom não seja restituído não somente porque um indivíduo se sente insultado a título privado, em virtude desta recusa de comunicação, mas porque através dela é a sociedade que se acha ameaçada ou, melhor dizendo, a própria realidade humana” (1979, p. 34).

A beleza e o brilhantismo do pensamento de Lefort é inegável e sem dúvida um avanço. Entretanto, apesar da forte crítica a Lévi-Strauss e da defesa de Marcel Mauss pelo seu esforço em compreender a intenção imanente às condutas e portanto a valorização do plano vivido, Lefort não escapa, ele mesmo, ao racionalismo e da ideia da reciprocidade como forma universal de contrato social, também já presente em Mauss.

Muitos autores debruçam-se sobre o problema da dádiva e apontam para a incapacidade de diversas formulações teóricas em trabalhar o que este fenômeno tem de específico (GODBOUT E CAILLÉ, 1999; GODELIER, 1999; TESTART, 1998; SILBER, 1988; OVERING, 1992, 1999). Neste sentido, divido com alguns autores tais como, Godelier (1999), Godbout (1992), Parry (1998; 1986) e Overing (1992, 1999) a inquietação sobre outras bases para as relações sociais, sejam estas ao lado ou para além da troca. Apesar desses autores situarem-se em linhas de pensamento distintas, eles têm em comum a preocupação em introduzir em suas formulações o problema da moralidade na fabricação do social. Tomo também Godelier no reconhecimento dos sentimentos na constituição do social, e de se

trabalhar ao nível mais do imaginário que do simbólico para se compreender a fabricação do social. Como o próprio Godelier explica

“Não se trata de negar a existência das três funções (o imaginário, o simbólico, e o “real”) dessas três ordens que se combinam para compor a existência **social** dos humanos, sua realidade social. O problema é saber se é possível construir representações mais adequadas a esta realidade afirmando que o simbólico domina o imaginário ou supondo o inverso. A nossos olhos, esta perspectiva inversa é a que se deve adotar. São antes de tudo as diversas maneiras como os homens imaginam suas relações entre eles com aquilo que chamamos de natureza que distinguem as sociedades, assim como as épocas durante as quais algumas delas continuam a existir. Mas o imaginário não pode se transformar em social, fabricar “sociedade”, existindo apenas idealmente. Precisa materializar-se em **relações** concretas que tomam forma e conteúdo nas **instituições** e, claro, nos símbolos que as representam e fazem com que correspondam entre si, que se comuniquem. “Materializando-se” em relações sociais, o imaginário torna-se parte da realidade social” (GODELIER, 2001, p. 46).

Godelier ainda, acertadamente, aponta para o fato de que a troca faz parte da vida social, mas a vida social não é somente uma questão de reciprocidade. Há, segundo este autor, nas esquinas da rede de relações sociais, *valores* que não são conectados à negociabilidade da reciprocidade (GODELIER, 2001, p. 203-207). Godelier salienta ainda que as análises do que não é negociável *“colocam em questão um postulado, piedosamente recebido e unanimemente respeitado, celebrado sobretudo depois da introdução de Lévi-Strauss à obra de Mauss, a saber, que tudo é troca no ser do homem e que é partindo da necessidade da troca que se compreende o funcionamento das sociedades”* (2001, p.166).

A problematização de que algumas sociedades entendam a reciprocidade (troca/cálculo ou expectativa de retorno) como anti-social, e busquem ou, até mesmo, formulem teorias sociais sobre suas relações sociais como fundadas em princípios morais ainda são merecedoras de atenção socio-antropológica.³ No horizonte das pesquisas antropológicas alguns autores podem ser destacados por terem empreendido esforços no sentido de buscar outros modelos, outras traduções para a reciprocidade para além da literatura já consagrada (maussiana). Ao levar em conta que a moralidade pode ser base de diferentes modelos de reciprocidade, Pitt-Rivers propõe a seguinte tipologia: reciprocidade

³ Uma atenção às teorias nativas podem muitas vezes ser confundida com uma “mistificação pela teoria nativa”. Esse é um problema difícil na antropologia que se intensifica com as críticas epistemológicas e de conteúdo político trazidas pelo interpretativismo, ou por uma antropologia pós-moderna. Entretanto, mesmo aqueles que não se identificam com tal paradigma têm reconhecido os limites do conhecimento antropológico e buscam uma

com base no contrato e a reciprocidade do coração. O ato da graça se encaixa no segundo modelo, mais uma vez nas palavras do autor: *“It is a way of asserting that the Grace was real, that the favor was indeed gratuitous. It is a guarantee of the purity of the motives of the gratifier, a way of saying you owe nothing for this favor, it is an act of grace.”* (1992, p. 218). Para Pitt-Rivers a graça é um conceito mediador, já que é através dele que eventos e pessoas são interpretados e legitimados. O problema de como uma pessoa tornar-se confiável ou cair em desgraça moral envolve e se realiza através da mediação desses conceitos legitimadores. No caso da graça, salienta-se a necessidade de conformação das motivações e do comportamento com os valores do coração em contraste com a razão. Esse tipo de nexos moral e social produz, segundo o autor, uma hierarquia entre o que é do coração e o que é da razão que serve de base ou ponto de junção entre o que é ideal e real, o sagrado e o profano.

Este artigo é uma tentativa de desenvolver este argumento a partir da caridade cristã. Para tanto me inspiro no próprio Mauss, mas contra ele mesmo quero me distanciar da ideia da dádiva como contrato (troca/cálculo do retorno). No escrito sobre sacrifício Mauss afirmou:

O sacrifício se apresenta assim sob um duplo aspecto. É um ato útil e é uma obrigação. O desprendimento mistura-se ao interesse. Eis por que ele foi frequentemente concebido sob a forma de um contrato. **No fundo, talvez não haja sacrifício que não tenha algo de contratual. As duas partes envolvidas trocam seus serviços e cada uma tem sua vantagem.** (...) Para que o sagrado subsista, é preciso dar-lhe sua parte, e é com a parte dos profanos que se faz essa reserva. Essa ambigüidade é inerente à natureza do sacrifício. Com efeito, ela se deve à presença do intermediário, e sabemos que sem intermediário não há sacrifício. Por ser distinta do sacrificante e do deus, a vítima os separa ao mesmo tempo que os une; eles se aproximam sem se entregar inteiramente um ao outro. (MAUSS, 2005, p.106; **grifo meu**).

Todavia Mauss também ressaltou que

“Há no entanto um caso que está ausente todo cálculo egoísta. Trata-se do sacrifício do deus, pois o deus que se sacrifica dá sem retorno. **É que dessa vez todo intermediário desapareceu. O deus, que é ao mesmo tempo o sacrificante, coincide com a vítima** e mesmo, às vezes, com o sacrificador. Aqui, todos os diversos elementos que entram nos sacrifícios ordinários penetram-se uns nos outros e se confundem. Só que essa confusão só é possível para seres místicos, isto é, ideais. Eis como a concepção de um deus que se sacrifica pelo mundo pôde se produzir e se tornou, mesmo para os povos mais civilizados, a expressão mais alta e com o que o limite ideal da abnegação irrestrita. (MAUSS, 2005, p.106-7)

ampliação deste conhecimento através da própria abertura para as filosofias nativas (ver VIVEIROS DE CASTRO, 2002; OVERING, 1995; GOLDMAN, 2001).

Pergunto então: e quando se quer imitar o próprio Deus? Penso naquelas formas religiosas ascéticas do catolicismo, como as ordens mendicantes. Sobre o catolicismo popular (culto aos Santos), Steil (2001) já observou que o ser católico nesta forma de catolicismo não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral (leis), mas através da identificação com o sofrimento do Deus. A *mimesis* da paixão (do próprio sacrifício do Deus) é o seu marco central. O sacrificante confunde-se com a vítima numa busca cotidiana por um *self* sagrado. A definição de si através das características do Deus – humilde, sofredor, misericordioso – faz-se tanto através do sacrifício de si como da caridade. E a caridade é ela mesma para alguns católicos a *mimesis* do Deus, que, é preciso dizer, se quer perfeita na sua **realização** ainda que seja ideal.

Acredito, assim, que a questão da caridade, generosidade e fraternidade podem ser um bom caminho para se trazer à discussão outros elementos, além da troca e racionalidade instrumental, para a discussão dos fundamentos da vida social. Como, por exemplo, as emoções, os sentimentos e a moral. Entender como a caridade pode ser o conceito mediador, i.e legitimador na e da socialidade fabricada pelos Ave de Jesus é o ponto central deste artigo.

Pobreza, Caridade e Sentimentos Morais no Catolicismo Do Sertão

Pobreza voluntária e mendicância são imagens tradicionalmente centrais no sistema religioso do Catolicismo do Sertão⁴.

“O homem não pode ser escravo do homem” - diria muito frequentemente Padre Ibiapina, e, mais tarde, Antonio Conselheiro o repetiu (CUNHA, E. 1979; ANDERSON, 1970). Tanto um como outro vagou pelo sertão mendigando e pregando a Bíblia. Acusados de tramar contra a ordem social, eles apenas pensavam estar pregando as palavras do Cristo. Inspirados pelas imagens do cristianismo primitivo, pensavam poder recriar em suas próprias vidas e daqueles sertanejos que os seguiam os tempos bíblicos. E, assim, acabaram por trazer com suas pregações noções como fraternidade, generosidade, misericórdia e caridade que, por sua vez, tiveram implicações sociais e políticas para aqueles que os seguiram e para a sociedade como um todo.

Uma sociedade baseada num sistema socio-econômico que exclui mais do que promove comunhão não poderia deixar de ser rejeitada por esses líderes religiosos. A moralidade que funda o pensamento de Padre Ibiapina e Antonio Conselheiro encontra suas raízes numa antiga tradição do pensamento ocidental que vem desde Aristóteles, passa por Tomás de Aquino, e chega a Karl Marx. Esses pensadores têm em comum a valorização dos laços comunitários e da produção para o uso em detrimento da troca orientada para o lucro e dos valores individuais, que são entendidos como destruidores da vida em comunidade (BLOCK e PARRY, 1989, p. 2).

Essa visão parece também estar presente no campesinato de modo mais geral (ver TAUSSIG, 1980) e em algumas comunidades messiânicas do Sertão como Canudos e Caldeirão (ver ANDERSON, 1970, DELLA CAVA, 1970). Os dados etnográficos de minha pesquisa de doutoramento também revelaram a presença dessa moralidade em grupos de penitentes do Juazeiro do Norte (Ave de Jesus, Irmandade da Cruz, Dança de São Gonçalo) onde o lucro, o interesse individualista, as relações impessoais e o luxo são contrastados com a valorização moral da prática da pobreza, simplicidade e fortalecimento dos laços comunitários que garantem a solidariedade social local (CAMPOS, 2001).

De fato, a Bíblia foi para Padre Ibiapina, Antonio Conselheiro e Padre Cícero, e continua sendo para muitos sertanejos, uma referência de sociabilidade. O Antigo Testamento conta a essa gente histórias de como um povo, que vivia em uma área desértica, enfrentava suas dificuldades. Uma das mensagens mais salientes que se encontra na Bíblia é passada através de histórias sobre hospitalidade, compartilhamento e mutualidade num ambiente hostil. Da mesma forma, os sertanejos também vivem em um ambiente adverso, tendo que enfrentar longos períodos de estiagem e o flagelo da escassez e da fome. A Bíblia é para essa gente, no meu entender, mais do que um caminho de salvação. A Bíblia é um modelo, um modo de vida. Por outro lado, é importante observar a grande capacidade dessa gente em se organizar de forma produtiva e eficiente tendo sentimentos morais como generosidade, fraternidade, hospitalidade como referências para a criação de sua sociabilidade.⁵

⁴ Penitência e mendicância têm uma antiga tradição no Sertão. Líderes religiosos como Padre Ibiapina, Antonio Conselheiro e o Beato Zé Lourenço são bons exemplos dessa prática religiosa (ver CAMPOS, 2001).

⁵ Ver Anderson (1970) sobre como a comunidade de Caldeirão foi capaz de enfrentar a grande seca de 1915 e ajudar os flagelados que chegavam a Juazeiro em completo desamparo por parte do Estado.

Mais do que algo simplesmente restrito ao sistema religioso, chamo atenção aqui para o fato de como a ‘mendicância’ se mistura a algo mais amplo que é a cultura local expressa nos folguedos. Maria Isaura Pereira de Queiroz descreve em obra clássica da antropologia brasileira, ‘O Campesinato Brasileiro’, como a solidariedade das famílias camponesas se realiza através de sua religiosidade expressa nos folguedos onde há presença marcante da esmola. A folia sairia “de sítio em sítio, tocando, cantando e pedindo esmolos” (PEREIRA DE QUEIROZ, 1976). Certamente esses folguedos são parte do calendário religioso, mas o que quero colocar em destaque é justamente o caráter moral e religioso da cultura sertaneja em um sentido maior. E isso, acredito, significa que a estética e o modo de vida local sejam infundidos numa moralidade particular no sentido de que não é necessário ser um penitente para sustentar o valor dessas práticas sociais de fundo religioso. Trata-se aqui de como uma prática religiosa de caridade tornou-se constitutiva de uma cultura local em termos de seus valores.

Dessa forma, entendo que a mendicância não é apenas parte da penitência, mas, na verdade, um aspecto central do cenário cultural do Juazeiro do Norte. A mendicância, de fato, como Steil (1996) observa, tem um lugar e papel dentro do cenário de peregrinações no Brasil. Andando pelas ruas estreitas de Juazeiro do Norte muito facilmente encontramos pedintes, sejam eles penitentes ou não. De fato, às vezes, a caracterização de um pedinte comum e de um penitente torna-se uma tarefa bastante difícil. Ao mesmo tempo que não se pode negar que a pobreza local de raízes sociais e econômicas, além de ser bastante comum e forte, é certamente condutora da prática da mendicância, observa-se que o modo como essa pobreza é entendida pode transformar esse estado num modo moral de viver, ou seja, tratando-se mais de um tipo de transcendência material do que um estado de privação material pura e simplesmente.

Como Steil (1996) bem analisa, a *esmola* é um ato religioso. Significativa em si mesma, a esmola estabelece um laço, entre o doador e aquele que recebe, que de alguma forma é associado a Jesus. Steil (1996) também observa que como a doação/recebimento de esmolos se situa dentro de um sistema de valores e significados religiosos, o *milieu social* que a origina é relegado a um status periférico para aqueles que tomam parte de tal sistema moral-religioso. Certamente não se questiona que a prática da esmola, principalmente o discurso ideológico que a acompanha, sirva como meio de manipular e esconder as relações de

dominação e exploração. No entanto, acho bastante duvidoso que *caridade* possa ser reduzida a tal uso ideológico ou a interesses de classe. Ou pelo menos, acho extremamente insatisfatória enquanto a *explicação* sociológica para o fenômeno. Isto porque tamanha crítica à filantropia e à caridade não explica o porquê da promoção dos interesses de classe tomar a forma da dádiva (SILBER, 1998, p.140). Concordando com Silber, entendo que filantropia e caridade podem ser compreendidas além do contrato e da troca e a questão da ideologia envolvida nesse fenômeno não deve ser reduzida à dominação e à exploração. Meu argumento é que talvez possamos encontrar no nível da moral, um pouco à maneira de Mauss, caminhos mais interessantes para entender como fabricamos a sociedade. E para isso é necessário romper com explicações estruturais e racionalistas, e procurar ao nível da moralidade, i.é, como as pessoas se relacionam umas com as outras, os mecanismos da produção da sociabilidade (ver OVERING, 1992, 1999).

Nesse sentido, reconheço então que imagens de sofrimento e o lugar que os pobres têm na sociedade têm significados diferentes de acordo com os diferentes contextos culturais, e que conceitos religiosos tais como *caridade* e *misericórdia* trazem consigo uma imagem ideal da sociedade, uma *utopia*. Não se trata aqui de simplesmente argumentar contra um caráter opressor e conservador com um supostamente ‘revolucionário’ presente no sistema moral e de práticas da caridade, mesmo por que essa oposição parece não ter o potencial analítico e explicativo suposto⁶.

É neste sentido que faço um contraste entre a mendicância e a caridade de caráter religioso e aquela praticada em grandes centros urbanos ou no que poderíamos chamar de um contexto ‘moderno’ e secularizado, que pode é verdade, estar também presente em áreas rurais. Para os primeiros a esmola é mais uma questão religiosa, para os últimos é expressão de uma consciência política e social. Como Godelier observa:

“Pois a sociedade laicizou-se e a caridade, se está de volta, não se apresenta mais como virtude teologal, gesto de um fiel, de um crente. Ela é vivida pela maioria, crente e não-crentes, como um gesto de solidariedade entre humanos. Ela, que tinha recuado na medida que em havia um pouco menos de excluídos e um pouco mais de justiça social, retorna e volta a ser necessária quando, de novo, existem cada vez mais excluídos e o Estado já não é capaz de fazer com que haja menos injustiça, menos solidões abandonadas.” (1999, p. 10)

⁶ A oposição do caráter conservador e revolucionário dos movimentos messiânicos não são excludentes em um mesmo movimento messiânico. Como bem argumenta Michel Lowy (1990), conservadorismo e progressismo podem vir juntos.

De fato, no caso das campanhas de caridade no contexto moderno, as pessoas não dão esmolas, mas fazem doações financeiras e oferecem serviços e apoio afetivo como uma questão de justiça social. Apesar de em ambos os casos a mendicância ser entendida como um sofrimento, a experiência desse sofrimento ganha diferentes nuances. Os sentimentos relacionados à mendicância, como a humilhação, estão provavelmente presentes nos dois contextos, entretanto os significados e valores morais atribuídos a esses sentimentos certamente são diversos. Caridade e filantropia, como eu as entendo, sugerem uma imagem ideal da sociedade e nos dizem sobre o lugar que os pobres ocupam na sociedade. Mais importante: a caridade e a filantropia levantam a questão da distinção entre os merecedores e os ‘não-merecedores’, entre os necessitados, os indigentes e os doentes, e também da acomodação entre o voluntarismo privado e as ações governamentais (CRITCHLOW E PARKER, 1998, p. 01). Por outro lado, Caridade se diferencia da filantropia e das doações financeiras em geral realizadas no contexto moderno. A Caridade tem sua origem e significação dentro de uma tradição religiosa, o que nos leva a um domínio de valores morais distinto daquele próprio de um espaço secularizado e informado pela razão moderna.

Caridade, salvação das almas e socia(bi)lidade

Caridade é muito mais que esmola, é mais do que simplesmente dar aos pobres. É definida no Cruden’s Complete Concordance to the Bible⁷ como *amor e benevolência*. Neste sentido, caridade implica atitudes e disposições psicológicas, implica ser generoso, benevolente, amoroso. Disso, entendo que caridade implica um modo de ser no mundo. Entendo assim que solidariedade (compartilhar dos alimentos, hospitalidade, a esmola, etc.) compõe o quadro ou a imagem do que o amor de Deus significa para a gente do sertão.⁸

A reciprocidade foi definida por Mauss pela tríade “dar, receber e retribuir”. Depois de Mauss, houve uma tendência nas ciências sociais a se *ênfatizar* a obrigatoriedade em se retribuir. O que eu suspeito que tenha sido a razão de uma aproximação com a troca

⁷ CRUDEN’S – Complete Concordance to the Bible by Alexander Cruden, Lutterworth Press, Cambridge.

⁸ Quando me refiro à *gente do sertão*, estou me referindo àqueles sertanejos que, de uma forma ou de outra, estão imersos numa moralidade católica.

mercantil, como “analogia” para a dádiva, onde o cálculo é elemento imprescindível. Deixo claro que não estou simplesmente opondo razão instrumental à razão simbólica (ver SAHLINS, 1976), pois se assim o fosse não caberia a crítica a Lévi-Strauss. A razão simbólica fundada na reciprocidade nada mais diz que temos a reciprocidade/troca, de natureza cognitiva e universal, da qual não podemos escapar, como fundamento da nossa existência social e cultural. Meu argumento teórico não se situa em uma estrutura social ou mental exterior ao fenômeno. Neste sentido, tomo um Godelier mais recente, em específico, no livro ‘Enigma do Dom’, que salienta a necessidade de voltarmos à tradição maussiana. Ou seja, de trabalharmos a nível das *motivações conscientes* e do *imaginário* dos nativos e, portanto, se justifica a importância da moral para se compreender a *dádiva*. É no sentido de opor a reciprocidade regida por ganhos materiais, sociais ou simbólicos, que eu sugiro a definição da reciprocidade em termos da ausência do cálculo. Sem dúvida isso nos leva a outro problema, o problema da Moral. Nos leva ao modelo da “reciprocidade do coração”, sugerido por Pitt-Rivers (1992).

Alguém poderia lembrar que a esmola está fortemente relacionada com a questão da salvação no Cristianismo e, talvez, a reciprocidade como troca e cálculo seja aí evidenciada. Entretanto, argumento que caridade vai além da interpretação usual, qual seja: “dar aos pobres com a intenção de satisfazer a Deus”. Vejo nessa interpretação uma dificuldade que ponho a seguir. A troca, neste caso, é posta na pós-morte e assim temos mais uma soteriologia da reciprocidade que propriamente uma sociologia (cf. PARRY, 1986). Nesse sentido, a caridade torna-se de pouco interesse sociológico, e, talvez, seja esta a razão da caridade de cunho religioso ter ocupado pouco espaço nas ciências sociais. Entendo que mais interessante do ponto de vista antropológico é se perguntar como tal soteriologia está relacionada à imagem de uma sociedade ideal. E assim, quem sabe, encontrar uma sociologia da solidariedade.

No caso das imagens do cristianismo primitivo entendo que sua moralidade não se define como aquela em que o “outro” é tomado como meio na avaliação instrumental para se atingir um fim. Entendo o cristianismo primitivo mais como uma organização de um grupo que tem por objetivo a salvação do “outro” dos pecados do mundo. A salvação, há ainda que se dizer, nessa tradição, passa pela transformação afetiva dos indivíduos através da *mimesis* do Deus. De egoístas e prepotentes a generosos, caridosos e humildes. E é assim que a construção da Cidade de Deus torna-se possível.

Para consubstanciar este argumento recorro a etnografia de um grupo de mendicantes no Juazeiro do Norte – Ceará, os Ave de Jesus. Para quem possa achar os Ave de Jesus como pouco representativos ou mesmo sem importância, lembro que “o que é importante nos achados do antropólogo é sua especificidade complexa” e que “fatos pequenos podem relacionar-se a grandes temas” (ver GEERTZ, 1978, p. 33-4).

Mestre Olício Ave de Jesus⁹ – mestre da arte dos benditos entre os Ave de Jesus – contou-me um “causo”¹⁰:

Tinha um homem muito rico que pensava que era o Deus da cidade onde morava... e um irmão que batia na sua porta todos os dias. Um dia, era meio-dia, quando o homem rico tava descansando, disseram a ele que em três dias o homem mais rico da cidade ia morrer (sic). Então, ele caiu doente, e o doutor foi chamado para dar uma olhada nele. No dia seguinte, a mesma visão apareceu novamente e disse: ‘O homem mais rico na cidade vai morrer (sic) amanhã. Aí o homem rico ficou mais doente. No dia seguinte, na mesma hora, dois homens que passavam por sua porta disseram: Ei, o senhor sabe quem acabou de morrer debaixo da ponte? Aquele mendingo (sic) que costumava bater na sua porta’. Então, o homem grande disse: ‘Que conversa é essa? Quem tá falando?’ Os dois homens disseram: ‘Sim senhor, aquele esmolé (sic) que passava aqui todos os dias acabou de morrer.’ ‘João, vai na casa do padre, diga a ele para chamar as freiras e venha para carregar o meu corpo!’, o homem rico disse. Aí, ele mesmo pegou uma toalha e pegou o corpo do mendingo (sic) com todo o cuidado, e trouxe para a sua casa. Aí ele mandou que fosse feito um caixão para um homem rico de verdade. Então ele disse, ‘Esse é o homem mais rico da cidade. Eu pensei que era eu, mas estava enganado. O homem mais rico é este aqui’.

Os Ave de Jesus corporificam seus valores morais através do sofrimento, da pobreza, da humildade e simplicidade em oposição a valores materiais. A imagem do Cristo como mendicante é incorporada a uma “comunidade de sofridos”. Assim, quando se é gentil e misericordioso com um pedinte desconhecido poder-se-á estar ajudando ao próprio Cristo. Ressalta-se ainda que o modo de vida dos Ave de Jesus, moldado pela penitência, não é “apenas” uma questão de salvação, mas é também algo que tem forte relação com uma imagem particular de sociedade. A ideia da caridade como uma barganha pela salvação é fortemente rejeitada pelos Ave de Jesus. A ideia de se comprar um pedacinho do Céu através

⁹ Todos os membros da comunidade Ave de Jesus, homens e mulheres, recebem os nomes José e Maria Ave de Jesus através de um ritual de conversão chamado “batismo na cruz”.

¹⁰ Um “causo”, dito também passagem, é um tipo de narrativa de tradição oral bastante presente na cultura rural nordestina. Um “causo” é contado como quem conta uma história fictícia, uma lenda, mas que, por outro lado, intenciona relatar fatos supostamente ocorridos e, portanto, tem valor de verdade.

da caridade soa como pura blasfêmia a esses penitentes. Para melhor compreender essa questão é necessário entendermos como os Ave de Jesus estão organizados socialmente.

Apesar de não haver propriedade comum da terra, entre os Ave de Jesus, como aconteceu entre outros movimentos messiânicos¹¹, a divisão da colheita da horta comunal, cuja terra está no nome de mestre José¹², segue o princípio da necessidade de cada família. Por outro lado, os ‘produtos’ da mendicância são considerados individuais. Esse ponto precisa de maiores esclarecimentos. Quando um Ave de Jesus traz coisas da mendicância, essas coisas são coisas do ‘mundo de fora’ produzidas pelo esforço individual – por definição esses produtos ou coisas são trazidas para o grupo pelo indivíduo. Uma vez que a moralidade da generosidade é importante para os Ave de Jesus, tal situação é crucial para o indivíduo. De acordo com os princípios e valores morais dos Ave de Jesus, ele, o indivíduo, deve ser generoso e misericordioso e, ao mesmo tempo, uma vez que os produtos da mendicância são individuais, cabe ao Ave de Jesus decidir o que fazer com eles. Essa é, portanto, uma situação crucial e altamente simbólica em relação à identidade de cada membro em particular dentro da comunidade Ave de Jesus. Como se comportará cada um deles? De fato, a força do carisma de cada um dos Ave de Jesus é certamente uma questão de quão sofredor, generoso e misericordioso cada um é. Dessa forma, ser um verdadeiro penitente – um Ave de Jesus – vai muito mais além, isso do ponto de vista sociológico, do simplesmente obedecer e seguir os Dez Mandamentos. Para se atingir tal status – verdadeiro penitente – é preciso, além de seguir as regras, internalizar determinadas disposições psicológicas relacionadas à compaixão e caridade (Amor de Deus). A caridade surge aí como o conceito mediador (ver PITT-RIVERS, 1992) que legitima e confere credibilidade a comportamentos e pessoas.

De uma forma ou de outra, os produtos provenientes da mendicância circulam dentro do grupo, juntamente com aqueles produzidos na roça comunal e na rede de relações sociais

¹¹ Caldeirão e o movimento messiânico de Santa Brígida liderado pelo velho Pedro são alguns exemplos (cf. Anderson (1970), Della Cava (1970)).

¹² Apesar de mestre José ter me dito que o terreno da horta comunal pertence a um vizinho, que ao sair da área pediu a ele que tomasse conta, sua mulher, comadre Regina, me informou que o terreno foi comprado por mestre José. A versão de comadre Regina parece ser mais plausível, pois é coerente com outras informações obtidas fora do grupo de que mestre José teria sido um pequeno comerciante no Juazeiro e que teria vendido o que tinha para fundar uma comunidade de penitentes. Ao mesmo tempo, comadre Regina sempre foi mais receptiva à minha presença no grupo, confiando em mim e contando-me eventos que mestre José, por ser mais cauteloso, sempre guardou reserva das informações que pudessem ser interpretadas de forma negativa contra a sua pessoa. Além de tudo isso, mestre José exerce o papel de negociador de significados entre o mundo de fora e a sua comunidade, o que indica que ele é consciente do lugar que ocupa na sociedade e dos conflitos entre os dois sistemas de interpretação, sendo assim mais cauteloso (ver Campos, 2001).

externas (vizinhos, parentela, amigos, estranhos), seguindo o princípio moral da mutualidade e generosidade. É bastante comum ver vizinhos dando alimentos e utensílios a algum Ave de Jesus por quem têm apreço. É também comum ver romeiros oferecerem esmolas em forma de alimentos aos Ave de Jesus.

A trajetória que os alimentos fazem ganha diferentes contornos e pode tomar parte de diferentes “sistemas” de dádiva, caso os alimentos circulem dentro do grupo (compartilhar, comunhão) ou envolva estranhos (esmola). De qualquer forma, ambos os casos pertencem a um sistema mais abrangente que é o Amor de Deus. Os membros dos Aves de Jesus compartilham suas comidas com amigos e estranhos durante festividades e ocasionalmente no cotidiano. Oferecer hospedagem e alimento é parte de sua hospitalidade na celebração do calendário religioso quando acontecem as festividades. De fato, nunca estive em campo sem que eles me oferecessem refeições ou uma fruta para que eu pudesse comer no caminho de volta ao centro da cidade. Presentes e esmolas são entendidos sob o mesmo signo que é o Amor de Deus, tanto um como outro são dados por amor. Aquilo que é dado, acreditam os Ave de Jesus, jamais deve ser dado por interesses individuais ou por cálculo. Disse-me uma Ave de Jesus “Deve-se dar sem olhar a quem”. Portanto, nem é a troca nem a reciprocidade – como definida no sentido tradicional, i.e. pela obrigação em retribuir – que funda e rege o modo de vida dos Ave de Jesus. Estamos diante de um sistema de reciprocidade regido pela obrigatoriedade da gratuidade.

É interessante observar a importância que a comida tem na religiosidade popular. O “uso” de comida em rituais mais estudados é aquele das religiões Afro-brasileiras, onde a comida toma a forma de sacrifício aos deuses (ver MOTTA, 1991). No Juazeiro, no contexto do Catolicismo Popular, a comida circula cotidianamente, mas também de forma ritualística, já que representa simbolicamente imagens bíblicas. Aqui o contraste entre ritual e cotidiano é de pouca utilidade. Se no Xangô a comida é oferecida aos deuses e compartilhada pela comunidade de crentes, no Juazeiro, ela é oferecida ao homem. Certamente, há aí um caráter sacrificial ao Deus, mas há também um componente afetivo e moral que faz diferença em termos de socialidade. Nas religiões afro-brasileiras, a solidariedade¹³ gerada pelo compartilhamento da comida sacrificial parece ser interna, ou seja, voltada para o grupo. No

¹³ Solidariedade é aqui pensada como atos de ajuda, de compartilhamento. Não tem qualquer referência à solidariedade no sentido funcional. O que não quer dizer que não se possa estabelecer relação entre as práticas de compartilhamento da comida e reforço de laços comunitários.

catolicismo popular, exemplificado pelos Ave de Jesus, a solidariedade é tanto interna como externa. O alimento é compartilhado internamente entre os membros e com estranhos – ainda que cristãos, mas estranhos. Argumento que a comida que circula no Catolicismo Popular vem de Deus é oferecida em seu nome. Ao mesmo tempo na visão de romeiros e de penitentes, Juazeiro é sagrado, pois lá se pode presenciar a compaixão e a misericórdia. Na interpretação local a prática de penitência e a caridade são sinais do Amor de Deus e da presença divina no lugar.

O papel da caridade na constituição das práticas sociais dos Ave de Jesus, no meu entender, pode ser interpretada nos mesmos termos teóricos que Parry (1985) e Godelier (1999) se utilizam para o *hau*¹⁴. Apesar da distância etnográfica entre o *hau* e a *caridade*, eles se aproximam num outro nível mais geral enquanto categorias nativas utilizadas para explicar sistemas de práticas sociais regidos pela reciprocidade¹⁵. Na noção de *hau* tem-se a ideia de que o doador está de alguma forma representado no presente. Nesta interpretação, é o *hau* que faz o presente (o objeto doado) retornar ao dono; portanto, pode-se dizer, é o *hau* que cria todo um sistema social baseado na reciprocidade. Neste sentido, as categorias nativas se materializam em um sistema de práticas (GODELIER, 1999). Parry (1985) e Godelier (1999) argumentam sobre a importância de entendermos os conceitos nativos como parte de práticas sociais e não apenas como uma explicação falsa ou enganosa do real. Neste sentido não tomo *caridade* (*Amor de Deus*) como algo que esconde um jogo de interesses e de classe. Tal qual o *hau*, é a caridade que “cria” um modo de ser e de se relacionar com o outro e assim constitui uma socia(bi)lidade particular. Certamente, a caridade engendra práticas diversas, mas é ela, assim como o *hau*, que faz a dádiva “circular”. Se, entre os Maori, a socialidade é criada através do espírito da dádiva (ver GODELIER, 1999; PARRY, 1985, MAUSS, 1990) – *hau* -, entre os Ave de Jesus é o próprio ato de doar, de presentear, de ser generoso que dá existência ao modo de vida deles e lhes confere status moral. Se em um é o espírito da coisa dada, no

¹⁴ Faz-se necessário esclarecer a comparação entre o grupo Maori e o nordestino. A alusão aos Maori é apenas a título ilustrativo. Tanto é que me atenho mais às diferenças. A comparação no sentido de apontar as semelhanças é sem dúvida mais interessante e profícua, mas é também, sem dúvida alguma, metodologicamente mais sofisticada e vai além de uma intenção meramente ilustrativa. Ao mesmo tempo gostaria de lembrar que o grande divisor entre sociedades complexas e sociedades tradicionais que se estabeleceu na nossa disciplina, a antropologia, tem consequências perversas no sentido de inviabilizar o diálogo entre as produções entre esses dois campos de pesquisa. Um paradoxo, pois as grandes teorias clássicas de onde bebemos até hoje, têm como base de reflexão as sociedades tradicionais.

outro é o ato de dar, entendido como o Amor de Deus (*caridade*), que cria os laços sociais. O ato de dar torna estranhos em irmãos e irmãs. É através da doação e do compartilhar que os Ave de Jesus nutrem as bases sociais de uma sociedade ideal baseada no Amor, hospitalidade, generosidade e fraternidade. Entendo que a vida econômica dos Ave de Jesus (roça comunal e a mendicância) é parte central da produção de sua sócia(bi)lidade. Disso não se conclui que eu esteja pondo no econômico qualquer determinismo social. Meu ponto é bem diverso e para isso recordo Godelier (1999) no seu livro “O Enigma do Dom”: sempre há elementos do domínio humano que não são governados pelo contrato¹⁶. Elementos tais que, ao mesmo tempo, precedem a troca e em que a troca tem raízes e elementos que a *caridade* pode representar. A caridade certamente representa a fundação da vida social dos Ave de Jesus. Uma vez que as práticas sociais dos Ave de Jesus é uma crítica à sociedade mais ampla, hegemônica, podemos dizer que eles, através do seu modo de vida, purificaram a vida social. Em outras palavras, eles elevaram a sociabilidade a um modo de vida. De fato, eles acreditam que, através da dádiva, da generosidade e fraternidade, o egoísmo, a violência e o luxo podem ser suprimidos. A afetividade corporificada no ato da caridade torna plausível a Cidade de Deus, e essa *utopia* é assim vislumbrada e adquire realidade quando os Ave de Jesus saem em mendicância dramatizando toda a sua esperança através do sacrifício de si mesmos, numa *mimesis* do Deus.

Referências bibliográficas

ANDERSON, J.C. *The Caldeirão Movement: a case study in Brazilian Messianism 1926-1938*. Tese de Doutorado, The George Washington University, mimeo. 1970.

BARROS, L.O. *A Terra da Mãe de Deus*. Rio de Janeiro, Francisco Alves. 1988.

¹⁵ Deve-se ter em mente aqui que a minha crítica às teorias da reciprocidade está na sua redução à “troca”. Tenho defendido ao longo deste texto uma outra definição para reciprocidade. Uma definição que leve em conta a moral.

¹⁶ Godelier (1999) está fazendo referência em especial aquilo que se guarda, como, por exemplo, as relíquias religiosas. Entretanto, na introdução de seu livro, ele chama atenção para o problema da filantropia como sendo um dos domínios da vida social que não é regido pela troca. No meu caso, estou estendendo ao que não é negociável a caridade, pois esta não envolve cálculo ou negociação.

- BAÊTA NEVES, L.F. *Vieira e a Imaginação Social Jesuítica*. Rio de Janeiro, Topbooks. 1997.
- BLOCH, E. *The Principal of Hope*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, vol.2. 1995.
- BLOCH, M. e PARRY, J. *Death and Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press. 1982.
- BLOCH, M. *Money and the morality of exchange*. Cambridge, Cambridge University Press. 1989.
- CAMPOS, R.B.C. *When Sadness is Beautiful: a study of the place of rationality and emotions within the social life of the Ave de Jesus*. Tese de Doutorado. Department of Social Anthropology, St. Andrews University-UK, datilo. 2001.
- CONSORTE, J.G. & NEGRÃO, L. N. 'O Messianismo no Brasil Contemporâneo', *Religião e Sociedade Brasileira*, vol. 1, FFLCH/USP-CER. 1980.
- CRITCHLOW, D. & PARKES, C. H. *With Us Always*. London, Rowmand Littlefield Publishing. 1998.
- CRUDEN, A. (nd), *Cruden's Complete Concordance to the Bible*. Cambridge, Lutterworth Press.
- CUNHA, E. da. *Os Sertões*. São Paulo, Abril Cultural. 1979.
- DELUMEAU, J. *Mil Anos de Felicidade, uma história do paraíso*. São Paulo, Companhia das Letras. 1997.
- DELLA CAVA, R. *Miracle at Joaseiro*. New York & London, Columbia University Press. 1970.
- DUMONT, L. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco. 2000.
- ELSTER, J. *Peças e Engrenagens das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará. 1994.

FABIAN, J. *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville & London, University of Virginia. 1998.

FACÓ, R. *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro, Bertrand. 1991.

GODELIER, M. *The Enigma of the Gift*. Chicago, The University of Chicago. 1999.

_____. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2001.

GOLDMAN, M. “Do Ponto de Vista Não-Nativo: Sobre a Incompreensão Antropológica”. Comunicação Pessoal, XXV Encontro Anual da ANPOCS. 2001.

HOWELL, S. *The Ethnography of Moralities*. London & New York, Routledge. 1997.

LANNA, M.P.D. *A Dívida Divina*. Campinas, editora da UNICAMP. 1995.

LAQUEUR, T. “Corpos, detalhes e a narrativa humanitária”. In L. Hunt (Ed) *A Nova História Cultural*. São Paulo, Martins Fontes. 1995.

LOWY, M. *Romantismo e Messianismo: ensaios sobre Luckács e Benjamin*. São Paulo, Perspectivas & EDUSP. 1990.

MACINTYRE, A. *After Virtue: A study in moral theory*. London, Duckworth. 1981.

MALINOWSKI, B. “The Problem of Meaning in Primitive Languages.” In C.K. Ogden and I.A.Richards (Eds). *The Meaning of Meaning*. London: Harcourt Brace & Co. 1923.

MAUSS, M. *The Gift*. London, Routledge. 1990.

MOTTA, R. *Edjé Balé: Alguns Aspectos do Sacrifício no Xangô de Pernambuco*. Tese para Professor Titular. Departamento de Ciências Sociais-UFPE. 191.

OVERING, J. (ed) *Reason and Morality*, London: Tavistock. 1985.

_____. “Wandering in the Market and the Forest: An Amazonian Theory of Production and Exchange”, in Dilley, R. (ed.), *Contesting Markets: analyses of Ideology, Discourse and Practice*. Edinburgh, Edinburgh University Press. 1992.

_____. “Elogio do Cotidiano: a confiança e arte da vida social em uma comunidade Amazônica”. *Mana* 5(1), 1999. pp. 81-107.

- PARRY, J. "The Gift, the Indian gift and the 'Indian gift'". *Man* (n.s.) 221, 1986, pp. 453-73.
- PIIT-RIVERS, J. "Postscript: the place of grace in anthropology", in Peristiany, J.G and Piit-Rivers, J. (eds), *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology. Cambridge, Cambridge University Press. 1992.
- QUEIROZ, M.I.P. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus-EDUSP. 1965.
- _____. "Os penitentes", in *Campesinato Brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1973, pp.171-176.
- REDDY, W. Against Constructionism. *Current Anthropology* vo.38, no.3, June, The University of Chicago Press. 1997.
- SAHLINS, M. *Culture and Practical Reason*. Chicago and London, The University of Chicago Press. 1976.
- SILBER, I. "Modern philanthropy: reassessing the viability of a Maussian perspective", in W. James & N. Allen (eds), *Marcel Mauss, a Centenary Tribute*. New York & Oxford, Berghahn Books. 1998.
- STEIL, C. A. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis, Vozes. 1996.
- _____. "Catolicismo e Cultura" in Valla, Victor V. *Religião e Cultura Popular*. Riode Janeiro: DP &A. 2001.
- TAROT, C. "Pistas para uma historia do nascimento da graça", in Martins, P. *A Dádiva entre os Modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*. Rio de Janeiro, Vozes, 2002. pp. 161-191.
- VELHO, O. *A Besta-Fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 'O Nativo Relativo', *MANA* 8 (1), 2002, pp. 113-148.

Recebido em: 05/05/2013. Aceito em: 12/06/2013.