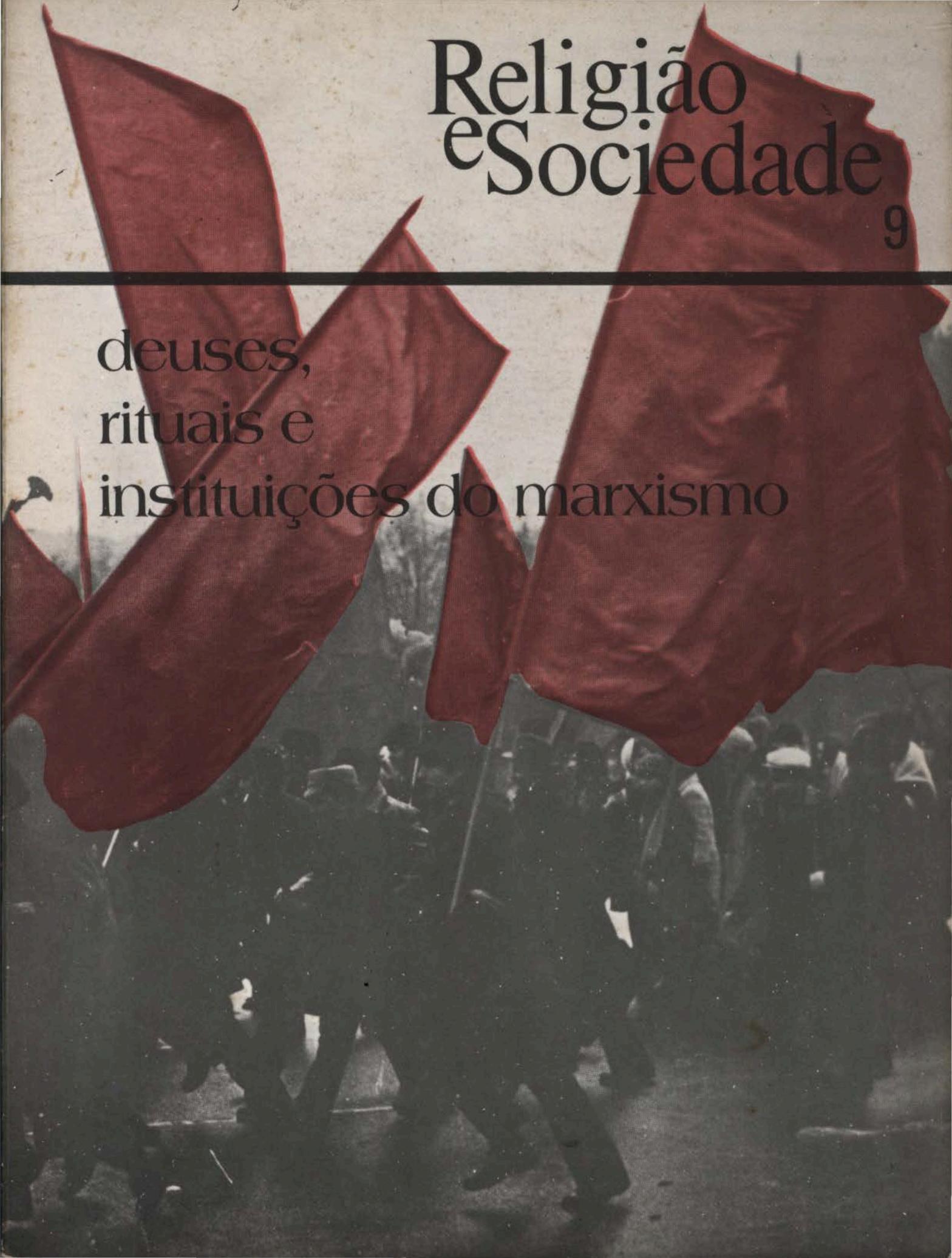


Religião e Sociedade

9

deuses,
rituais e
instituições do marxismo



Comissão Editorial

Alba Zaluar, Carlos Brandão, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Rubem A. Alves, Rubem César Fernandes (coordenador).

Seção de Poesia e Documento

Coordenação: Grazyna Drabik

Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Christian Lallive D'Epinay, Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

Secretária de Redação

Rosane Manhães Prado

Revisão

Marcus Penchel
Cesar Queiroz Benjamim

Foto de Capa

Vladimir Sichov

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, Av. Princesa Isabel, 323, s/1012, CEP 22011 Copacabana, RJ, Brasil, Telefone: (021) 275.3296. Pedidos de assinatura devem ser pagos em cheque para Tempo e Presença Editora Ltda.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER).

VENDAS E REEMBOLSO POSTAL

Edições Achiamé Ltda.
Rua da Lapa, 180 sl – CEP 20021
Rio de Janeiro – RJ
Fone: 222-0222

RELIGIÃO E SOCIEDADE é considerada uma revista de alto valor científico pelo Conselho Diretor da ABA – Associação Brasileira de Antropologia.

Impressão

Abla Gráfica e Editora

Religião e Sociedade, 9

ISSN 0100-8587

Junho 1983

SUMÁRIO

EDITORIAL	1	O Marxismo como um sistema de crenças
DAVID KERTZER	3	Política e ritual: a festa comunista na Itália A festa libertária no Brasil
JORGE CLÁUDIO N. RIBEIRO	9	
PIERRE SANCHIS	15	A caminhada ritual
B. BACZKO	27	Stálin: a fabricação de um carisma
ALFREDO WAGNER B. DE ALMEIDA	35	As bibliotecas marxistas e as escolas de partido
RICHARD SHAULL	47	Entre Jesus e Marx (Reflexões sobre os anos que passei no Brasil)
RUBEM CESAR FERNANDES	59	Conservador ou progressista – uma questão de conjuntura
LUIZ EDUARDO WANDERLEY	63	Democracia de base e política
JEAN-PIERRE VERNANT	65	Para que servem as religiões (entrevista)
MARIA MANUELA CARNEIRO DA CUNHA	71	Paisagens mentais e a Grécia das contraculturas (comentário à entrevista de Vernant)
CZESLAW MILOSZ	73	A visita de um exilado (entrevista)
POESIA		
WISLAWA SZYMBORSKA	77	Trad. de Ana Cristina César e Grazyna Drabik
RESENHAS	85	
NOTAS DE LIVROS	93	Patrícia Monte-Mór

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é feita em co-edição por **EDIÇÕES ACHIAMÉ LTDA.** e **TEMPO E PRESENÇA**

Editorial

"Marxismo" como tema de capa de uma revista especializada em fenômenos religiosos pode surpreender e merece uma breve explicação. Lembramos que os próprios marxistas importaram termos da tradição religiosa para lidar com seus conflitos internos, em mais de uma ocasião. A morte de Stálin foi a principal delas, e fixou a imagem de um ídolo que

tomba ameaçando levar consigo tudo que fora construído ao seu redor. Falou-se então de culto à personalidade, de fanatismo, denunciou-se a pretensão à onipotência e à infalibilidade; descobriu-se o valor de uma série de analogias com aspectos escandalosos da história cristã, como os processos inquisitoriais, a literatura controlada por um index



Quadro comemorativo da Revolução de 1905, reproduzido em A. Nenarokow, 1917 – a revolução mês a mês, Rio, Civilização Brasileira, 1967.

do Santo Ofício, a idolatria de relíquias guardadas em mausoléus, a sacralização dos textos canônicos da tradição, a transformação das diferenças em conflitos entre ortodoxias e heresias.

A crítica mais radical do stalinismo, feita na época em nome de um "humanismo marxista", encontrou nos escritos do jovem Marx a autoridade e a linguagem própria para tratar o fenômeno em termos análogos à denúncia da alienação religiosa. Nesta crítica, como em outros contextos, o humanismo fez da palavra "religião" um sinal acusatório, um emblema infame que impunha destruir para que a razão e os sentimentos terrenos pudessem fluir em liberdade.

A maioria dos autores reunidos neste número de Religião e Sociedade passou por este pedaço de história e é certo que a dimensão de denúncia permanece em seus escritos atuais. No entanto, eles já se afastaram da primeira indignação e fazem agora um esforço para compreender o que se passou, procurando assumir a mesma distância que se busca em relação ao comum dos objetos de análise. Não se trata mais de discutir se o marxismo é ou não é uma "religião", pois os contornos desta palavra perderam a nitidez e já não parecem tão significativos. Ao invés da alternativa, que hoje parece primária, entre religião ("ópio") ou ciência ("instrumento de análise e ação"), estes ensaios partem de fatos mais simples e fecundos; — é evidente que o marxismo não está apenas nos livros e nos laboratórios, apresenta-se na política, nas organizações, na imaginação e no cotidiano de muita gente. Pode portanto ser analisado como um sistema de crenças e de práticas sociais, um entre outros. Existem festas comunistas, comparáveis e em competição com festas anarquistas e festas católicas. Festejar é um fato social mais amplo que permite colocar cada uma de suas modalidades em perspectiva. Os artigos de David Kertzer, de Jorge Claudio N. Ribeiro Jr. e de Pierre Sanchis fornecem dados para este tipo de comparação. Os partidos comunistas desenvolveram métodos típicos de escolarização dos seus quadros que no entanto têm muito em comum com os praticados em outras escolas,

como demonstra o ensaio de Alfredo Wagner. A pergunta sobre a construção do carisma de Stálin coloca um problema difícil para o historiador Bronislaw Baczko, o qual, contudo, assemelha-se a outros fenômenos de liderança carismática no mundo moderno. Richard Shaull, um teólogo, faz um artigo de memórias, divididas, com toda candura, entre Jesus e Marx. A entrevista de J.P. Vernant, um ex-militante do PC Francês, coloca a questão em um plano mais abrangente, da comparação entre mitologias antigas e modernas. O ensaio de Rubem César Fernandes não se dirige diretamente ao tema do marxismo, mas combina com o conjunto ao relativizar o valor de verdade das visões de mundo e da política: "ser conservador ou progressista é uma questão de conjuntura", de significados que variam conforme o contexto sócio-ideológico em que a oposição se dá. O texto de Luiz Eduardo Wanderley trata de um tema de atualidade, qual seja a relação entre cúpulas e bases na política brasileira.

Introduzimos neste número uma nova seção, de poesias e documentos, sob a coordenação de Grazyna Drabik, socióloga e poeta, que já havia colaborado com Religião e Sociedade, e que agora assume a responsabilidade de atender a uma dimensão que nos faltava. Traduziu aqui textos de uma poetisa polonesa que chegou à maturidade no contexto da crise do stalinismo.

No todo, este número da revista não pretende definir o que seja marxismo. Não se trata, tampouco, de questionar os valores, o caráter inovador ou a atualidade do pensamento de Marx. Nosso objetivo é contribuir para uma abordagem das coisas do marxismo que o desloque do céu vazio das idéias puras para o espaço povoado pelas fantasias, práticas, instituições sociais, símbolos e rituais do cotidiano — um espaço que já foi domínio exclusivo das religiões sensu strictu, e que se tornou mais complexo nos tempos modernos. Esta perspectiva reforça o processo em curso de dessacralização da herança marxista — ainda hoje uma tarefa iconoclasta que ao menos em parte pode ser inspirada pelas próprias idéias de Marx.

Política e ritual: a festa comunista na Itália

DAVID I. KERTZER
Bowdoin College

Publicado em
Anthropological Quarterly
Vol. 47, nº 4, out. 1974

Tradução de:
Iramaya de Queiroz Benjamin

Esta é uma versão revista e aumentada de uma comunicação apresentada no Simpósio sobre Política na Sociedade Mediterrânea, realizado em 1973 na reunião anual da Associação Antropológica do Leste (Northeast Anthropological Association) em Burlington, Vermont. Gostaria de agradecer a Alex Weingrod por seus valiosos comentários à primeira versão deste artigo. Igualmente, sinto-me em dívida em relação às seguintes instituições que muito me ajudaram nas pesquisas: o Instituto Nacional de Saúde Mental (National Institute of Mental Health), Universidade de Brandeis, e a Fundação Nacional da Amizade (Woodrow Wilson National Fellowship Foundation).

O controle dos ritos de uma comunidade pode ser um importante aspecto da competição política a nível local. Neste artigo analisa-se a disputa pelo controle de um desses conjuntos mais importantes do ritual comunitário: o sistema italiano de festas. Focalizando-se um determinado quarteiro da classe trabalhadora, examina-se a competição entre a Igreja Católica e o Partido Comunista pela supremacia das festas. Coloca-se o ponto de vista de que a visão funcional estática das formas rituais enquanto representação das relações de poder político na comunidade deveria ser substituída por uma concepção mais dialética do relacionamento rito-política.

A importância social do ciclo anual de festas tem sido enfatizada não só na área a noroeste do Mediterrâneo, como em grande parte da América Latina. Muitas vezes essas comemorações são citadas como prova da importância da Igreja na comunidade local. Nesse modelo estático a lealdade à Igreja é reafirmada de maneira regular através da participação popular no ciclo de comemorações patrocinadas pela Igreja: esta passa a simbolizar a comunidade. Na verdade, a festa da comunidade, usando o ritual da Igreja, tem sido considerada, em alguns casos, como a característica que define socialmente a comunidade. Daí as observações de Boissevain sobre a situação em Malta:

A festa é, assim, uma ocasião na qual os valores comunitários são reafirmados e fortalecidos, na medida em que indivíduos e grupos expressam lealdade ao seu santo padroeiro e se unem para defender e exaltar a reputação de sua cidade. Ao mesmo tempo, a posição central que a Igreja ocupa na estrutura social é reforçada, pois a igreja paroquial fica na posição central em torno da qual gira essa ocasião festiva (Boissevain, 1969:59).

No entanto, a importância do ritual em relação à solidariedade comunitária transcende qualquer modelo estático simples. (1) Enquanto o ritual pode ser encarado como um símbolo e um reforço das relações de poder no grupamento social local (Leach, 1954: 10-17) ele também pode ser visto como um meio potencial de combater o *status quo* político, de contestar a autoridade política (Balandier, 1970: 117). Recentemente Friedrich (1966: 191) reconheceu esta natureza dialética (2) da relação rito-política quando verificou que "ritos comunitários e política, especialmente a ideologia política, são questões interdependentes, e qualquer mudança em uma delas pode influir ou precipitar mudanças na outra". Esta asserção, em parte, é consequência do conhecido papel político do ritual, pois, se os ritos simbolizam as relações de poder na sociedade, também podem simbolizar relações de poder em mudança. Mas, no caso, a dialética vai mais além: se, como Friedrich coloca, a política e o ritual são interdependentes, tanto podemos considerar as formas rituais como um efeito das relações de poder político em mudança, como vice-versa, isto é, estas mudanças podem ser causadas por novos ritos.

A despeito do reconhecimento desta interdependência teórica entre as formas rituais e o poder político,

grande número dos analistas, quase que unanimemente, costuma considerar os ritos como epifenômenos (fenômenos em si), interpretando os fatores políticos como variáveis independentes. Novamente consultando Friedrich, duas páginas após a sua colocação de interdependência entre rito e política, encontramos o seguinte resumo de seu argumento etnográfico:

... tentei demonstrar como e por que mudanças na política, especialmente na ideologia política, resultavam rápida e fielmente, em mudanças na forma e no simbolismo do ritual. Mais concretamente; procurei demonstrar que a forma e o conteúdo de um ciclo anual de festas se transformava, como resposta a uma ideologia anti-clerical e em resposta a atividades de líderes anti-clericales (Friedrich, 1966:193).

Nestas páginas vamos acompanhar o enfoque teórico de Friedrich para mais além de sua própria análise etnográfica, em uma tentativa de demonstrar a natureza dialética da relação rito-política. Formas rituais não serão consideradas simplesmente como produtos *a latere* de processos políticos, mas sim como partes integrantes desses processos. Desta forma, mudanças no ritual comunitário não são apresentadas como meros reflexos de mudanças políticas, mas sim como parte da própria luta política, com efeitos potencialmente importantes sobre o processo político.

Focalizamos o ciclo de festas italiano, tal como é comemorado em um determinado *quartiere* de Bolonha. Nossa intenção é analisar as mudanças nas formas dos ritos comunitários que acompanharam as alterações políticas na Itália e que, por sua vez, têm um efeito sobre essas alterações. O ciclo anual de festas — os ritos comunitários públicos mais amplamente divulgados na Itália — dão um notável exemplo da relação política-formas rituais em um período de ascenso político. Como será explicado mais adiante, estas festas têm sido politicamente modificadas pela emergência, na Itália, de um poderoso Partido Comunista. Em consequência disto, tem havido disputa entre a Igreja Católica Romana e o Partido Comunista Italiano pelo controle dos ritos comunitários, disputa essa que deriva do reconhecimento dos benefícios políticos que podem ser obtidos da influência dos ritos.

O Poder da Igreja e a Competição Comunista

Na Itália a Igreja é representada na arena política institucional pelo Partido Democrata Cristão (DC), o princi-

pal partido político do país no período após a II Guerra Mundial. No entanto, a despeito de sua posição de liderança nacional continuada, a DC vem sendo cada vez mais desafiada pelo Partido Comunista (PCI). O PCI, o segundo maior partido na Itália, de fato tem ganho o controle de apreciáveis áreas do país. De um modo geral, a força dos comunistas varia inversamente à força da Igreja, pois o poder dos Democratas-Cristãos se baseia no apoio que lhes é dado pela Igreja. Os líderes da Igreja Italiana apresentam o PCI como o inimigo de tudo o que é religioso, de tudo o que é bom. Ao mesmo tempo, o Partido Comunista reconhece a Igreja como seu principal adversário, a principal barreira para trazer as massas para a causa comunista. (3)

O poder que a Igreja exerce sobre a vida das pessoas, como é amplamente reconhecido, se faz sentir menos a nível nacional que a nível local, a nível paroquial. A tradicional superioridade de organização da Igreja no seio do povo italiano tem sido ligada à incontestável organização capilar da Igreja. Por todo o país, ela se tornou o centro da vida social para as comunidades. Uma vez existindo essa organização e esses compromissos, a liderança do Partido Comunista reconheceu a necessidade de competir diretamente com a Igreja a nível local, para suplantá-la enquanto centro de vida comunitária localizada. Desta forma, um documento do PCI estabeleceu que:

A atividade e a influência democrático-cristã e clerical têm o seu centro político e de organização no interior e em torno das paróquias... Desta forma, é nesse centro, a paróquia, que devemos dar combate à atividade clerical e democrático-cristã, nos terrenos político, propagandístico e organizacional. Por esta razão, levaremos à prática a palavra de ordem de nosso Partido: uma secção de nosso Partido para cada torre de igreja, para cada paróquia (PCI, 1950).

O objetivo era o estabelecimento de uma *anti-parrochia*, uma contra-paróquia. A organização do Partido devia substituir a Igreja como centro local de influência em um grande número de contextos sociais.

Igreja e Festas em Albora

Durante séculos duas igrejas paroquiais locais foram os centros da vida comunitária em Albora, uma zona que fica do lado de fora dos velhos muros de Bolonha e que até os últimos 50 anos era ocupada quase que inteira-

mente por fazendeiros, pescadores e artesãos. (5) O domingo era o dia em que toda a comunidade se reunia na igreja: as maiores festas comunitárias eram aquelas organizadas por ocasião dos feriados religiosos. Na verdade, antes da unificação da Itália há um século atrás, as únicas organizações supra-familiares e de alguma importância em Albora eram as igrejas. Esta posição de centralidade comunitária continuou até o advento da II Guerra Mundial, a despeito de alguns desafios a essa ordem de coisas, provindos do movimento socialista, e, mais tarde, do Partido Fascista. (6)

A importância da Igreja para a comunidade local envolvia muito mais que questões puramente teológicas. A própria Igreja deu ensejo à criação de uma vasta gama de atividades de recreação na área, como, por exemplo, teatros. Além disso, o padre da paróquia não era apenas a autoridade religiosa local, mas o principal conselheiro e o intermediário em uma grande variedade de atividades. Um velho frequentador da igreja lembrou o lugar da Igreja e o papel do padre nesses anos anteriores à II Guerra Mundial:

Naqueles dias havia uma maior participação na Igreja, talvez porque o povo acreditava mais nas coisas da religião, mas principalmente porque a igreja era o centro de toda a atividade da zona. Então, também, o padre era considerado quase como uma autoridade, e o povo, especialmente nesta zona, quando precisava de alguma coisa, como, por exemplo, quando precisava de um advogado, ia em primeiro lugar consultar o padre, pois uma consulta a um notário público ou a um advogado custava dinheiro, coisa que o povo não tinha. Então, eles pediam ajuda ao padre, como escrever uma carta etc.

Desta forma, o padre da paróquia não era, efetivamente, apenas o advogado para as pessoas do lugar (um representante da época em que o Papa tinha poder estatal, quando os padres das paróquias eram os agentes locais do governo), mas também era o maior intermediário em questões de emprego, moradia, garantindo o bom caráter, a moralidade das pessoas. (7)

Nessa época o ponto alto do calendário anual era dado pelas festas da Igreja. A população inteira virtualmente participava dessas comemorações, que eram as únicas ocasiões em que a comunidade como um todo tinha a oportunidade de estar junta e se divertir. As festas eram assunto para muitos comentários, discussões prévias e entusiasmos, e a honra de desempenhar os mais importantes papéis no cerimonial

de acompanhamento das procissões (tal como carregar a Madona) conferia um considerável prestígio às pessoas.

Na década de 1930 as igrejas em Albora patrocinaram um amplo esquema de festas, como nos relata um paroquiano:

Don Claudio costumava fazer festas para quase todos os santos, com procissões em honra a eles. Havia a grande festa da Madona do Corpus Domini, havia a festa de Sant'Ana, com uma pequena procissão; havia a festa para Santa Inês e Santo Antonio. Para todos os santos havia uma pequena procissão ao redor da igreja. Realmente, ele comemorava os santos. Ele colocava luzes e enfeitava toda a parte de fora da igreja.

As paróquias de Albora, tal como as demais espalhadas pela Itália, estavam no centro de um bem desenvolvido sistema de comemorações e procissões, as quais foram, durante muitos anos, as ocasiões mais importantes para as festas da comunidade e para a expressão da solidariedade comunitária. De fato, a maioria das festas consistia na formação de uma procissão na igreja, procissão essa que percorria as ruas da paróquia e voltava à igreja, onde era rezada uma missa e, finalmente, havia uma festa, com jogos. As procissões eram muito bem organizadas. Elas eram conduzidas não apenas pelo padre da paróquia, mas também por vários padres visitantes, com autoridades eclesiásticas superiores presentes em ocasiões de maior importância. Alugavam-se bandas para tocar nas festividades, a igreja e as casas ao longo do percurso da procissão eram enfeitadas e a maior parte dos paroquianos comparecia à procissão, à missa e às outras cerimônias.

A maior e a mais importante festa na maior paróquia de Albora era aquela em honra à Madona, todos os anos em outubro. Quatro homens, com roupas brancas, tinham a honra de carregar uma grande estátua da Madona através das ruas da paróquia, enquanto numerosos padres visitantes, vestidos com as roupagens clericais, juntavam-se ao pároco para conduzir a procissão. Algumas dessas procissões duravam mais de 3 horas. Elas seguiam não só através das ruas, como pelos campos sem cultivo. As comemorações continuavam na igreja, em seguida à procissão, onde eram servidas comidas e bebidas, onde havia jogos, se tocava música e eram vendidas pequeninas mercadorias.

As Festas Comunistas

O ciclo de festas da Igreja em Albo-

ra, como atividade central da comunidade, não sobreviveu ao trauma social da II Guerra Mundial. Na verdade, com o caos social e político que acompanhou a queda do fascismo no período de 1943-1945, a posição de destaque da Igreja em Albora rapidamente se desintegrou. Comprometidas por sua associação com o fascismo, a nível nacional e local, as igrejas paroquiais foram rapidamente suplantadas pelo Partido Comunista como centro social da comunidade. Repudiando a autoridade social da Igreja, os alborenses, tal como os bolonheses de uma maneira geral, passaram a adotar o PCI como seu ponto central de orientação comunitária. (8)

O Partido Comunista, campeão da resistência anti-fascista e anti-nazista, cresceu de maneira exponencial nesses meses. Por volta de 1946 o Partido tinha deslocado a Igreja da posição de patrocínio do maior ritual comunitário em Albora. O ciclo de festas, que era a coisa mais importante no esquema da velha Igreja em matéria de ritual comunitário, foi apropriado pelo Partido, à medida que terminava todo o esquema de festas patrocinadas pela Igreja, do qual só restou uma festa religiosa comemorada publicamente uma vez por ano: a festa da Madona. E mesmo esta festa, em matéria de importância social, tornou-se apenas uma sombra em relação ao passado, reunindo somente uma minúscula percentagem de paroquianos.

Esta transformação — o declínio do sistema de festas religiosas e o ascenso das festas dos comunistas — de maneira alguma passou politicamente despercebida em Albora ou na Itália. A disputa pela supremacia nas festas tem sido reconhecida por ambos os competidores políticos como parte integrante da luta pelo apoio do povo. Na verdade, o cardeal de Bolonha ficou tão preocupado com a perda de terreno por parte da Igreja no patrocínio das festas comunitárias, que experimentou reviver as festas paroquiais parcialmente negligenciadas durante 10 anos, para tentar puxar o povo para fora das festas do PCI (Toldo, 1960:29). Que os comunistas estejam cientes da importância da competição, torna-se claro a partir de numerosas evidências. Por exemplo, o semanário comunista bolonhês, *Lotta* (2 de outubro de 1958) trouxe, em destaque, em um quadro:

O que agrada aos padres!

- 276 festas seccionais
- 1500 festas menores
- uma festa provincial sem precedentes
- 28 milhões (de liras) de contribuições

A tentativa comunista de destruir o monopólio da Igreja em relação às festas populares era um objetivo nacional. O mesmo tipo de procedimento verificado no Norte podia ser encontrado no Sul como indica o relatório de um funcionário do Partido no Sul:

O aparelho eclesiástico e as organizações católicas reagiram violentamente contra as festas populares organizadas no último ano por ocasião do Mês da Imprensa Comunista. Tentaram tudo para dissuadir as massas de "fiéis" de comparecer, mas as luzes, a música, os fogos de artifício venceram as ameaças de excomunhão... Estávamos esperando essa reação. Em Nápoles e, de um modo geral, por todo o Sul, a Igreja Católica detinha um monopólio absoluto das festas populares. Como consequência, o conteúdo dessas festas era puramente religioso, o que era um meio usado pela Igreja para manter seus laços com as grandes massas de católicos leigos (Viviani, 1959).

Viviani não poderia ter sido mais claro ao descrever as festas do Partido como um ataque direto à influência popular da Igreja: "Pela primeira vez as festas populares quebraram o monopólio da confissão... Em muitas localidades da província de Nápoles... o sucesso de nossas festas foi tal que falharam as festas religiosas organizadas pelos párocos locais para a mesma ocasião" (Viviani, 1950).

Na sua forma, as festas patrocinadas pelos comunistas são muito parecidas com as festas tradicionais da Igreja. Os objetivos, naturalmente, são completamente diferentes, como são diferentes os símbolos. Enquanto as festas da Igreja são tidas como tributos aos santos padroeiros, ou a outros santos, uma ocasião de elevação espiritual, as festas comunistas são organizadas para glorificar o Partido, politizar o povo e para levantar dinheiro para a imprensa partidária. Enquanto as festas da Igreja se caracterizam pelas cruzes, pelas imagens da Madona etc., as festas comunistas são decoradas com bandeiras vermelhas e estandartes anti-capitalistas e anti-imperialistas. Assim como cada paróquia tem sua festa característica anual, assim também cada seção do Partido tem sua própria festa. No entanto, hoje em dia é a festa comunista e não a festa da Igreja que é a maior celebração comunitária na jurisdição da seção, e é um acontecimento que é discutido durante todo o ano pela população local. Nos dias de hoje milhares de pessoas participam das festas seccionais do PCI em Alborn, enquanto não mais que 400 participam das festas da Igreja.

Uma análise do conteúdo das festas comunistas traz à tona numerosas questões sobre a importância simbólica do rito comunitário. As festas, cada uma delas com a duração de 3 a 4 dias, são realizadas do lado de fora das casas, no terreno adjacente à sede da seção local do Partido e ao bar da cooperativa local. Esse ponto é o centro das atividades comunistas locais durante todo o ano e um lugar de reunião social para os comunistas. Na verdade, em Alborn os comunistas controlam todos os 3 bares-cooperativas, que são os principais pontos de reunião extra-familiares dos homens da comunidade. Desta maneira, o centralismo social do Partido Comunista se manifesta fisicamente através dos ritos.

Assim que alguém entra no terreno da festa, é abordado por pares de meninas de 6 a 10 anos de idade que lhe oferecem um cartão do *L'Unità* (nome do jornal diário comunista) para prender na lapela. Essa oferta raramente é recusada, pois uma recusa significaria um antagonismo em relação ao Partido promotor da festa. Em troca do cartão, um pequeno donativo é feito à causa. Praticamente todas as pessoas usam esse emblema de solidariedade com o mundo comunista, o qual vai servir para simbolizar o apoio político que é expresso pela participação na festa. A maneira pela qual é decorado o local da festa também torna claro o fato de que se trata de uma festa dos comunistas e não da Igreja. São usadas palavras de ordem exigindo a saída das tropas dos Estados Unidos do Vietnã, a saída da Itália da NATO e a derrubada da ditadura na Grécia. Enormes gravuras são colocadas em lugares bem visíveis, tais como fotografias de camponeses vietnamitas rasgando uma bandeira americana.

Embora a decoração da festa seja eminentemente política, seu conteúdo aparente é principalmente não-político, uma continuação das formas tradicionais das festas da Igreja. Comida e bebida são o centro da festa; a maior parte do terreno é tomada por grandes mesas de refeições onde se sentam de 200 a 400 pessoas e onde são servidas as tradicionais iguarias bolonhesas, juntamente com grandes quantidades de vinho produzido no local. São disputados muitos jogos, desde o mais popular dentre eles, a corda que é puxada por duas facções para direções opostas, até provas de arremesso de dardos. Nestes, os alvos preferidos em 1972 eram Giorgio Almirante, dirigente nacional do partido neo-fascista, e Richard Nixon. Famílias inteiras comparecem às festas, comem juntas e em seguida participam dos jogos. Cada fes-

ta em Alborn tem também um jogo característico associado às antigas festas da Igreja e que é especialmente popular, atraindo um grande número de espectadores. Talvez o mais conhecido deles seja o de "puxar o ganso". Um ganso é pendurado pelas pernas em uma alta armação de madeira. As pessoas, pulando, tentam puxar o ganso, pela cabeça, e o primeiro que consegue ganha o animal como prêmio. (9)

O conteúdo político das festas comunistas é centrado em um discurso que é feito, quando a festa já tomou impulso, por um militante graduado no PCI, geralmente do escritório provincial do Partido na Bolonha. O discurso é encarado por quase todas as pessoas como mera formalidade, uma concessão à posição oficial do Partido sobre a festa como um meio de elevar a consciência política dos participantes. De fato, poucos prestam atenção ao discurso: a grande maioria continua a comer ou a jogar. Apenas um punhado de pessoas se reúne próximo ao pannelo, enquanto centenas de outras em volta se dispersam pela festa, sem ligar para o discurso e para a retórica do orador.

A Importância Política das Festas em Alborn

A importância das festas comunistas para a política de Alborn é grande, embora à primeira vista elas pareçam se ligar apenas incidentalmente às questões políticas. O Partido sobrepujou a Igreja no patrocínio de ritos, organizados em calendários, que expressam a solidariedade comunitária. Embora as procissões anuais das duas grandes paróquias tenham, cada uma, a participação de aproximadamente 200 pessoas, elas não constituem o orgulho da comunidade, nem são muito comentadas, a não ser durante a semana em que ocorrem. A Igreja é que foi reduzida à situação de uma minoria encurralada, tráfegando teimosamente por território inimigo, para demonstrar que continua viva. São poucos os homens adultos que seguem a procissão, e todos eles conhecem a repercussão negativa que esse procedimento tem sobre as demais pessoas da comunidade. Participar das festas públicas da Igreja é se sentir isolado da comunidade; a participação nas festas comunistas expressa solidariedade com a maioria da comunidade. Tanto a Igreja quanto o Partido estão alertas em relação à importância do número de pessoas presentes nessas ocasiões. Para ambos, essas ocasiões são termômetros do poder político. Qualquer aumento no número de pessoas nas

procissões seria considerado por todos como um sinal de que a força da Igreja em Alhora estaria voltando. Qualquer diminuição no número de pessoas nas festas do Partido seria, da mesma forma, tomada por todos como um sinal de diminuição do poder do Partido na área.

Para um recém-chegado, as festas também servem como um sinal das relações de poder em Alhora. O tamanho das festas comunistas dá mostras da dominação comunista, enquanto que o fato de que tão poucos participam das festas da Igreja revela ao recém-chegado que esta não representa poder na comunidade. Estas observações podem ser particularmente evidentes para os numerosos imigrantes do Sul, muitos dos quais são originários de lugares onde os comunistas não têm força suficiente nem para organizar suas próprias festas. Assim, o imigrante descobre que a identificação com os comunistas não o levará para o ostracismo em relação à comunidade, mas, ao contrário, fará com que ele se torne uma parte dela.

Além disso, as festas comunistas são de grande importância política local, também porque elas projetam uma certa imagem do PCI, uma imagem em drástico contraste com aquela que lhes é apresentada pelos seus competidores políticos. O Partido, ao invés de ser a ponta de lança de uma conspiração dirigida pelo exterior, descrita por seus adversários, é mostrado como um centro aberto, de amigos, da comunidade local. Na verdade, a festa é o símbolo da solidariedade comunitária, a única ocasião do ano em que a comunidade, como um todo, se reúne, e, literalmente, se senta a uma só mesa, para comer. Ainda mais, a festa é um rito que envolve, ao mesmo tempo, jovens e velhos, homens e mulheres. As barreiras normais da sociedade, de idade, sexo e posição sócio-econômica são postas abaixo nessa ocasião ritual. Crianças de 6 anos de idade são convocadas para distribuir distintivos do Partido, enquanto mulheres de 86 anos preparam a comida. Homens e mulheres trabalham lado a lado na cozinha, em uma demonstração rara de igualdade dos sexos, e dirigentes do Partido expressam sua aprovação formal à ética igualitária desempenhando as mais humildes tarefas.

Os alborenses que, por razões de falta de educação, por desinteresse, por timidez ou por sentimentos de inferioridade, não participam de nenhuma atividade especificamente política do Partido não só podem, através das festas se identificar com o PCI (e realmente se identificam), como são levados a fazer parte dele.

A Política do Ritual

Em antropologia existe ampla literatura enfocando a importância do ritual na promoção da solidariedade social (W. R. Smith, 1927; Durkheim, 1915). Este reconhecimento da importância dos ritos tem levado a uma preocupação com as formas rituais quando se estuda as relações entre a política e a religião. Esta tradição contrasta com os temas dominantes nas obras de ciência política, as quais, de maneira ampla, têm ignorado o ritual, e preferem focalizar os aspectos ideológicos e organizacionais da religião, quando analisa o relacionamento entre religião e mudança política (por exemplo, D. Smith, 1970). Os antropólogos ainda não reconheceram todas as implicações da interdependência ritual-política. Em muitos casos o ritual é simplesmente apresentado como um epifenômeno, um fenômeno que começa e termina em si mesmo (por exemplo, Friedrich, 1966). Em outros, o ritual tem sido visto como uma linguagem para a execução de decisões políticas, decisões essas que surgiram por fora do contexto do rito (por exemplo, Colson, 1966).

Desta forma, o presente estudo é um alerta para a natureza dialética do relacionamento política-rito. O caso de Alhora foi apresentado para exemplificar a importância potencial do sistema comunitário de ritos nos processos políticos a nível local. Estas formas comunitárias de ritos não são simplesmente um subproduto de alterações políticas; as formas rituais, por elas próprias, exercem um importante efeito na competição política e no controle político. (12)

A solidariedade comunitária pode ser expressa através do rito. A força política que controla esse rito pode auferir importantes benefícios políticos. As implicações destas observações não têm sido bastante exploradas nos relatórios etnográficos. Situações semelhantes às encontradas em Alhora têm sido verificadas na área do Mediterrâneo e em outros lugares. Esses casos podem ser estudados, com proveito, dentro da perspectiva usada neste estudo. Por exemplo, o relato de Wylie (1964:290) sobre o povoado de Vaucluse conta que a festa do santo padroeiro da comunidade, antes uma festa religiosa com grande participação popular, foi transformada em uma cerimônia que é levada a efeito pelo conselho comunista da cidade. Pouco ainda se disse sobre o significado político desta transformação ritual. Está na ordem do dia o re-exame deste caso e muitos outros casos semelhantes.

NOTAS

1 - Note-se que outros analistas reconheceram a conveniência de examinar as festas e outras formas rituais a partir de uma perspectiva de mudança, ao invés de adotar a tese da imutabilidade do rito (por exemplo, Buechler, 1970; Friedrich, 1966). O que há de novo na presente análise é a consideração do papel que as mudanças nos ritos podem ter ao influir sobre as alterações políticas. O modelo de mudança nos ritos mais largamente empregado na literatura relega essas mudanças à posição de epifenômenos. Ver a exposição a seguir.

2 - Uma vez que o termo "dialética" adquiriu várias significações, esclarecemos que ele é usado aqui com o sentido limitado de interdependência causal. Diz-se que duas variáveis existem em uma relação dialética quando uma mudança em uma delas causa mudança na outra. Marx e Hegel influenciaram largamente o uso desse termo, mas esses usos particulares do conceito de dialética abrangem definições muito mais amplas, que não são incorporadas aqui.

3 - Análises históricas detalhadas sobre a atitude da Igreja em relação ao PCI e da estratégia do PCI em relação à Igreja podem ser encontradas em Kertzer (1974).

4 - As pesquisas em Alborna foram feitas de setembro de 1971 até agosto de 1972. O mais importante método usado foi o da observação participante, inclusive o comparecimento a uma grande variedade de seções do PCI e a reuniões de líderes, assim como a participação regular nas atividades das igrejas locais. Também foram feitas entrevistas formais e informais, tendo-se dado ênfase às entrevistas formais com os líderes do Partido e da Igreja. Foi examinado vasto material de arquivo, inclusive as fichas de filiação nos partidos Comunista e Democrata-Cristão. Durante o ano de trabalho de campo o autor participou de quatro festas locais do PCI e de uma festa da Igreja. O autor também compareceu a festas comunistas em outras áreas, para obter uma perspectiva de comparação.

5 - Alborna (um pseudônimo), como muitas zonas que ficam do lado de fora dos muros de velhas cidades, foi incorporada ao centro da cidade no começo do século vinte, quando habitantes da zona rural migraram para o centro urbano. No período posterior à II Guerra Mundial, Alborna contava com 9.000 habitantes, dos quais 90% pertenciam às classes trabalhadoras. Por volta de 1970, menos de 5% ainda estavam empregados na agricultura ou na pesca.

6 - No começo do século vinte foi estabelecida em Alborna uma cooperativa socialista. Seus escritórios centrais foram ocupados pelo Partido Fascista nos anos 1920.

7 - *Lettere di raccomandazione*, cartas de recomendação, são ainda solicitadas aos padres das paróquias por pessoas que procuram emprego.

8 - Em 1972, 30% dos adultos de Alborna eram membros do Partido Comunista. O

PCI recebe, aproximadamente, 65% dos votos do *quartiere*.

9 - Até recentemente usava-se um ganso vivo para este fim, mas ultimamente devido à pressão exterior, o ganso é morto antes do jogo começar.

10 - Esta linha de disputa entre os jovens e os mais velhos do Partido em Alborna também se manifesta em outros setores de atividade. A FGCI é encarada pelos comunistas como a facção mais extremada do Partido, muitas vezes engajada em atividades políticas que os mais moderados evitam. Por exemplo, os jovens da FGCI de Alborna fazem ações periódicas noturnas, nas quais pixam os muros do *quartiere*, com *spray*, com palavras de ordem contra a guerra, contra a NATO etc. O fato de o PCI não participar de tais atividades ilegais não deve ser interpretado como uma rejeição das ações mais ousadas dos jovens da FGCI. Ao invés disso, considera-se que o trabalho da FGCI complementa o do PCI. O fato de os jovens da FGCI reclamarem por um maior conteúdo político para as festas do PCI e criticarem os mais velhos pela pobreza desses conteúdos não significa que não possam coexistir duas facções mutuamente antagonistas e que apenas uma delas tenha que ser vitoriosa. Os papéis diferentes dos jovens e dos mais velhos constituem parte integrante da ampla rede institucional do Partido Comunista. Ao mesmo tempo, no entanto, existe alguma tensão entre estes dois papéis, e nessa tensão se situa uma origem potencial de mudanças. Por exemplo, na hipótese de um declínio do poder relativo do pessoal mais velho do local, ou na hipótese de uma mudança em direção a uma maior militância da estratégia nacional do PCI, os jovens devem fazer um balanço da festa, no sentido de uma maior inclusão de atividades especificamente políticas.

11 - O *quartiere* de Alborna, uma subunidade administrativa de Bolonha, é também uma unidade administrativa do PCI. As quatro seções do Partido em Alborna têm um escritório central que abrange todo o *quartiere* e que coordena as atividades das seções.

12 - Uma vez que a força da concepção da religião (e do rito) como um epifenômeno surgiu da interpretação dos escritos de Marx e Engels, pode ser útil a colocação, aqui, de alguma coisa a respeito. Os marxistas argumentam que a religião é basicamente uma ferramenta usada pela classe dominante para subjugar as classes trabalhadoras e que a religião pode ser melhor estudada quando colocada como um fator político ou econômico. Ora, isto não significa que a religião seja meramente um epifenômeno. Pelo contrário, o reconhecimento, pela classe dominante, da importância do controle da religião revela a preocupação com o fato de que as próprias formas religiosas podem ter efeitos importantes na ordem política. Se não fosse assim, qual a grande importância do controle da vida religiosa? Isto está implícito na obra de Antonio Gramsci, o fundador e principal teórico do Partido Comunista Italiano (Gramsci 1967, 1971a, 1971b).

A festa libertária no Brasil

JORGE CLÁUDIO N. RIBEIRO
Teologia – PUCSP

Este artigo é adaptação de um capítulo de minha dissertação de mestrado em Filosofia da Educação – PUCSP, intitulada A festa como lugar de resistência na cultura do povo. Esse trabalho será publicado pela Editora Vozes com o título: A festa do povo: pedagogia de resistência.

Introdução

Nas primeiras décadas deste século floresceu um rico evento festivo promovido por operários anarquistas. Foi um tipo de festa que nasceu de condições históricas (sociais, econômicas, culturais) muito definidas. Sua programação, a forma como se festejava, espelhava as tensões, carências e possibilidades da organização operária da época.

A atual consideração da festa anarquista serve para levantar indagações e indicar pistas para práticas alternativas de educação e de organização popular. Além disso, a pesquisa do passado ajuda a montar um fio condutor que revela a presença de uma intenção pedagógica nas várias formas conhecidas de festa popular.

As reflexões aqui apresentadas se baseiam nas conclusões da historiografia, bem como no levantamento de alguns jornais sindicais editados entre os anos de 1908 e 1921. Estes jornais são *A Voz do Trabalhador*, *A Plebe* e

A Vanguarda, que seguiam a orientação anarco-sindicalista e pertenceram a organizações operárias bastante amplas. A dinâmica classista está presente no conteúdo do material publicado e também no processo comunicativo deslançado a partir do próprio veículo. (1)

Nos jornais citados foram encontradas indicações sobre as festas anarquistas, seus objetivos, sua relação com o movimento geral de resistência, forma como eram vivenciadas, seu esquema de programação etc.

Para se estabelecer o enraizamento da festa libertária em seu tempo será feito aqui um rápido esboço do ambiente econômico-social da época. A seguir será apresentado o perfil da classe operária quanto a condições de trabalho e suas formas de organização, ideologias políticas e traços culturais. Ao final se mostrará como essas condições desaguaram *num tipo específico* de festa popular.

1 – Conjuntura Sócio-Econômica

A economia brasileira conheceu vários surtos, devidos à sua situação de extrema dependência frente à conjuntura mundial. Durante o século XIX a cafeicultura comandou as transformações da economia e da sociedade. A infra-estrutura ferroviária e portuária deveu sua origem à necessidade de escoamento do café. Em torno dos portos do Rio de Janeiro e de Santos brotaram concentrações de trabalhadores. O excedente econômico advindo da cultura do café possibilitou a criação de um parque industrial na região Centro-Sul.

O primeiro surto industrial começou em 1870, favorecido pela crise do sistema escravista; a partir daí vão chegando grandes levas de imigrantes. Os imigrantes ampliaram o mercado de trabalho e de consumo, além de investirem sua poupança nos setores comercial e industrial. Também provocaram espetacular “inchação” populacional, especialmente na cidade de São Paulo, que no último decênio do século XIX saltou de 65 mil para 240 mil habitantes.

Novo surto de desenvolvimento começou junto com o século XX, durando até 1913. Neste ano a superprodução não pôde ser assimilada pelos países centrais, que se encontravam às vésperas da Primeira Guerra Mundial. Durante este surto, ampliou-se a capacidade produtiva industrial e agrícola, o comércio também se diversificou. Entretanto, as cidades do Rio e de São Paulo não conseguiram fornecer infra-estrutura para a população que chegava.

A partir de 1914 surgiu outro surto de desenvolvimento. Contudo, o povo sofria com a carestia, motivo-base de importantes movimentações ocorridas em 1917, 1919 e 1920. Primeiro fator de carestia foram as emissões de moeda, destinadas a sustentar a cafeicultura e a expansão da indústria, já que o conflito mundial provocou a retração de créditos do exterior (Khoury, 1978: 27-29). Em segundo lugar, a carestia se deveu ao desvio de alimentos – destinados ao mercado interno – para os países em guerra; inversamente, foi encarecida a importação de trigo. Assim, a desvalorização do salário do trabalhador e a especulação com gêneros de primeira necessidade provocaram forte tensão social.

2 – Vida e Trabalho Operário

À economia de exportação, à situação de guerra, à carestia interna somaram-se a exploração do trabalho, a desorganização do operariado e o

desinteresse do governo em reconhecer os direitos do trabalhador. A vida deste era marcada pela insegurança, não havendo estabilidade de emprego nem sistema de previdência social. A coação física e a brutalidade de contra-mestres eram notícia freqüente nos jornais. Mulheres e menores entravam no mercado de trabalho para compensar os poucos ganhos dos chefes de família, mas em compensação ficou depreciado o valor geral do trabalho, e o poder de barganha frente aos patrões foi reduzido. Não é de se estranhar que conquistas de movimentos importantes logo se perdessem, depois de poucos meses, devido à carestia, que superava os ganhos salariais, e à repressão policial, que encontrava pequena resistência.

A chegada da mão-de-obra estrangeira em grande quantidade aumentou a oferta de trabalho e diminuiu ainda mais o poder de barganha do trabalhador. Mas, num segundo momento, os estrangeiros foram fermento de revolta ao se verem frustrados em seu sonho de “fazer a América” através do esforço individual. Essa frustração foi tão forte que gerou uma identidade de classe mais poderosa que as reais diferenças e divisões entre as nacionalidades. Em alguns momentos a origem nacional chegou a colaborar como movimento social: foi o caso de imigrantes italianos provindos de regiões onde havia sindicatos ou então que tinham conhecido movimentos messiânicos (Fausto, 1936: 36).

3 – Organização Operária

Para as lideranças operárias da época estava bem claro o estado de desorganização do movimento. Atribuía-se esta situação: à instabilidade de vida e trabalho do operário; à imaturidade das organizações; à falta de visão de um sistema global de exploração aliada à falta de consciência de classe por parte do operário. Este ficava restrito ao âmbito dos problemas das oficinas, identificando a repressão geral às arbitrariedades dos contra-mestres. Por isso é que o paternalismo de alguns patrões lograva alcançar a fidelidade dos seus operários. Contribuiu para esta situação tanto a repressão policial como a falta de organização da resistência operária.

A opinião pública, num primeiro momento, tinha piedade pelos “deserdados da fortuna”. A partir do momento em que a massa pareceu querer transformar-se em classe, a questão social se tornou um caso de polícia, que passava a receber o apoio das camadas antes apiedadas (Fausto, *op. cit.*: 237).

Apesar da notória debilidade, é possível identificar no movimento operário algumas fases:

- **Primeira fase (1905-1908):** ocorre ampla organização. Fundam-se federações regionais e a Confederação Operária Brasileira. Realiza-se o 1º Congresso Operário. Estalam greves importantes em várias cidades. Para reduzir este ímpeto, surgem leis repressivas, notadamente contra os estrangeiros que atentassem contra a segurança nacional.

- **Segunda fase (1909-1913):** rompendo com a repressão, o movimento é retomado, agora em bases mais espontâneas. Ocorre uma greve geral em São Paulo em 1912 e realiza-se o 2º Congresso Operário Brasileiro. Novas leis repressivas são produzidas.

- **Terceira fase (1913-1917):** declínio do movimento operário, atingido pela carestia e pela interferência do clima de exaltação patriótica provocada a partir do ingresso do Brasil na guerra (*ib.*: 160).

- **Quarta fase (1917-1920):** a greve geral de junho de 1917 em São Paulo foi a manifestação política mais importante da Primeira República (Pinheiro e Hall, 1979: 232), com a hegemonia dos anarquistas. Outra greve surge em 1919, reprimida com o exílio e a prisão dos líderes. Nova greve, em 1920, em São Paulo. Celebra-se o 3º Congresso Operário Brasileiro.

A partir daí o movimento operário refluí, surgindo pequenas seitas que já não alarmam os círculos dirigentes (Fausto, *op. cit.*: 245).

4 – Práticas Organizativas

Ao lado de movimentos amplos (greves, congressos), a organização operária promovia uma série de atividades menores:

- **ações diretas:** “boicotagens” contra açambarcadores e contra os produtos das fábricas que não cumprissem os acordos trabalhistas;

- **ações de propaganda:** festas, teatro, quermesses, centros de estudos, sessões de leitura, excursões e palestras em centros mais afastados de moradia operária (Ferreira, 1978: 59).

Havia ainda formas mais estáveis, muito comuns desde meados do século XIX: as Ligas de Auxílio Mútuo. Elas se constituíam em formas privadas de previdência social, restritas a nacionalidades ou fábricas. As ligas foram também centros de irradiação de cultura operária, abrigando cursos de alfabetização de adultos e “Escolas Modernas” para os jovens proletários. As ligas prepararam o surgimento dos sindicatos, sedimentando uma experiência de

resistência que mais tarde ganharia dimensão política.

• **os jornais:** estreitamente ligados à organização operária estavam os jornais, que figuravam entre as primeiras providências das associações. Havia um tipo de jornal diretamente ligado ao grupo ou categoria dos fundadores; um segundo tipo fazia a cobertura dos problemas gerais da classe operária. Os jornais operários foram tão numerosos como efêmeros.

Parte do custo das edições era coberta mediante a venda avulsa e assinaturas: o resto era complementado por meios "extra-jornalísticos", tais como festas, rifas, doações. A publicidade era muito reduzida. Assim, a regularidade das edições dependia diretamente da capacidade de mobilização das organizações que editavam os jornais.

Os jornais assumiram o papel de formas específicas de luta e freqüentemente adotavam tom panfletário. A linguagem utilizada era estereotipada e tão engrandecedora que dificilmente se tem idéia do que ocorreu efetivamente. Assim, os festivais eram invariavelmente "grandiosos"; os dramas eram "emocionantes"; os números apresentados eram de "absoluta sensação" e sempre deixavam nos presentes uma "deliciosa impressão" e "grata recordação", sendo "muito aplaudidos" no final. Os jornais eram encarados como difusores de idéias, com predominância de artigos de fundo. Entretanto, nos momentos de ação mais intensa, a doutrinação cedia lugar ao noticiário, sob forma de boletins e panfletos, mais ágeis e informativos (Ferreira, *op. cit.*: 108).

As lideranças operárias chegavam a atribuir eficácia própria ao jornal, assumindo o papel de organização paralela às próprias associações. O jornal se constituiu num dos "principais centros organizatórios anarquistas e de difusão de propaganda" (Fausto, *op. cit.*: 91). Entretanto, essa eficácia não se sustentaria nem em sua dinâmica redacional nem em sua sobrevivência física sem o respaldo das associações operárias ou sem a integração com suas propostas e atividades.

5 – Ideologias Políticas

O espectro ideológico do movimento operário abrangia desde grupos colaboracionistas até os opositores mais radicais do sistema. Dentre estes estavam os anarquistas e os anarco-sindicalistas. Os anarquistas pregavam o fim do capitalismo por meios não-políticos mas econômicos e ideológicos: cada indivíduo escolheria livremente a forma de sua atuação. O anarquismo tendia a

acompanhar o nível mais elementar das mobilizações, as quais se coroariam com um único complô, que destruiria o Estado e instauraria a sociedade libertária. Frequentemente o anarquismo se resumiu a um sistema filosófico, restrito à pregação de indivíduos atuantes mas de parca influência no meio operário.

O anarco-sindicalismo foi o movimento mais influente no meio operário durante as duas primeiras décadas deste século. A base desta tendência era o ideário anarquista, mas ela ia adiante ao valorizar o sindicato enquanto órgão de mobilização, evitando-se contudo a centralização e a hierarquização de seus membros. Seguindo o modelo da CGT francesa, o anarco-sindicalismo defendia a ação direta entre operários e patrões, evitando o arbitramento do Estado. Contudo, aí o anarco-sindicalismo encontrou seu limite, pois não foi capaz de articular formas de mediação capazes de institucionalizar as conquistas obtidas sobretudo nas greves de 1917 e 1919. Estes limites, somados à adesão de muitos militantes ao movimento comunista que nascia, desaguaram no impasse do movimento anarco-sindicalista.

6 – Traços Culturais

Os traços culturais dos operários não foram uniformes. É necessária uma distinção inicial entre as lideranças, de um lado, e a massa operária, de outro. Entre os dois grupos percebem-se tensões, que parecem manifestar-se em uma parcial resistência frente à pregação das lideranças, que tem como contrapartida o não-reconhecimento do saber das massas.

• **Racionalismo** – No discurso das lideranças, publicado nos jornais, percebe-se forte tendência racionalista, traduzida numa avaliação específica da educação, por exemplo. Realizaram-se experiências bem sucedidas de Escolas Modernas, ou escolas racionalistas, inspiradas na doutrina de Francisco Ferrer. Aliás, estas escolas freqüentemente promoviam festas como forma de levantar recursos.

Os congressos operários recomendavam aos sindicatos a promoção dessas escolas racionalistas, para fazer frente ao misticismo e à resignação inculcados pela educação burguesa, que "enlouquece os cérebros e impossibilita a emancipação sentimental, intelectual, econômica e social do proletariado".

Quanto à educação informal, se exercia sob variadas formas: cursos, revistas, jornais, conferências, livros, excursões e festas. O objetivo de tais atividades era a "propaganda" dos

ideais libertários, num sentido marcadamente proselitista.

O povo, segundo as lideranças, é mantido pela burguesia "na mais absoluta ignorância, próxima à bestialidade" (Pinheiro e Hall, *op. cit.*: 197). A cultura do povo só é reconhecida quando utilizada para fins de propaganda. Numa das raras referências feitas a ela, pinçada no jornal *A Plebe*, se anuncia a presença de um certo Nhô Barnabé, que se apresentaria com um repertório caipira. (2)

O racionalismo rege a maioria das atividades sindicais, inclusive as festas: as atividades de lazer só são admitidas quando dotadas de "caráter educativo".

• **Moralidade ascética** – O enfoque racionalista condiz com uma moralidade *ascética*, rigorosa, calcada no apelo à ordem e à solidariedade operária. São ferrenhamente combatidos os excitantes e também os bailes. É desencorajado o lazer realizado fora dos quadros sindicais, porque seria desprovido de um objetivo "nobre", como a arrecadação de fundos para um jornal ou para uma Escola Moderna. Contudo, embora a princípio fossem focos de tensão entre lideranças e bases, aos poucos os bailes, o futebol e o cinema terminaram sendo incorporados, com a ressalva de que eram empregados para fim de arregimentação. Em tais ocasiões, a vivência lúdica é "esfriada".

Essa moralidade típica contribui para a "dignidade das camadas dominadas, no interior de um sistema social que lhes negava abertamente reconhecimento" (Fausto, *op. cit.*: 90). Também, a moralidade se devia à influência da filosofia anarquista e à experiência anterior de muitos líderes estrangeiros, marcados pelo messianismo que normalmente propõe um mundo radicalmente diferente do mundo presente.

• **Anticlericalismo** – O *anticlericalismo* integrava este corpo ético, não como mero ataque à Igreja mas como oposição a uma importante aliada da burguesia. Criticava-se a incoerência entre o que a Igreja pregava e o que praticava. A crítica anticlerical não atingia propriamente o ideário cristão, que tem aliás muitos elementos integrados nas propostas anarco-sindicalistas. São comuns peças com títulos como *O Cristo moderno*, *Pecado de Simonia* (extraordinário sucesso que durou anos), publicações como *Jesus Cristo era anarquista*. Frequentemente *A Plebe* estampa frases como esta, atribuída a São Jerônimo:

"A opulência é produto do roubo. Se não foi cometido pelo proprietário atual, foi cometido pelos antepassados." (3)

O essencial do anticlericalismo se centrava na incoerência entre o que a Igreja pregava e o que praticava, tanto em questões sexuais como nas sociais. São veementes os protestos em numerosos artigos contra a doação de 2 mil contos para a construção da Catedral da Sé, em São Paulo:

• “Com 2 mil contos se poderiam construir 20 mil casas operárias.” (4)

• “E os 2 mil contos? São 2 mil contos do vigário.” (5)

Entretanto, o anticlericalismo é tolerado até o ponto de não provocar tensões, pondo então em perigo o valor maior da solidariedade operária. O 2º Congresso Operário recomendava que, diante da divisão das opiniões do operariado, se pusessem fora do sindicato os partidários e as rivalidades religiosas (Pinheiro e Hall, *op. cit.*: 85).

7 – Lazer

O racionalismo e a moralidade ascética regeram a promoção e avaliação do lazer e também a elaboração das festas libertárias.

Os congressos operários, meio a contragosto, trataram do tema justificando que “as diversões de propaganda” conseguiam “maior frequência à sede social” das associações. As atividades “toleráveis” eram os recitativos sociais e as “palestras amigáveis sobre assuntos sociais e literários”. Recomendava-se a “exclusão do baile e de qualquer espécie de jogos” (*ib.*: 92).

O lazer realizado fora dos quadros sindicais a princípio foi condenado. Especialmente o carnaval e o consumo do álcool jamais foram admitidos. O álcool mereceu condenações solenes dos congressos operários por ser “um dos vícios mais arraigados” e por se constituir num “obstáculo à organização dos trabalhadores”, levando “ao esquecimento das misérias e dos sofrimentos decorrentes do atual regime de trabalho” (*ib.*: 119). Por sua vez, os clubes carnavalescos eram considerados “antros de perdição (onde se ouvem) canções transbordantes de lascividade”. (6) O carnaval “fanatiza... é uma válvula de segurança (mas) estamos preparando também um Carnaval... de fogo, vingador, implacável”. (7)

Por outro lado, o baile, o futebol e o cinema foram paulatinamente incorporados, com ressalvas porém. Os bailes, expressamente proibidos em congressos operários, vão sendo aceitos em sua versão “familiar”. O futebol, “jogo bruto e estúpido”, chegou a ser anunciado como grande atração do festival realizado em prol da Escola Moderna. O cinema — “não tem uma idéia, uma lição, é usado para embru-

tecimento popular” (8) — foi utilizado no festival pró-*A Plebe* diária, no qual foram exibidos filmes... “de caráter educativo”! (9)

8 – A Festa Libertária

Dentro desse quadro da situação operária surgem as características principais da festa anarquista. Ela espelha a tensão entre a mentalidade das lideranças sindicais e a vivência das massas e revela o conflito entre o lazer e os objetivos da propaganda. Na festa anarquista repartem-se a orientação “educativa” na transmissão de conteúdos e atitudes desejáveis para o movimento sindical e, de outro lado, a tendência para o lúdico, o propriamente festivo. Os jornais publicam, lado a lado, comentários como:

• “divertimento é música, o bom teatro, as festas familiares”; (10)

• “o recurso das festas como uma das melhores fontes de receita...”; (11)

• “(a festa) proporciona aos associados alguns momentos de alegria... sentimento de sociabilidade e visa principalmente identificá-los com a ação educativa, capacitá-los para a conquista do bem-estar a que têm direito”. (12)

Sintetizando, não sem tensão, os aspectos pedagógico e lúdico, a festa resultante foi um evento equilibrado, capaz de realizar possibilidades de uma pedagogia de resistência no seio do evento festivo.

• **Esquema da programação** — Realizei o levantamento da programação de várias festas, a partir da publicação nos jornais sob forma de convites, anúncios e comentários posteriores ao fato. Eis alguns exemplos:

• Festa em prol do jornal *A Voz do Trabalhador*, com as peças *A anedota* e *Pecado de Simônia*, apresentação de poesias, conferência.

• Festa promovida pelo Centro de Sindicatos Operários, com uma conferência sob o título “Tributo de Sangue”, um drama em 5 atos (*Os maus pastores*), finalizando com baile familiar.

• Festival em prol das vítimas de greve, promovido pelo Circolo Sociale Cuore de Arte e pelo grupo dos Jovens Incansáveis. Apresenta-se o drama *Sangue fecundo*, o recitativo social *Sem pátria*, rifa e baile familiar.

• Festival pró-escola proletária promovido pela Sociedade dos Laminadores, apresentando os dramas *O Cristo da agonia*, *O melhor juiz é a consciência* e a comédia *O dinheiro não vale nada*, seguindo-se poesias dos alunos, palestra e “animado baile familiar”.

• Festa promovida pela União dos Operários Metalúrgicos. *Ouverture* pela orquestra; “interessante” conferência; drama “O Veterano da Liberdade”; quermesse com “vistosos” prêmios; baile.

• Festa promovida pela União dos Empregados em Cafés. Começa com apresentação da orquestra; conferência; comédia “O Tio Padre”; ato variado com os artistas Nhô Barnabé, com repertório caipira, e Napoleão de Aguiar, imitador; a seguir, bailarinos, quermesse e baile familiar entremeadado com leilão.

A partir do levantamento e análise da programação de mais de 50 festas, foi possível esboçar um esquema comum que, em sua versão mais simples, se compõe de: *parte “séria”, parte teatral e parte lúdica*. A parte “séria” era integrada sobretudo por conferências e por algumas atividades menos frequentes: exposição de motivos, cantos sociais, sinfonias. A parte teatral apresentava numerosas variantes: recitativos, dramas, dramas sociais, comédias, comédias sociais, atos variados com atores. A parte lúdica era composta sobretudo pelo baile “familiar” entremeadado por quermesses e leilões.

• **Dinâmica interna** — Subjacente a este esquema, depreende-se uma possível “filosofia programática”, muito presente, embora não manifesta. Ela rege tanto os componentes da programação como sua seqüência. As festas teriam sua programação situada entre os seguintes pólos: *realidade operária, transição ritual e vivência lúdica*. Em cada uma das etapas, a iniciativa ou a atuação estaria principalmente sob controle de: *lideranças, grupos culturais e bases operárias*. A dimensão preponderante em cada momento seria: *racional-moralista, dramática e cômica e erótico-familiar*. Nos termos da dialética pedagógico-lúdica, cada parte teria como enfoque principal: *exposição pedagógica, dramatização pedagógico-lúdica e baile lúdico*. A função pecuniária própria de cada momento: *venda do ingresso, leilão nos entreatos e quermesse/leilão*.

O arranjo das atividades ao longo da programação mostra que as lideranças cederam parte da iniciativa às bases e às suas necessidades. Assim, a primeira consideração é ligada à violência cotidiana, à situação de luta de classes; daí se passa pelo contraste entre utopia e realidade, realizado no mundo do teatro; termina-se num momento de ampla gratuidade e espontaneidade, que é o “baile familiar”.

Enquanto celebração, a festa libertária mantém uma relação direta com os fatos da vida do povo: esta relação é lembrada nas exposições de motivos,

nas conferências e na apresentação das peças.

A seqüência dos eventos no seio da festa obedece a uma oscilação entre um "esfriamento" racional e uma "ambientação" lúdica. A ambientação rege a escolha do local apropriado, promove a integração dos participantes entre si e sua identificação enquanto operários e elabora uma programação adequada.

O esfriamento procura apelar para a moralidade . . . familiar e a solidariedade proletária. Assim, espera-se que as pessoas compareçam à festa para contribuir para uma "causa nobre". Desta forma, o aspecto festivo fica fortemente referenciado e em parte subordinado à dinâmica da resistência operária.

● **Função do teatro** — O teatro realiza no âmbito da festa anarquista uma transição entre o cotidiano mais a luta, de um lado, e a vivência lúdica, de outro. Os dramas sociais, mais aproximados à parte "séria", apresentam forte componente pedagógico, retratando o ambiente classista. Também as comédias realizam uma faceta pedagógica, ao ridicularizarem as classes dominantes e ao retirar-lhes ritualmente o poder.

Mas o teatro não foi apenas um instrumento. Há indícios de que ele era encarado dentro de sua linguagem específica. Parece ter havido consciência de que a manipulação ideológica do teatro corria o risco de destruir sua dramaticidade. Por isso, dedicados ao aprofundamento artístico, surgiram numerosos "Grupos Filodramáticos". Vários artigos criticando atores e peças mal preparados demonstram consciência de que não bastava a peça tratar de tema social para ser conseqüentemente de boa qualidade. (13)

O teatro concentrava a dimensão utópica da festa anarquista. Ao denunciar a injustiça, ao apelar os poderes de seus tronos, alçando os oprimidos, o teatro reconstruía ritualmente o mundo. A comédia invertia posições, sentando no banco dos réus os juizes, os sacerdotes, os policiais. Nas numerosas vezes em que eram apresentadas na língua dos imigrantes, as peças fizeram a ponte entre a vivência originária de muitos operários e a luta de resistência que conduziam naquele momento.

● **Fator pecuniário** — As festas libertárias sempre foram promovidas em prol de alguma causa. A função pecuniária foi necessária, uma vez que as organizações proletárias eram paupérrimas. Contudo, mesmo enquanto "levantadoras de fundos", as festas eram uma forma de aprendizado político,

na medida em que os operários assumiam o custo financeiro de sua resistência. Para tanto, uma ampla mobilização era necessária, já que as festas não estavam isentas de eventuais déficits. (14)

Em cada edição dos jornais eram feitas cuidadosas prestações de contas de seus próprios custos: a partir desses

	venda avulsa	custos da edição	rendimentos da festa
● edição nº 80:	73\$400	296\$000	405\$000
● edição nº 81:	66\$700	296\$000	274\$300

● **Evento pedagógico** — O que tornou tão marcante a tendência pedagógica da festa libertária? Haveria duas ordens de fatores a considerar:

— primeiro, o baixo nível da organização do movimento sindical, aliado à falta de consciência de classe da massa e ao parcelamento do movimento de resistência numa multidão de minúsculas organizações. Esta situação se agravou com a imigração, com a inchação das cidades e com a violência das condições de vida e da repressão policial. A massa encontrava-se num estado de crispação e as lideranças eram marcadas pelo alerta e pela urgência. Naquela fase, especialmente selvagem, do capitalismo, quase não se fazia uso da violência simbólica: a repressão era às claras mesmo. Dispersão e violência precediam e acompanhavam todas as oportunidades de aglutinação, motivando atitudes de inculcação de normas de ação e de formação da consciência operária;

— segundo, a festa tendia para o pedagógico devido às características da consciência das lideranças, marcadas pelo racionalismo, pelo moralismo. Além disso, não se reconhecia no povo um saber próprio, o que impedia a correta utilização do potencial de resistência-identidade presente na cultura do povo, sub-utilizada como simples instrumento de propaganda.

Contudo, mesmo que precárias, as festas anarquistas davam segurança à massa, dispersa e ameaçada. Há que se apontar na pedagogia libertária um sentido fortemente proselitista: contudo, esta pedagogia era uma condição prévia para o surgimento do lúdico, que poderia afinal florescer por força da tendência espontânea das bases. A festa resultante dessas tensões conferia ao povo a experiência de valores nascidos na sua mesma condição operária. A festa também era capaz de re-criar o mundo mediante uma forma de aglutinação que trazia em seu bojo dimen-

demonstrativos fica-se sabendo que a venda avulsa não cobria os gastos. Esta situação de permanente endividamento dos jornais obrigava ao recurso de rifas, de "subscrições voluntárias" e principalmente de festas. As festas às vezes rendiam bem mais que a venda avulsa, como se vê em *A Plebe*, por exemplo:

sões intelectuais e eróticas em seus vários níveis e momentos.

Ao reforçar uma vertente "bancária" da educação, a festa libertária corria o risco de fazer com que as necessidades do movimento sindical abafassem a dimensão lúdica. Daí talvez resultasse um descompasso quanto à vivência das festas: enquanto as bases fruíam intensamente a dimensão festiva e suportavam a inculcação doutrinária, as lideranças esfriavam a festa e insistiam na doutrinação. Possivelmente esse desnível tenha criado conflitos e justaposições.

Conclusão

Apesar de seus limites, a festa libertária sobretudo apontou possibilidades e soluções próprias da síntese que elaborou. O teatro sintetiza a denúncia do real com a projeção do utópico, peneirando a autêntica identidade operária e separando-a dos efeitos da alienação. A festa como um todo seguia uma proposta geral de libertação, relacionando-a com movimentos e grupos concretos. Sendo o povo o financiador das próprias iniciativas, é um elemento dotado de forte potencial de conscientização, pois entrega a pedagogia da participação e porque revela na prática o custo financeiro da resistência.

Possivelmente a festa libertária, sem deixar de ser festa (lúdica), conseguiu concretizar uma dimensão pedagógica voltada para a libertação. Essa festa foi um evento múltiplo, orgânico às condições existentes, tendo inovado dentro dos limites do historicamente possível: em parte reproduziu as condições que lhe deram origem e em parte as recriou, lançando as bases do futuro.

NOTAS

1 - Eis algumas características dos jornais:

A Voz do Trabalhador: editado quinzenalmente, no Rio de Janeiro, pela Confederação Operária Brasileira. Fundado em 01/07/1908.

A Plebe: fundado em 09/06/1917, dando seqüência ao jornal anticlerical *A Lanterna*. Ambos editados por Edgard Leuenroth, nascido em Mogi-Mirim, SP, em 1881 e falecido em 1968. Politicamente ativo, Edgard participou da organização de vários congressos operários e de inúmeros jornais. *A Plebe* foi considerado o mais influente órgão anarquista e surgiu como suporte de lutas especificamente operárias, no bojo dos acontecimentos que culminaram na greve de 1917 em São Paulo. A tiragem inicial foi de 8 mil exemplares, evoluindo para 13 mil. A princípio *A Plebe* era semanal, mas chegou a se tornar diário durante 50 edições. *A Plebe* durou até 1940.

A Vanguarda era editado em São Paulo, de propriedade das Organizações Proletárias. Sua primeira edição saiu em 25/02/1921, seguindo periodicidade diária.

Este e outro material riquíssimo está reunido no arquivo "Edgard Leuenroth" da Unicamp.

- 2 - *A Plebe*, nº 66, 1919, p. 2.
- 3 - *A Plebe*, nº 69, 1920, p. 3.
- 4 - *A Plebe*, nº 22, 1919, p. 2.
- 5 - *A Plebe*, nº 25, 1919, p. 1.
- 6 - *A Plebe*, nº 1, 1919, p. 2.
- 7 - *A Voz do Trabalhador*, nº 24, 1913, p. 1.
- 8 - *A Plebe*, nº 8/9, 1919, p. 3.
- 9 - *A Plebe*, nº 14, p. 2.
- 10 - *A Plebe*, nº 3, 1919, p. 3.
- 11 - *A Plebe*, nº 89, 1920, p. 3.
- 12 - *A Vanguarda*, nº 23, 1921, p. 2.
- 13 - *A Voz do Trabalhador*, nº 4, p. 2.
- 14 - *A Vanguarda*, nºs 26 e 46.

BIBLIOGRAFIA

FAUSTO, Boris

1976 - *Trabalho urbano e conflito social*. São Paulo, Difel.

FERREIRA, Maria Nazareth

1978 - *A imprensa operária no Brasil*. Petrópolis, Vozes

KHOURY, Yara Aun

1978 - *As greves de 1917 em São Paulo e o processo de organização proletária*. São Paulo, PUC (mimeo).

PINHEIRO, Paulo Sérgio e

HALL, Ichael

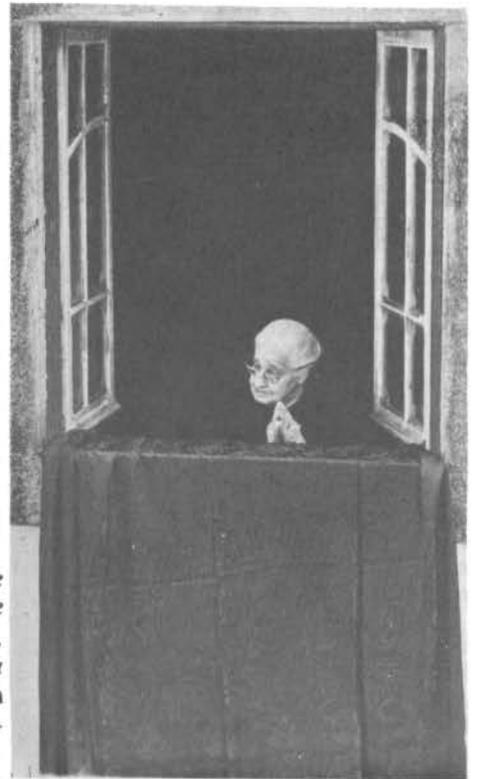
1978 - *A classe operária no Brasil*. São Paulo, Alfa Ômega.

A caminhada ritual

PIERRE SANCHIS
Antropologia – UFMG

Tradução de Maria Luiza César

Este artigo retoma parte da tese de doutoramento do Autor, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, a ser editada em versão portuguesa sob o título Arraial, a festa de um povo. As romarias de Portugal (Publicações Don Quixote, Lisboa)



Fotos do Autor.

Entre as manifestações que costumam polarizar ao máximo a sensibilidade religiosa popular, na maioria dos países de tradição religiosa católica, encontra-se a procissão. Ora, tal manifestação religiosa, deitando raízes na mais antiga tradição bíblica, foi oficialmente reassumida pela Igreja desde o século IV e situa-se até hoje, sob modalidades diversas, não só entre os atos devocionais oficialmente aprovados e regulados mas também entre os rituais mais estritamente "litúrgicos". Manifestação, pois, de religião popular ou de religião oficial? Terreno de confluência e de concórdia ou, mais provavelmente, de enfrentamento e rivalidade, campo aberto a uma luta entre "hierarquia eclesiástica" e "povo cristão" para ocupar, ampliar, organizar e orientar o espaço simbólico correspondente a uma ou outra religião?

Essa dialética aparece no Brasil desde os primeiros tempos da missão jesuítica, quando os índios estavam sendo "convidados" a integrar o cortejo triunfal da nova fé, misturando aos sobrepelizes litúrgicos os seus coques de penas e aos hinos em latim o som dos seus maracás — os mesmos que eram tocados nas solenidades antropofágicas. E ela perdura até hoje, bastando citar a procissão de São Jorge no Rio de Janeiro, que concretiza numa única manifestação, eminentemente "popular" sem deixar de ser "oficial", as ambigüidades de uma reinterpretação mútua graças à qual a convivência e a compatibilidade de duas religiões se tornam possíveis.

Dentro deste campo de aproximação e compatibilização de contrários, os dois casos acima citados situam-se num dos pólos de um gradiente de diferenciação crescente entre os dois elementos religiosos envolvidos numa única manifestação. Pois trata-se, em verdade, de duas religiões constituídas e até institucionalizadas: a católica, de um lado, e, de outro, a indígena e o complexo religioso afro-brasileiro de umbanda/candomblé. Mas estes exemplos extremos talvez revelem a verdade contida em outros, aparentemente menos radicais. Interessante seria aplicar a mesma chave interpretativa a outras procissões, inteiramente contidas, segundo as aparências, dentro do âmbito católico e eclesiástico, para verificar se uma dialética semelhante — ou, quem sabe, idêntica — não estaria nelas funcionando. Já que as grandes procissões urbanas que marcaram a vida social dos séculos clássicos estão atualmente reduzidas a uma dimensão de menor impacto, talvez se devesse privilegiar o caso das romarias, que começam a ser estudadas entre nós do ponto de vista de sua significação sociológica e antropológica.(1)

Mas a procissão, como a romaria no seu conjunto, veio ao Brasil a partir de Portugal. Para ajudar a traçar o quadro das romarias brasileiras, pareceu-nos por isso importante recuperar o sentido dessas manifestações na sua matriz histórica. Limitar-nos-emos aqui ao estudo das procissões, pois, mais ainda do que a missa e até em contraposição com ela, o cortejo do santo pelas ruas da povoação, pelos caminhos do campo ou entre as barracas do arraial nos parece ser, no decorrer da romaria, o grande momento de encontro da religião popular de sempre e da religião oficial — pelo menos a de ontem, antes das modificações introduzidas, a partir do Concílio Vaticano II, pelo novo enfoque pastoral da Igreja.

Fenômeno provavelmente tão antigo quanto a romaria, visto que os decretos do III Concílio de Braga (675 d.c.) convidavam os bispos a participarem dela a pé, em vez de serem carregados sobre uma *sedes gestatoria* junto com as relíquias do santo, a procissão representa um duplo movimento: a projeção do que é sagrado para fora do santuário, sua triunfante epifania à luz do dia e, paralelamente, uma sacralização do espaço. No primeiro caso, o objetivo é "mostrar publicamente" e, no segundo, ligar simbolicamente o trajeto do signo sagrado aos caminhos da vida cotidiana dos homens. Por isso mesmo, a procissão comportará dupla hierarquização: por um lado, as pessoas e os grupos se apresentarão em público, numa proximidade maior ou menor em relação ao objeto relíquia, estátua que condensa o sagrado e o representa materialmente; por outro, os lugares receberão assim, de forma seletiva, as honrarias da consagração.

Convém, então, indagar se essa hierarquização constituirá fator de testemunho e de fortalecimento das hierarquias sociais ou, pelo contrário, uma oportunidade de contestação concreta e de estabelecimento de uma outra hierarquia. Além do mais, as procissões de romaria sofreram, pelo menos desde o século XIV, a influência das grandes manifestações urbanas organizadas pela Corte e, à imitação desta, pelas autoridades regionais ou locais. O protótipo desse tipo de procissões, que o Brasil também conheceu, é a festa do Santíssimo ou do Corpo de Deus.(2)

Manifestação social, no sentido pleno da palavra, esta procissão era regulamentada tanto por decretos reais ou municipais (porém as autoridades locais, às vezes, deviam recorrer à administração central para mudanças de caráter prático) como por disposição episcopais. Além dos elementos pró-

prios de um cortejo religioso (Santo Sacramento, relíquias, imagens de santos, estandartes, participantes eclesiásticos e oficiais paramentados), eram constituídas por representantes dos diversos grupos institucionais que compunham a estrutura social local. Especialmente as corporações de ofícios, mestres, aprendizes e oficiais tinham sua participação rigidamente regulamentada e sua contribuição para o esplendor do cortejo era estabelecida estatutariamente. Na realidade, elas forneciam os atores para as "folias", danças de caráter profano e até guerreiro (3) comemorativas de acontecimentos históricos — as guerras contra os mouros (4) ou contra os espanhóis (5) — ou que evocavam feitos lendários (São Jorge e o Dragão).(6)

A importância social dessa procissão era de tal ordem que os regulamentos atinentes à sua organização constituem até hoje, em numerosos casos, a fonte mais preciosa de conhecimento das atividades urbanas e das profissões sob o Antigo Regime.(7)

Desde sua criação, às corporações se atribuía caráter religioso e elas adotavam um "padroeiro": São José, para os carpinteiros, São Genciano para os cardadores, São Crispim para os sapateiros, São Mauro para os tropeiros, São Jorge para os ferreiros etc. (8) Concentrados em redor do estandarte deste padroeiro, os membros das corporações asseguravam a participação que lhes era solicitada durante a procissão. Paralelamente, existiam confrarias, entidades direta ou exclusivamente religiosas, que também participavam, incorporadas, desses desfiles públicos.

É sobejamente conhecido o papel que as corporações de artesãos desempenharam na vida política urbana da Idade Média, assumindo caráter de centros de autonomia popular.(9) Portanto, uma procissão organizada em torno desses "ofícios" dificilmente expressaria uma estrutura de autoridade monolítica. Além disso a própria organização hierárquica das confrarias, sujeita a eleições, podia não estar simplesmente refletindo a estrutura social local, os "juizes" (presidência) não sendo sempre escolhidos entre os "burgueses" (cidadãos). (10) Os Decretos municipais de Braga em 1580 e 1582 prevêm essa eventualidade e estabelecem, sob pena de multa, que somente os cidadãos burgueses poderão carregar estandartes de confrarias e archotes durante as procissões. (11) Assim como acontecia com as corporações, as confrarias religiosas estariam, pois, representando uma organização hierárquica paralela, sustentáculo de um estatuto honorífico compensató-

rio, que não se confundia com o estatuto oficial das autoridades locais.

Estas tendiam a confinar aquele prestígio ao campo das atividades privadas da confraria. Levando em conta que a procissão constituía uma manifestação solene e pública, as autoridades se reservavam o direito de escolher o *cidadão* que levaria o estandarte — no lugar de um dignitário religioso não-burguês. (12)

Entre essas diversas instâncias representativas de autoridade havia, sem dúvida, uma colaboração estreita, (13) mas, por outro lado, as fricções e aspirações de autonomia não deveriam estar ausentes. Prova disso é a estipulação de multas freqüentes para os titulares de ordens e membros de corporações e confrarias que tentassem subtrair-se a suas obrigações. (14)

Acrescentemos ainda que outros grupos ou categorias se associavam estatutariamente ao evento: as comunidades das freguesias (paróquias) vizinhas, que deveriam providenciar carregamentos de junco e de feno ou se encarregar da limpeza dos locais públicos antes ou depois da procissão; (15) os cidadãos proprietários de cavalos; (16) e, enfim, as próprias autoridades municipais, que levariam o estandarte da cidade e se colocariam próximas ao Santo Sacramento, empunhando suas tochas. (17) Isto revela, aliás, a existência institucional de um estrato superior, já que se designa um grupo de “cidadãos burgueses dentre os quais se escolhe habitualmente os depositários das tarefas de governo”, em vez de se indicar os administradores em exercício naquele ano. Os regedores em exercício indicarão uma pessoa pertencente àquele primeiro grupo para substituí-los, caso não possam ocupar pessoalmente o lugar que lhes é destinado durante a procissão. Quanto às autoridades religiosas, sua participação era regulamentada de acordo com um rígido sentido de hierarquia. (18)

A precedência na constituição do cortejo era absolutamente significativa para todos, quer se tratasse de leigos ou de religiosos, originando-se daí freqüentes controvérsias. Não foi à toa que as Constituições diocesanas de Leiria (1598) proibiram o uso de armas, lutas e pendências durante a procissão. (19)

Baseadas no modelo da festa de Corpus Christi, todas as grandes festas municipais instituíram imediatamente uma procissão. Em Braga, a festa de São João, de São Sebastião, de São Pedro, a festa do Anjo, a de São Geraldo. (20) Em Coimbra, as festas da Rainha-Santa, ordenadas pelo rei D. Manuel em 1516. No Porto, ao redor de 1850, só persistiam quinze procissões oficiais durante o ano; no entanto, na época

do fim do Antigo Regime (início do século-XIX) elas remontavam a mais de trinta, além das procissões ocasionais. Cerca da metade dessas festas era oficialmente organizada pela municipalidade, quer fossem festas religiosas, quer comemorassem importantes datas históricas da nação. (21) Todas representavam um acontecimento popular e social. Na procissão das Cinzas, por exemplo, durante as horas anteriores ao início do ato, as ruas principais da cidade enchiam-se de rapazes que desfilavam sob os olhos das moças já a postos nas sacadas, junto de senhoras idosas, atraídas pela prática religiosa. (22) O povo se concentrava nas calçadas: mulheres e crianças na frente, homens atrás, freqüentemente em cima de bancos que os comerciantes, mantendo suas lojas abertas, punham à disposição do público. A procissão, apesar de representar um ato de penitência e de ser organizada pela Ordem Terceira de São Francisco, se compunha de doze andores, com estátuas separadas por “anjos” (crianças fantasiadas) e por “cenas de divertimento”, as “alegrias” — talvez as danças à moda antiga. (23)

Em relação a esses “divertimentos” surge, naturalmente, uma pergunta.

As danças com fantasias, os combates fictícios, os desfiles de gigantes, as representações de passagens bíblicas (autos), que exigiam a paralização momentânea da procissão, os “bailes” animados pelos tocadores de gaita ou de flauta rústica, as palhaçadas até, como parece — tudo isso, provavelmente, não constituía apenas uma série de intermédios no decorrer do cortejo religioso, com o objetivo de aliviar a tensão dos fiéis, ou uma obrigação “em honra a Deus e aos Santos”. Representavam, também, papel autônomo no programa da festa: desde a véspera e no dia da procissão, bem cedo, esses grupos percorriam as ruas da cidade e freqüentemente se aproximavam da igreja, onde muitas vezes se imiscuíam na cerimônia religiosa. Às vezes, todos os assistentes participavam da dança. (24) Tais eventos adquiriam tanta importância que, desde os mais antigos documentos, havia regulamentação específica e abundante destinada a eles. (25)

Os Decretos municipais de Braga já citados anteriormente são posteriores ao Concílio de Trento (1545-1563). Sabemos que, tanto o bispo da época, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582), como o Concílio regional (IV, de Braga) por ele convocado no decorrer da *Visitatio* de 1565 (26) haviam tentado aplicar à circunstância os Decretos tridentinos purificadores, tendo sido suprimidos das procissões os “jogos e danças indecentes”. Ora, as

mouriscas, as pélas, os gigantes, máscaras, danças com espadas etc. continuavam igualmente atestadas nos Decretos municipais de 1580-1582. Portanto, não se enquadravam na categoria de manifestações a serem proibidas. Na realidade, algumas décadas depois, as Constituições diocesanas de 1639, publicadas por D. Sebastião de Matos e Noronha e impressas em 1697 a mando de D. José de Souza, estabelecem uma distinção: o bispo especifica que no decorrer da procissão de Corpus Christi “não serão permitidas as festas profanas e lascivas, destinadas a despertar o riso. Assim, pois, segundo o espírito do Santo Concílio de Trento, proibimos a execução, durante a dita procissão, de inventos mal-intencionados e de representações indecentes. Entretanto, não é objetivo nosso suprimir as danças, folias e inventos que sempre acompanharam e ainda acompanham a dita procissão na nossa cidade. Pelo contrário, nós as louvamos e as aprovamos”. (27) Em Leiria, em 1598, o bispo D. Pedro de Castilho é mais explícito. As manifestações por ele proscritas de todas as procissões de sua diocese são especificamente as “festas profanas, aquelas que fazem rir, as representações que atrasam o decorrer da procissão e quaisquer inventos mal-intencionados que perturbam a devoção dos fiéis”. Ele especifica: “Proibimos que participem dessas festas mulheres representando santas e que se exponham, na rua e janelas, pinturas lascivas e indecentes.” No entanto, também não deixa de fazer uma ressalva: “Quando for necessária a presença, na procissão, de algumas festas e jogos, deverão eles desfilarem primeiro, antes das cruces — e não deverão misturar-se com o clero e o Capítulo nem tampouco ingressar nas igrejas, a fim de não perturbarem as cerimônias religiosas.” (28)

Portanto, tratava-se de uma tradição, fortemente enraizada, que não permitia que em nenhum lugar se tomasse uma decisão de “purificação” radical. Ou, então, ela influía com demasiada intensidade na mentalidade dos próprios bispos tridentinos, a ponto de impedir que eles rejeitassem maciçamente todas as “alegrias” mescladas às procissões santas: nesse ponto, a sensibilidade religiosa permanecerá durante longo tempo medieval. (29) Pelo menos duas medidas parecem ter caracterizado, de forma geral, a aplicação da tradição tridentina: a abolição de qualquer participação feminina na figuração e um esforço para afastar do núcleo especificamente litúrgico do cortejo as representações remanescentes.

Em Braga, por exemplo, os Decretos municipais de 1580-1582 não pre-

viam em ponto algum a presença de mulheres e estabeleciam que as mouriscas, a serpa e os “cavalinhos” podiam “desfilar e correr bem galantes pela cidade”. No entanto, só deveriam fazê-lo “de manhã cedo, antes que a procissão saísse”. Em seguida, deverão desfilar “na frente, bastante longe” (30) e “não deverão entrar na catedral”. (31) É verdade que a situação fica menos clara em relação aos gigantes e à carroça de feno cheirosos.

Em seu conjunto, essa tentativa de purificação e de resguardo do sagrado é paralela a tantas outras que constatamos na mesma época, por exemplo, a propósito da missa: ela opera um distanciamento espacial e temporal entre o sagrado e o não-sagrado. Tal regulamentação não tem, porém, como único agente a autoridade eclesiástica. Todas as instâncias hierárquicas ligadas à procissão participavam do processo, de acordo com seu nível de influência. Por outro lado, ao contrário do que se poderia julgar, esse fato não era exclusivamente consequência do Concílio de Trento, como demonstrarão alguns textos que iremos citar. Temos, assim, o legítimo direito de encará-lo como expressão de uma mudança na concepção e apreensão do sagrado, mudança essa que estava em processo no seio das classes urbanas superiores durante esse período — o início da era barroca. O Concílio participará desse movimento cultural, legitimando-o através da sua oficialização religiosa.

Na época de Martinho de Dúmio, quando se institucionalizaram as romarias em Portugal, foi a Igreja que assumiu autonomamente a iniciativa de uma definição do sagrado. Uma vez estabelecida por ela e confirmada pelo soberano, essa partilha do mundo entre sagrado e profano se constituía em fundamento de uma nova ortopraxia, globalmente cultural. (31 bis) Agora, as posições ficavam parcialmente invertidas: a iniciativa da definição provirá, eventualmente, das autoridades civis e das elites sociais, atuando em função de sua própria representação a respeito da ordem, do respeito, do modo de ser urbano e “moderno”. São elementos culturais da sociedade ambiente, difundidos a partir da Corte e dos meios urbanos dominantes, que comandarão as transformações sucessivas do sagrado. Ora, no Portugal renascentista e barroco, mais do que na Europa contemporânea, a evolução das mentalidades não se processava de forma linear. O desenvolvimento do comércio que as novas possessões d’além-mar haviam assegurado, se, por um lado, tornava mais complexa a engrenagem da sociedade (especialmente a da administração), por outro assegurava às cidades uma preponde-

rância crescente e incontestável. No entanto, as eventualidades desse comércio faziam com que se alternasse no comando da sociedade ora a nobreza, ora as incipientes forças burguesas — que, aliás, nunca conseguiram marcar sua posição de forma autônoma. (32) Portanto, de acordo com o período que se atravessava, a fixação do sagrado e sua expressão social sofrerão influência de mentalidades opostas: a que representa a ostentação e o prestígio e a que representa a tentativa de racionalização e uma busca tímida do investimento produtivo. Acrescente-se ainda a reação das classes populares, representadas, em parte, pelos titulares dos “ofícios”, as quais poderão recorrer ao soberano para resistir às camadas dominantes locais.

Do ponto de vista disciplinar, o desfilar dos signos que as procissões exibem expressa uma espécie de jogo pelo poder entre partes rivais e em conflito, do qual participam, segundo as circunstâncias, os delegados populares, as notabilidades locais, representando ora uma classe dominante ora outra, cada qual com sua própria mentalidade, as autoridades administrativas, os bispos, os escalões superiores do clero, a administração central e o próprio soberano.

Os “intermédios” e as “folias”, por exemplo, não ficarão uniformemente relegados à iniciativa e à responsabilidade das corporações. O regulamento de 1517, em Coimbra, atribui a mourisca à corporação dos sapateiros, mas um século depois, no Porto, ela é diretamente organizada pela própria cidade. (33) O mesmo acontece em Braga, em 1580: segundo os Acordos e Vereações, não somente a municipalidade estatui remuneração para a mourisca, como para outros participantes oficiais do cortejo, (34) mas além disso, ela enfrenta dificuldades em relação ao recrutamento dos participantes: como sinal de descontentamento da arraia miúda urbana, a população cidadina se recusa a participar do evento, sendo necessário recorrer a grupos de camponeses voluntários das circunvizinhanças. (35)

Um caso ocorrido durante a época do Concílio de Trento ilustra bem o entrelaçamento dessas múltiplas interferências e, ao mesmo tempo, através da comparação com textos anteriormente citados, permite-nos avaliar a sobriedade a que haviam sido reduzidas as manifestações de Braga alguns anos mais tarde. Os edis do Porto receberam, em 1560, uma Provisão Real que condenava os costumes da cidade durante a festa de Corpus Christi. Todo ano eram escolhidas “cinco ou seis moças entre as mais

lindas que se puderam encontrar” para representar “as Santas” durante a procissão (Santa Maria, Santa Catarina e sua donzela, Maria Madalena, a Dama do Dragão, Santa Clara e suas duas freiras). As jovens eram convocadas, mesmo contra a vontade dos pais, “que não se podem opor”. Era uma verdadeira caçada em busca de beleza, que durava dois meses, durante os quais se buscavam também “roupas e jóias” para adornar as eleitas. Durante a procissão estas desfilavam “rodeadas de muitos mouros, que lhes dirigiam permanentemente palavras mal-intencionadas”. Por outro lado, na missa vespertina, a catedral era invadida por “numerosos imperadores, pélas e danças, que causavam grande desordem e impediam que se testemunhasse aos Santos Sacramentos a devida veneração e respeito”. A rainha (36) ordenou, então, a supressão de todos esses “agravos a Deus” e estabeleceu que, para tal feito, os edis deveriam procurar o bispo e, de acordo com o Conselho episcopal, “ordenariam que Nosso Senhor fosse adorado e os Santos Sacramentos venerados”. Além disso, ela notificava diretamente sua decisão ao prelado e aos juizes que ainda não tinham havido por bem tomar as iniciativas próprias de sua função. (37)

Nesse caso, e apesar de não ser mencionada no texto a origem do apelo à Corte, deduz-se que deve ter provindo dos grupos ligados às corporações de ofícios, visto que as Letras reais insistem sobre a violência cometida contra “o pai e a mãe” das jovens, que são definidas como “filhas de mestres (artesãos) em ofícios mecânicos”. Em todo caso, sessenta anos depois, também no Porto, outra circunstância revela claramente os autores do recurso levado ao Rei: em 1620, são as próprias corporações que solicitam a reforma dos “jogos e danças da procissão, devido a seu caráter *ultrapassado* e indecente”. Por um Alvará de 21 de julho, o Rei aprova a supressão. (38)

Vêm-se, assim, as várias formas que podia assumir a ação das múltiplas instâncias interessadas em regular uma manifestação que era indubitavelmente religiosa, mas, antes de tudo, significativamente social. Como tal, a procissão refletia a marca registrada de coletividade local e o argumento de “modernismo” levantado pelas corporações não poderá causar espécie, mesmo independente de uma influência religiosa tridentina direta. (39)

Citemos ainda, sempre na cidade do Porto, as disposições da procissão de 1850. Constatamos nelas a reprodução fiel da pirâmide social de uma forma sucinta, que dá mais expressão à supressão da quase totalidade da figura-

ção decorativa e de qualquer divertimento.

O cortejo se inicia ao som de clarins, vindo em seguida seis jovens cavaleiros que abrem caminho para o préstito por entre a multidão. Vêm depois os tambores e um tenente de milícias “à moda antiga”, portador da bandeira. Em seguida, dispostos em ordem, vêm os cavalos de São Jorge, sua estátua, “vestida como um guerreiro português — com uma capa púrpura”, sobre um cavalo branco, rodeado pelos servidores da Câmara Municipal; quatro anjos, seguidos dos funcionários municipais e a guarda de honra, a cavalo. Depois, organizadas segundo a hierarquia, seis confrarias particulares, quinze confrarias de artesãos (40) e onze confrarias do Santo Sacramento representando as paróquias urbanas. Segue-se depois o principal estandarte da cidade — o do povo — com a autoridade municipal e os membros do Conselho, seguido imediatamente pelo estandarte da nobreza. Por fim, depois da corporação dos órfãos, o cortejo religioso prossegue, seguindo-se cinco alas de Ordens Terceiras, o clero dos bairros de periferia, os curas e o clero da cidade, a Cúria, a Câmara e Relação eclesiásticas, os Grandes do Reino, visivelmente sacralizados pelo próprio lugar ocupado na procissão, o Capítulo, ao redor do terceiro estandarte, este pertencente ao clero. Sob o docel, portador do Santo Sacramento, desfila então o bispo, seguido pelos membros da Assembleia municipal e pelo comandante militar à frente de suas tropas. (41)

O aparato e também a austeridade desta procissão ficam evidentes. Não existem mais as danças nem as “folias” e todas as figuras históricas ou legendárias desaparecem (exceto a de São Jorge). Subsiste uma modesta representação simbólica: os escudos dos nobres residentes no Porto, dispostos ao lado dos cavalos ajazados, seguem na frente do cortejo, portados por lacaios de libré e luvas brancas. Teria, enfim, sido coroado de sucesso aquele combate secular (cujas fases se sucederam em todo o decorrer do século XVII e XVIII) (42) travado entre diversas autoridades civis e principalmente eclesiásticas, cujo objetivo consistia em “purificar” as procissões de suas excrescências profanas ou pelo menos teatrais? É mais provável que uma modificação do gosto do público tenha imposto a escolha de um aparato mais sóbrio numa cidade que na época estava no auge da ascensão burguesa, em que os costumes da classe dominante sofriam a influência de uma importante colônia britânica. (43) Com efeito, nas capitais provinciais, secundárias, continuamos, depois dessa época, a

presenciar a intervenção dos bispos no sentido de porem termo aos “abusos” sempre presentes. (44) As manifestações tradicionais se revestem, daí em diante, de caráter mais especificamente “popular”, pois que se limitam às cidades provinciais mais distantes dos centros propulsores de modernismo e aos meios rurais.

No entanto, mesmo em outras partes não se profibe inteiramente um certo grau de dramatização. Mesmo assim, durante todo o século XVIII consolida-se uma evolução, desta vez diretamente comandada pelo clero e marcada por certa transformação de sua própria mentalidade. Já que o povo deseja um espetáculo, este lhe será concedido, mas segundo novos padrões, inteiramente informados pela ortodoxia oficial, moldados pela autoridade — sem qualquer espaço para a espontaneidade e a improvisação: as danças, as “histórias em ação”, bíblicas ou nacionais, apagam-se pouco a pouco perante cenas estáticas e especialmente alegóricas. Os “Mistérios da Fé” dão lugar, sob influência da filosofia iluminista, à representação alegórica de uma doutrina moral e de um catecismo abstrato. (45)

Uma celebração excepcional nos exemplificará esse fato e, ao mesmo tempo, nos demonstrará de que forma o modelo das procissões citadinas se implantou no contexto das romarias. É a procissão organizada no santuário de São Torquato, no século XIX (1852), por ocasião da trasladação do corpo do santo de sua antiga capela, no centro do povoado, para o novo templo em construção. (46) Esse cortejo, “triunfo autêntico da religião”, “o maior efetuado nesta época”, é indubitavelmente único nos anais portugueses do século XIX. Além do arcebispo de Braga e de todas as autoridades religiosas de importância na região, mobilizou o governador civil, a Câmara municipal, o administrador do Conselho e, sob ritmos marciais, dois destacamentos do exército: um, a cavalo, sob as ordens de um tenente, que abria a marcha, e um batalhão de infantaria, sob as ordens de um comandante, que a encerrava.

Mas importante mesmo era a apresentação suntuosa de que se revestia o núcleo do cortejo. Concentrava-se ao redor de três enormes carroças, dispostas à porta da igreja, que “criavam um ambiente de cidade improvisada — em vez de povoado rural”. Compunha-se de cerca de cem figurantes, “todos vestidos a caráter e com tal magnificência que satisfaziam integralmente às exigências dos estudiosos bíblicos e dos conhecedores leigos”. Conforme o minucioso relato do cronista, todos esses quadros-vivos, cenas da vida, de

São Torquato, simples figuras bíblicas ou alegorias religiosas, simbolizavam as virtudes e as lutas do bispo-mártir. Assim, glorificavam conjuntamente a vitória do cristianismo como religião histórica de Portugal e a autoridade da função episcopal.

O significado desta “Grande Entrada” não dá margem a dúvidas. Depois de um período de guerras liberais (1832-1834) durante o qual a Igreja em Portugal se havia excessivamente comprometido com o regime deposto, eis que se abre à sua frente uma nova fase de afirmação de poder (desta vez, poder contestado) no cenário político. Não se pode negar que ela acabava de perder, no caso das ordens religiosas, parte de suas tropas de choque; e que teve que aceitar a ascensão e consolidação de uma nova classe aristocrático-burguesa, fundada com a venda dos “bens nacionais”, antiga base econômica de seu próprio poder. É verdade também que acabava de vir à luz, em 1850, o escândalo do “milagre de Ourique”, que tendia a minar os fundamentos do dogma mítico, segundo o qual as próprias origens da nação estavam ligadas ao cristianismo. (47) No entanto, já onze anos haviam decorrido desde o término do cisma nacional e da reconciliação com Roma. Durante esses meses do verão de 1882 estava sendo elaborado o novo Código Penal, que seria promulgado em dezembro e que merecia toda a atenção da Igreja; ele haveria de confirmar os privilégios do catolicismo como única religião dos portugueses. (48) Convinha, portanto, afirmar com ostentação (48 bis) o poder social da hierarquia eclesiástica, pois a partir desse momento e com a supressão das ordens religiosas o bispo passava a ser o único bastião da religião institucional. Aquela manifestação, cuja organização seria exclusividade da Igreja e em que nada era deixado ao acaso, constituiria uma lição de sua doutrina, cuidadosamente estudada. (49)

À frente do cortejo vinha, significativamente, o Anjo tutelar da igreja de Braga, montado num cavalo e empunhando uma bandeira branca em que estava inscrita a data de 4 de julho de 1852 junto com um escudo “marcado com as armas de Sua Eminência, a fim de demonstrar que, se um Anjo do céu não vela sobre a diocese, em vão trabalha aquele que a governa”. Depois, a cruz da confraria de São Torquato e as Ordens Terceiras de Guimarães. São Pedro e São Paulo precediam o carro da Religião cristã, que se via “magnificamente representada por uma donzela, que acrescentava à beleza o espírito de inocência” e que se revestia, didaticamente, de *ornamentos pontificais*. Em seguida vinha São Mi-

guel, ferindo a serpente com sua lança, o anjo Rafael conduzindo Tobias, depois personagens que representavam as quatro partes do mundo — dominadas pela figura da Fé. Em seguida vinham Abraão e Jacó, os patriarcas, fonte da tradição, e um segundo carro representando a catedral de Toledo, cidade onde transcorreu a formação clerical de Torquato: em volta do altar-mor havia figuras representando o povo em atitude de oração, dispostas ao redor de São Torquato, em hábito de clérigo estudante. Dessa maneira, “o seminarista”, categoria social numerosa e especialmente significativa nos vilarejos da região, via-se reconhecido um lugar fixo à frente do povo cristão. Seguiu-se um sacerdote — Esdras — que segurava um cálice e uma caveira; depois vinha Davi, o vencedor do gigante, representando as vitórias do santo bispo. Em seguida, os quatro grandes profetas rodeavam a Esperança. Vinha depois Salomão, o Sábio, modelo do prelado, e Judas Macabeu, anunciando “seu triunfo”, no concílio de Toledo, sobre o bispo inimigo do rei. Esse concílio era representado num terceiro carro, “rico e triunfante”: o santo bispo figurava nele, no meio de seus confrades — e o próprio rei, sentado na assembléia, escutava o seu discurso. Quatro figuras acompanhavam esse carro, personificando as quatro cidades, principais sedes episcopais representadas no concílio. Vinha ainda outra “vitória”, a de Judite sobre Holofernes, depois Samuel, “o inspirado”, as Virtudes teológicas rodeando a Caridade e o pastor José, conduzindo uma ovelha. Melquisedeque, o sacerdote, precedia “a Lei da Graça e a Lei escrita”, que eram acompanhadas pelas três crianças “vencedoras da fomalha da Babilônia”. Aparecia, então, sobre “o carro triunfal”, a grande cena do martírio: vítima dos esbirras muçulmanos, o santo recebia da mão dos anjos a coroa da glória. E é a própria Glória que fecha o desfile das alegorias, precedida de Aarão e Josué (o sacerdote e o guerreiro, pois o Santo concentra nele os dois ministérios) e seguida apenas pelos turiferários, o clero e o cofre das relíquias. Esta era a figura mais solene do cortejo, representada “por uma bela mulher coberta de jóias e rodeada de anjos que cantavam:

Cantaremos sobre a terra
A vitória de Torquato,
Que, rico de virtudes,
Triunfou em glória.

Assim se encerrava esse desfile militante, verdadeira obsessão de combate, vitória e glória. No decorrer de outro período de profundas mudanças de estrutura e consciência sociais,

os príncipes do Renascimento tinham sabido transformar suas entradas, casamentos e desfiles triunfais numa reivindicação (mais do que numa afirmação) de poder e num encantamento disfarçado, cuja máscara se havia inspirado nos mitos antigos ou numa história com caráter mitológico, destinada a imitar, simular e estimular a situação ainda não estabelecida de um poder centralizado e de uma preeminência incontestável. (50) Agora, disfarçada com as roupagens do herói antigo, era a Igreja contemporânea que atraía a atenção de todos sobre ela, negando aos olhos do povo sua real fragilidade, (51) glorificando o carisma de suas figuras hierárquicas, exaltando seus combates para se afirmar na nova ordem social, encenando simbolicamente a sua pretensão de continuar sendo, frente às novas forças erigidas sobre bases materiais que no passado eram domínio seu, a promulgadora privilegiada do código de valores legítimos.

Numa escala mais modesta e, frequentemente, com uma indigência de signos que compõem um clima bem distante dessa vontade de deslumbrar a qualquer preço, encontraremos vestígios desse quadro naquilo que será, até os dias de hoje, a procissão de romaria: um espetáculo do qual o povo quase não participa ativamente (exceto aquelas pessoas que estão pagando uma promessa) e que visa a inculcar no espírito dos fiéis esta necessidade: a vida social deve estar sob o domínio da religião, das figuras eclesiásticas que a encarnam e das virtudes que asseguram a sua irradiação. Com efeito, são raras as romarias (as mais pobres) em que a procissão não comporta figuração abundante: os “anjinhos” (denominação genérica) que representam o Sagrado Coração, a Virgem, os Santos, os bispos, os reis da Bíblia — sem olvidar Constantino, o Grande, e São Luís, uma lição para os governantes — e também as virtudes. Para que ninguém se engane sobre o significado dessas figuras, são exibidos à multidão dísticos explicativos a respeito da Igreja e sua autoridade, a Fé e seu lugar nos alicerces de toda vida social (especialmente de toda a vida social portuguesa) e ainda a vida cristã e suas exigências. É um catecismo ambulante, que apaixonará o povo, especialmente porque as lições são transmitidas por seus próprios filhos.

Pois desde a época do triunfo de São Torquato (52) nova fase de rigorismo acabou proibindo na figuração das procissões, tanto as cenas profanas, que poderiam prestar-se a uma encenação sugestiva, (53) como a presença de adultos (em geral) e de mulheres (em particular). (54) Só

podem participar agora crianças com menos de 10 anos (ou 12, segundo as diferentes dioceses). (55) Pelo menos, as crianças participam em grande número: mil crianças em Coimbra, em 1926, logo após a “Revolução Nacional” (56) e várias centenas, ou pelo menos várias dezenas, nas romarias que observamos em 1973.

Essas crianças desfilam vestidas com túnicas, mantos de veludo, gorros coloridos e, às vezes, vestimentas próprias de corte. Empunham escudos com títulos ou brasões ou carregam, com toda a solenidade, símbolos religiosos. Às vezes, durante toda a procissão, mantêm a mesma atitude: cabeça inclinada, sorriso fixo, mãos estendidas que distribuem graças, como se as estivessem irradiando — vestíscloso da ação teatral de antigamente. Os grupos desfilam sempre em ordem rigorosa de formação, cuja unidade fica às vezes realçada pelas fitas coloridas que ligam pelas mãos os vários participantes. Ao sol do verão português, pelas ruas do povoado e pelos caminhos, ao redor do santuário, pelas alamedas do arraial, entre vendedores, restaurantes populares e centros de diversões, passa longamente o cortejo. É a corte esplêndida e multicor dos santos — e são eles que dominam a procissão.

Os “carros” da procissão de antigamente também desapareceram. (57) Em 1852, na procissão de São Torquato, eram constituídos por tablados carregados por 15 ou 20 homens, que ficavam escondidos sob os cortinados. Atualmente, está proibida essa forma de transporte, mesmo para os inícios andores que subsistem, e que são os das estátuas dos santos. (58) Para estes, a procissão é um momento de triunfo: para o povo devoto, é oportunidade de admiração. Nas romarias de caráter mais rural, o espetáculo é mais “ingênuo” — o que não prejudica o seu brilhantismo. É uma profusão de cores que se destacam à luz do sol: fitas, tafetás, telas de algodão, papel crepom, vidrilhos, pérolas, estrelas de ouro e de prata caprichosamente dispostas em curvas ao estilo barroco, que compõem um nicho para o santo: se a estátua é de pequenas proporções tudo isso constitui o pedestal — de alguns metros de altura. (59)

Oscilando sobre os ombros dos carregadores, o santo atravessará apoteoticamente a multidão, ao som das músicas e dos foguetes. (60)

É nesta hora da procissão, e sobretudo nas festas mais simples de aldeia, que a imagem do Santo de Romaria acede à plenitude de sua presença funcional. Ela comunica e faz comunicar. Ela entra ativamente num jogo de eficaz encenação, e é através dela

que o santo reata e intensifica o contato que sua permanência dentro do santuário tornava simbolicamente mais distante. Mesmo nas romarias atuais, nos ombros de seus carregadores, e mais ainda antigamente, quando estes desapareciam completamente debaixo do andor, é simbolicamente a comunidade anônima que o projeta acima dela própria e o anima de sua própria vida, enquanto que desta vida, transmutada e transfigurada na "máscara", ela própria recebe o impulso que a concentra e a projeta num continuar social. Acima da multidão dos seus fiéis e no cenário de suas vidas, o santo, e só ele, então, dança. Pois é numa dança que faz irresistivelmente pensar o balancear manso da estátua, máscara transindividual e impenetrável. Acompanhando-a pelo olhar ou pelo corpo, na participação "metekínésica" do espetáculo ou na comunhão dum andar livremente compassado com o ritmo da música da banda ou da melodia dos cânticos, o grupo como que reinveste-se na posse dos lugares do seu trabalho, dos seus amores, de sua história coletiva, simbolicamente projetados para além de sua cotidianidade pela decoração que os transfigura. Quanto a ele, aquele que, em toda parte, chamam de "nosso" santo, ele realiza duplamente — como máscara e pela dança — a função durkheimiana de cristalização comunitária e de novo carregamento das energias sociais: integração dinâmica do grupo e reintegração nele de dimensões históricas e cósmicas. "A dança, assim como a máscara, é um condensador de energias", escreve R. Garaudy: "trata-se de reunir forças esparsas da natureza e da comunidade, de seus vivos e de seus mortos, de criar núcleos mais densos de realidade e de energia". (60 bis)

No entanto, são raras as procissões de romarias constituídas por um único andor. Os próprios santos se submetem, assim, à lei da refração do grupo, cuja unidade não se recompõe senão pela instauração de uma ordem hierárquica. Só que esta ordem muitas vezes emancipar-se-á do modelo da hierarquia social ambiente ou da ortodoxia religiosa oficial, para se colocar sobre as preferências da devoção popular: o santo mais venerado estará em lugar de honra, seguido apenas da relíquia (freqüentemente a "verdadeira cruz"), que o padre carregará sob o pálio.

Em geral, o andor é construído em outra localidade, sendo-lhe acrescentada depois a ornamentação à base de flores. Em muitos vilarejos e povoados do norte do país existem oficinas de artesãos (os "armadores") que dividem entre elas a clientela das romarias. Abastecem-se no comércio especializado do Porto e asseguram — junto

com a ornamentação dos andores e da igreja, se necessário — o aluguel das roupagens dos "anjinhos". O profissional, o "armador", cujo ganha-pão provém da romaria está sob estreita vigilância da Igreja. A exemplo dos músicos, para que seus serviços possam ser aceitos, ele deverá comprovar "costumes cristãos e honestidade de vida", recebendo, então, autorização especial. (61) Não são raros os casos de "interdição" ou de excomunhão. Somente na diocese de Coimbra registramos pelo menos cinco casos, entre 1918 e 1921. (62) O motivo consiste, em geral, na infração do regulamento diocesano que rege as romarias; houve, porém, um caso em que um homem divorciado havia contraído novas núpcias perante a autoridade civil. Quando uma interdição desse tipo se prolongava, a vítima ficava simplesmente arruinada — ou então tinha forçosamente que mudar de profissão.

Muitas vezes esses artesãos fazem questão de levar pessoalmente sua obra-prima ao santuário, na manhã em que se irá efetuar a romaria. O tablado fica em exposição em frente à igreja e é objeto de comentários, aprovação, crítica, comparações, enquanto que, ao lado, o mestre goza de seu triunfo. O preço da obra não é motivo de mistério, pois a competição é forte, apoiando-se em critérios financeiros e na capacidade de renovação da arte do artesão. Em S. Bento da Porta Aberta, o armador dizia abertamente que a obra havia custado, a ele e ao filho, quatorze horas de trabalho, mais, evidentemente, o material — pelo que estava cobrando 1 mil escudos. Porém ele poderia desmontá-la e os elementos se prestariam para outros andores.

A procissão se põe, enfim, em marcha, seguindo, em geral, um itinerário fixado pela tradição. Nas grandes cidades é uma procissão solene e hierática, bem policiada, com um clero numeroso, (63) ornamentos esplendorosos e a presença maciça de autoridades civis e militares trajadas a rigor — numa demonstração concreta de apoio que constitui para a Igreja uma afirmação de prestígio à qual ela é especialmente sensível. No interior do país ou em cidades pequenas não acontece o mesmo: apesar da tutela dispensada às crianças da procissão pelas "senhoras de boa vontade", a autoridade escapa, forçosamente e em parte, das mãos do padre. A responsabilidade concreta pelo andamento da procissão cabe à confraria, portanto à população. A ordem é relativa, as pessoas conversam e as exclamações se sucedem. Pode-se parar alguns instantes para que os carregadores descansem. No arraial só se estabelece silêncio no local exato

por onde está passando o cortejo. Os gritos, os chamados, a música (64) e o ruído de alto-falantes recomeçam imediatamente depois. Nas ruas do povoado e, mais ainda, nos caminhos e veredas (se por aí passa o itinerário) estabelece-se, freqüentemente, junto com os cânticos, um ritmo de passeio campestre e familiar: sob o sol, entre amigos, flores, cores e roupagens multifacetadas das crianças, aquele caminhar lento parece superar em importância qualquer tipo de devoção formal. Por outro lado, os dignitários da confraria, que desfilam com suas murças, bastões de prata ou de madeiras preciosas e asseguram a ordem do cortejo, junto a um padre, cujos ornamentos e função não lhe permitem, em geral, intervir de forma mais direta nesse aspecto do desfile, nem sempre representam os freqüentadores habituais da igreja.

Com efeito, a confraria representa papel importante na vida social dos povoados portugueses. As confrarias ricas dos principais santuários podem significar um poder financeiro maior, sob certos aspectos, do que os recursos da própria municipalidade. (65) Isso explica uma certa atitude de reserva em relação à administração oficial e chega a provocar a criação de um centro autônomo de organização social, para o qual convergirão, eventualmente, clubes, sociedades culturais e associações comerciais, com o objetivo de promover e organizar festividades paralelas e ligadas à romaria. Também as confrarias modestas dos povoados, cujas atribuições se limitam, na maior parte das vezes, além da romaria, à constituição de uma "associação para missas fúnebres" nem por isso deixam de constituir-se em ponto de encontro (às vezes o único) onde se harmoniza a aspiração religiosa do conjunto da população com a prestação de serviços por parte do padre, na qualidade de representante local da religião oficial.

Muitas vezes existem várias confrarias no povoado, sem que se note, atualmente, qualquer distinção entre elas; a imagem global dessas entidades representa bastante bem, na consciência coletiva, a unidade existente entre vivos e mortos, entre ausentes (emigrados ou pessoas vivendo longe em virtude de casamento) e aqueles que vivem na povoação. Elas como que atestam e garantem a continuidade do povoado e a manutenção da respectiva comunidade, através dos assentamentos em seus registros, da cotização que é efetuada regularmente (e que os parentes de uma pessoa ausente não deixam de efetuar em seu nome), pela presença certa dos "confrades" nas cerimônias fúnebres ou missas celebradas por

alguém que morreu longe de sua terra. Nesse sentido, a confraria representa simbolicamente o próprio povoado. O exercício de um posto no seio de seu Conselho (a Mesa), longe de se limitar a mero assumir de uma função numa organização para-eclesiástica, prolongamento e apoio da ação do clero, (66) equivale a acesso ao centro vital do grupo — e, ao mesmo tempo, ao núcleo daquele tipo de religiosidade que a comunidade elabora e que se expressa sob a forma de uma unidade que transcende as gerações.

Por outro lado, exceto na época do Natal, são as romarias que marcam o ritmo do tempo na vida da população. (67) Constituem os únicos acontecimentos a exigir preparação coletiva e colaboração hierarquizada, a criar responsabilidades e ocasionar iniciativas, a dar oportunidades para que as pessoas sobressaíam, recrutem auxiliares e marquem com o seu nome uma realização da comunidade. Antes de 1974, num regime do qual estava excluído qualquer debate político, a eleição das Juntas de Freguesia (68) não dava margem, em geral, a rivalidades, não havendo, conseqüentemente, renovação alguma na pequena equipe administrativa. Portanto, era por ocasião das romarias e através das confrarias (69) que se afirmava concretamente a estrutura hierárquica da “sociedade civil”, terreno relativamente aberto às competições e à consagração de lideranças adquiridas no dia-a-dia — fato cuja articulação com a estrutura de classes descreveremos mais adiante.

Enfim, se a religião popular, sedimentada na consciência coletiva e reproduzida pelas instituições primárias, pode cristalizar-se numa organização institucional, este papel é desempenhado pela confraria. Por isso, seus dignitários têm consciência de que são representantes dessa religião junto ao padre e, eventualmente, em confronto com ele.

Por todos esses motivos, a procissão representa uma oportunidade fácil de tensão entre o clero e o povo: por seu lado, o padre estaria tendente a reduzir a duração do desfile e a evitar os momentos de exaltação durante a festa, concentrando o sagrado ao redor do Santuário — para que aquele maná não desague nos turbilhões da vida. Ser-lhe-ia grato diminuir a importância das figuras apresentadas (mesmo as desempenhadas por crianças), a ornamentação do andor, a participação da música, para que o cortejo se pudesse concentrar no “essencial”: a Cruz, o Santo e o oficiante, transformando-se os espectadores imóveis em meros acompanhantes a entoar hinos religiosos. Mas o povo, ao contrário, quer

usufruir plenamente de uma procissão suntuosa e interminável e lamenta que dela não mais participa “o tenente com todas as suas medalhas”; queixasse da mesquinhez do cura, “que não quis pagar uma escolta a cavalo com uniforme de gala (uma miséria!)” e que, por falta de cuidado, deixa que as murças da confraria se transformem em “farrapos”. Também devolve ao clero a acusação de falta de decoro religioso: “... nem mesmo recolhimento da parte das crianças! E “ele”, já viram como se desfaz em sorrisos com as moças? São esses que estão tratando de liquidar a religião...” O povo sente que, pelo menos, esta procissão é propriedade sua e que querem espoliá-lo, na medida em que tentam diminuir o esplendor do cortejo. “Você pode ter certeza, na procissão da Comunhão Solene vai ser muito melhor. É que esta procissão pertence ao padre!” Acima de tudo, ele não admite uma diminuição do itinerário e, pelo contrário, gostaria de ampliá-lo. Em determinada aldeia, o padre conseguiu, durante o ano, reduzir o percurso de todas as procissões, mas se via incapaz de repetir a proeza no caso da procissão de romaria. E a procissão irá passar em frente ao cemitério e dará todas as voltas “que sempre deu”. O cansaço do velho padre não será razão para que a Santa deixe de abençoar todas as casas, ruas e campos, que, segundo a tradição, sempre tiveram direito ao benefício de sua presença. (70)

E novamente se estabelece uma dialética do espaço: a Igreja tenta fechar o círculo da procissão em torno do santuário (que é seu), local em que sua autoridade é mais abrangente, ou então limitar o cortejo às ruas centrais, onde a cidade ou povoado afirmam sua dignidade através da solidez das casas e pela ordenação das ruas. Mas o povo quer o contrário: ampliar ao máximo o itinerário e integrar profundamente o sagrado na vida concreta e simples, fazê-lo acessível e próximo, misturá-lo com os divertimentos e namoros do arraial — enfim, quer familiarizá-lo e domesticá-lo.

É uma dialética bem visível numa série de documentos episcopais que remontam à época em que a Igreja novamente impôs sua autoridade em Portugal. O próprio Concílio Pleno de 1926, fruto da comum experiência dos bispos no começo do século, exorta a “que se reduza o trajeto das procissões e que se não ceda aos fiéis que desejam percorrer toda a paróquia, visto que uma atmosfera de respeito é coisa impossível quando o percurso é longo. (71)” Esta exortação se repete nas dioceses: (72) que não ultrapassem o Calvário, a não ser que tenham autorização específica para tal; que a procis-

são nunca se detenha a fim de descansar; que não se troque, sem necessidade, os carregadores de estátuas; que não se saia nunca dos limites da paróquia etc. Na verdade, o problema do espaço não é coisa nova para a Igreja — e poderíamos encontrar, sem dificuldade, nos documentos antigos uma grande quantidade de proibições similares. Por exemplo, em 1477, em Braga, ficam proibidas as “missas embaixo das árvores, nos campos ou nas praças” e as procissões “com alarido nas montanhas” ou simplesmente “nos campos”. (73)

Dois casos, especificamente, nos farão entender com mais clareza o sentido dessa dialética. As Constituições de Leiria, em 1598, deploram o número excessivo de ermidas existentes em lugares distantes. Profsem mais construções desse tipo nesses locais e, ao mesmo tempo, determinam que as capelas já existentes sejam destruídas, para serem reconstruídas em lugares habitados. (74) A facilidade na ministração dos sacramentos aos paroquianos que residem longe da igreja é o motivo alegado para tal medida. Mas como não se espantar com essa manifestação de incompatibilidade entre o sagrado e o deserto, (75) esse temor do lugar “selvagem”, distante das influências culturalizantes do homem, que constituem fator de ordem e de civilização? Essas ermidas, condenadas à destruição, eram sem dúvida alguma cenário de romarias, onde os elementos sagrados correriam o perigo de abastardamento num território “natural” ambíguo, pois se alí os monjes antigos procuravam refúgio era para enfrentar o Maligno em seu esconderijo. (76)

O sagrado se associa estreitamente à cidade dos homens — pelo menos para aqueles que reivindicam oficialmente a gestão do “religioso”. Por outro lado, a vida social organizada também necessita da presença do sagrado para que não mergulhe na confusão. É o que vemos na cidade do Porto. As mesmas Cartas Reais que, em 1580, condenavam os “concursos de beleza” que precediam a festa de Corpus Christi referem-se igualmente ao itinerário da procissão. Desprezando o circuito urbano, o préstito se dirigia ora para Santo Ildefonso, ora para São Pedro, que eram duas capelas rurais. O Santo Sacramento era colocado, sem o devido respeito, “sob uma árvore”; enquanto isso, o pregador desincumbia-se de suas funções perante uma assistência rarefeita. A multidão, ela havia permanecido na cidade, liberta subitamente do peso opressor da Presença, “comendo e festejando alegremente”. E a Rainha concluía: “Que se vá, portanto, ao convento de São Francisco ou de São

Domingos, sem ultrapassar os muros da cidade". (77)

À retaguarda dessa luta por uma redução ou ampliação do espaço, delineia-se outra dialética, que vai mais a fundo: o sagrado sofre, por um lado a tensão existente entre a natureza e a cultura, entre o selvagem e a ordem. O sagrado pode "degradar-se" ao aproximar-se da "natureza"; sem a presença do sagrado, a cultura por sua vez tende a enfraquecer-se e a voltar à selvageria. Tratar-se-ia, então, de uma relação objetiva entre o sagrado e a cultura? É óbvio que essa relação surgiu mediatizada pelo grupo detentor da autoridade, o qual para o exercício eficaz de sua influência, necessita de uma afirmação de presença física e do apoio de um ambiente constituído por coordenadas demarcadas, familiares, próximas do centro de seu poder. E isto deve passar-se à luz do dia. Outra vez deparamos aqui com a ligação existente entre o espaço e o tempo: a noite é excomungada. A reprovação oficial se abate, principalmente, sobre as procissões noturnas e os eventuais infratores dessa regra são submetidos a severas punições. (78) Cidade (ou povoado) e luz do dia constituem, juntas, o cenário que enquadra um fato ordenado. A escuridão e a floresta induzem à confusão, à desordem e à ambigüidade.

E, assim, o fascínio que a noite inspira aos fiéis induz o clero a uma nova estratégia: já que a procissão tradicional de romaria só pode ser regulada, e mesmo assim de forma incompleta, com grande dificuldade, já que a autoridade eclesiástica não consegue controlar totalmente os rumos da devoção popular, a Igreja tentará instaurar, durante a festa, uma segunda procissão que da outra dependerá totalmente. Será a procissão dos archotes "como em Fátima", (79) com dupla função. Em primeiro lugar, a atenção do povo será despertada por um modelo de peregrinação — a "peregrinação da devoção", inteiramente organizada pela Igreja e destinada, em seus planos, a substituir a romaria popular tradicional. (80) E, de forma mais imediata, servirá para neutralizar durante boa parte da noite o apelo do arraial noturno e suas liberdades — na impossibilidade de poder suprimi-lo inteiramente. (81)

Portanto, um grupo que disponha de autoridade — e também de poder — tende a multiplicar as instituições que lhe possibilitem tutelar exclusivamente as manifestações de vitalidade social. Só assim, dentro de uma situação controlada *ab initio*, não haverá nenhum perigo em fornecer a essas energias uma dose de emoções que lhes havia sido recusada quando ameaçavam escapar ao controle do grupo. Durante essa nova procissão, todos os recursos

serão usados a fim de que a multidão possa ser galvanizada emocionalmente. Não haverá mais temor algum: nem às grandes forças primitivas da noite, com a luz das tochas que afugentam a escuridão, nem a violência elementar dos gritos ou tampouco à explosão unânime de um gesto simples: um braço erguido, agitando dentro da noite um lenço branco. Essas manifestações se deixam modelar por mãos que representam a autoridade, submetendo-se às regras por ela ditadas. Até as trevas perdem seu mistério selvagem e abandonam sua máscara ambígua para poder aspirar à honra de serem consideradas "religiosas". A noite perigosa e ameaçadora se transformou numa noite santa. (82)

Todos estes fatores são familiares ao estudioso das romarias desde os tempos de suas origens, os séculos de Prisciliano e de Martinho de Dúmio. E é com eles ainda que se deparam os analistas do mesmo fenômeno no Brasil: (83) intervenções "lascivas" e "profnas" no âmago do rito, busca do sagrado dentro do espaço "natural", fascinação mística ou anárquica exercida pela noite e, em contraposição, tentativa reguladora de definição e captura do sagrado nas redes da ortodoxia, de ampliação do espaço social ordenado, civil ou religiosamente. Eles apontam provavelmente um caminho fecundo em direção à apreensão da estrutura profunda do fenômeno Romaria, estrutura que será somente modulada por sua inserção nos mutáveis quadros sócio-históricos.

NOTAS

1 - Cf., por exemplo, os trabalhos de Alba Zaluar, Isidoro Alves, Pedro Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e Rubem César Fernandes.

2 - Uma das mais antigas (ou, talvez, a mais antiga) referência a uma procissão solene de Corpus Christi data de 1318, em Guimarães (cf. Ab. J. G. d'O. Guimarães, "Fes-

tas anuais da comarca de Guimarães", *Revista de Guimarães*, Porto, XX, 1903, pp. 160-183).

3 - Algumas, como a dos *Pauliteiros* de Miranda ou os *Ferreiros* de Penafiel, podem representar a retomada de antigas tradições ibéricas, com roupagens greco-romanas e, posteriormente, medievais (cf. P. A. Mourinho, "A dança dos Paulitos", *Revista Ocidente*, Lisboa, 53, 1957, pp. 153-164).

4 - Daí se originaram as mouriscas, que serviram de modelo a outros grupos de representação religiosa, como os *Impérios*, com suas pélas, que a tradição atribui à Rainha Santa e que são características das Festas do Espírito Santo.

5 - Como exemplo, uma dança votiva, originada em Pinhel e Trancosa (Beira), para comemorar uma vitória sobre os leoneses e castelhanos, no século XIII ou XIV (cf. Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, Lisboa, 1711, vol. iii, p. 55-56, citado por L. Chaves, *Folclore religioso*, Porto, Portucalense, ed. 1954, p. 139).

6 - Por vezes, diversas tradições convergiram num único espetáculo, como essa "dança dos turcos", de Penafiel, em que a ressurreição de São Jorge, morto pelo rei turco, está inserida num cerimonial provindo da antiga mourisca (cf. A. Miranda "Folclore de Penafiel, I. A Mourisca" *Douro Litoral*, Porto, II, 1940, p. 26).

7 - Por exemplo, para a cidade de Castelo Branco, a "Lista dos Juizes de Offícios, que devem assegurar as danças, estandartes e tudo quanto é necessário à procissão do Corpo de Deus do ano de 1680" (*in* M. T. dos Santos, *Castelo Branco na história e na arte*, Castelo Branco, edição do autor, 1938, p. 31) enumera 24 corporações de ofícios que, sem esse documento, não teriam sido conhecidas (cf. J. V. M. de Matos, *Esquema para uma biografia da cidade de Castelo Branco*, Castelo Branco, s. ed. 1972, p. 82).

8 - Pelo menos em Castelo Branco (cf. *Loc. cit.*). A atribuição dos respectivos padroeiros para as corporações não é, efetivamente, universal.

9 - Por ex. J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1965.

10 - Sob o Antigo Regime português, o Terceiro Estado compreendia duas camadas urbanas: 1) os Homens Bons ou Cidadãos (em geral, comerciantes ou proprietários rurais possuidores de residências na cidade), que dominavam as Câmaras municipais e mantinham laços múltiplos com a nobreza e altas autoridades; 2) a "gente dos ofícios mecânicos vis", que não vive "limpamente" (até mesmo o vocabulário oficial distinguia efetivamente "mãos limpas" — gente limpa — e "mãos sujas"). Os "mestres" das corporações de artesãos podem, portanto, ser vistos como parte constituinte do único setor popular institucionalmente dotado de voz ativa nos negócios públicos (cf. V. M. Godinho, *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Lisboa, Arcádia, s/d., p. 84, e os textos citados, pp. 163-197).

11 - *Acordos e vereações da Câmara de Braga nos dois últimos anos da senhoria de D. Frei Bartolomeu dos Mártires* (1580-1582), textos editados no Porto, pelo Arquivo Histórico Dominicano Português, em 1973, p. 9.

12 - *Ibid.* p. 4.

13 - Como a organização da Dança das Espadas fosse da responsabilidade da corporação de sapateiros, a municipalidade se contenta, por um lado, com a exigência do cumprimento de obrigações devidas e, por outro, com a efetivação do devido pagamento aos dançarinos (cf. *ibid.* p. 7).

14 - Cf. *ibid.* p. 5 para os *quadrilheiros* (espécie de polícia de bairro); p. 7 para os peixeiros; p. 10 para os mulheiros etc.

15 - *Ibid.* pp. 5-6, 61-62.

16 - *Ibid.* p. 10.

17 - *Ibid.* pp. 4, 61.

18 - É certamente sob o impulso de longa experiência que o redator dos Estatutos Sinodais de Coimbra fará uma enumeração minuciosa das precedências (n.º 1618-1624).

19 - *Constituições sinodais do bispado de Leiria, ordenadas em sínodo . . . em 25.03.1598.* (A página de rosto, com menção do impressor e da data, está faltando no exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa. O catálogo menciona, porém, 1601), Const. LII. Na cidade do Porto, com referência ao século XIX, fala-se de "lutas e cenas de pugilato frequentes" (*O Tripeiro*, n.º 49, junho 1928, p. 6).

20 - *Acordos e Vereações*, op. cit., pp. 7, 38 e 120, 64, 85, 107.

21 - *O Tripeiro* (Porto), n.º 49, junho 1928, p. 6.

22 - Já em 1639 as Constituições de Braga (Tit. 21, Const. II) estatuíam, sob pena de excomunhão *ipso facto*, que nenhum homem assistisse de uma janela à procissão do Santo Sacramento.

23 - *O Tripeiro* (Porto), março 1931, p. 84.

24 - Ou apenas algumas categorias (as menos previsíveis). A dança dos cônegos do Porto, na frente do altar de São Gonçalo, na catedral, teve grande renome até o século XIX (cf., entre outros, A. Joaquim, "O São Gonçalo de Amarante", *O Tripeiro*, 2ª série, n.º 56, 1910, p. 315).

25 - Acontecia o mesmo no sul do país? As constituições de Évora, em 1565, só mencionam, no decorrer das procissões, o abuso cometido pelas "pessoas eclesiásticas que, indiferentes ao lugar e cerimônia, ficam conversando, não querem cantar e assumem atitude desrespeitosa, que não representa adoração a Deus" (*Constituições de Évora, originalmente feitas por mandado do Exmo. e Rvmo. Senhor D. João de Mello, arcebispo do dito Arcebispado*, ano de 1565, impr. em Évora, em 1752, tit. 24, ch. 1, § 5).

26 - P. R. do A. Rolo, O. P. *O bispo e a sua missão pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, ed. do Movimento Bartolomeano, 1964, p. 290, sv.

27 - *Constituições sinodais do arcebispado de Braga, ordenadas no ano de 1639*, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1697, tit. 21, Const. II, p. 302.

28 - *Constituições sinodais do bispado de Leiria*, op. cit., Const. II, p. 30.

29 - Ainda no século XVIII uma pastoral de D. José, arcebispo de Braga (1742), insiste na mesma distinção: "Proibimos as mascaradas que não sejam indispensáveis às figuras

dos 'passos' e das 'danças', para as quais concedemos permissão" (citado por J. L. de Vasconcelos, Opúsculos V, op. cit., p. 382). Alguns anos mais tarde, D. Gaspar de Bragança (arcebispo de Braga 1758-1780) restabelecerá as "antigas danças" sob a condição de que se situem por detrás da procissão propriamente dita (cf. J. de S. Freitas, *Memórias de Braga*, t. V, pp. 322-323, citado por F. de Almeida, *Histórias da Igreja em Portugal*, Coimbra, ed. F. de Almeida, 1922, t. IV, III, p. 01).

30 - *Acordos e . . . op. cit.* pp. 6, 62.

31 - *Ibid.* p. 5.

31 bis - Cf. Pierre Sanchis, "Festa e religião popular: as romarias de Portugal", *Vozes*, maio 1979, pp. 5-18.

32 - Os historiadores portugueses contemporâneos aceitam, em geral, as teses de O. Cortesão (*Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, t. I, Rio de Janeiro, Inst. Rio Branco, 1952, pp. 69-88), segundo as quais a estrutura econômico-social portuguesa obedece a uma determinada periodicidade durante os séculos do apogeu nacional: século XV, desenvolvimento e declínio de uma burguesia comercial; século XVI, retomada de poder por parte da nobreza na condução da economia e do Estado; século XVII, apoiada no comércio do açúcar, a burguesia recupera a influência, antes de desaparecer de novo, no final do século, perante uma aliança de classes (ou de castas), a saber, a nobreza com o alto clero. Por outro lado, muitas obras recentes (p. ex. o livro de V. M. Godinho já citado anteriormente e F. S. Cabral, *Uma perspectiva sobre Portugal*, Lisboa, 1973) têm como tema fundamental a questão do destino permanentemente frustrado e a impotência da burguesia portuguesa no sentido de se constituir em classe dirigente estável.

33 - S. Viterbo, *Artes e artistas em Portugal*, Lisboa, 189, ch. X.

34 - *Acordos e . . . op. cit.*, p. 6.

35 - *Ibid.* pp. 46, 96: "Álvaro Piz, do Porto, agricultor, tendo comparecido a esta Câmara, dizendo que queria ser mourisco e como faltam tais pessoas nesta cidade etc."

36 - 1560: durante a menoridade de D. Sebastião, a regência é exercida por sua avó, a rainha D. Catarina. Mas seu cunhado, o cardeal D. Henrique, que se tornará regente dois anos mais tarde, antes de ser sagrado rei, exerce grande influência sobre a Corte. Isto evidencia a complexidade do sistema de tomada de decisão nesta matéria - órgãos civis e eclesiásticos.

37 - *L.º I das Provisões da Câmara do Porto*, f. 187, Lisboa, XXX de maio de 1580, citado em *O Tripeiro*, n.º 12 (2ª série), 1919, pp. 242-243.

38 - Citado em L. Chaves, *Folclore religioso*, op. cit., p. 143.

39 - Aliás (cf. L. Chaves, *ibid.*), bem antes do Concílio de Trento, D. Manuel I, por meio das Cartas Reais de 24.06.1519, intervinha a fim de suprimir as danças em honra da Rainha Santa, realizadas no decorrer dessa procissão, que ele mesmo havia criado em Coimbra. O caráter agosto do Mosteiro Real e das pompas em homenagem a uma soberana proibiam provavelmente tal extravasamento de espontaneidade.

40 - A organização corporativa dos ofícios havia sido suprimida em 1834. Esse fato leva o P. Espanca (*Memórias de Vila Viçosa*, mns. conservado na Câmara Municipal de Vila Viçosa) a diagnosticar uma secularização da sociedade: as atividades profissionais não se faziam mais representar como tal durante a procissão da qual participavam as organizações especificamente religiosas. Talvez acontecesse o mesmo no Alentejo. Em outros lugares, as corporações podem ter subsistido, porém sem mecanismos de intervenção na sociedade civil e sob a forma de confrarias.

41 - Cf. *O Tripeiro*, n.º 49, junho 1928, p. 13.

42 - Citemos, como exemplo, um alvará real de 1621, relativo à cidade do Porto, em 1639, as Constituições de Braga; em 1649, um Ato da Confraria do Senhor Jesus de São Vicente, em Bragança; em 1742, uma Pastoral de D. José em Braga; em 1744, uma Pastoral em Bragança (D. Diogo Marquez Moraes); em 1752, uma Provisão do Tribunal do Porto; em 1755, nova Pastoral em Bragança (D. José da Cruz); em 1780, de novo o Tribunal do Porto etc. Por outro lado, todas as descrições das procissões de Coimbra, Guimarães, Castelo Branco, Évora, Penafiel etc. (durante os séculos XVII e XVIII) registram a existência de danças. Com relação a Braga, temos o testemunho detalhado de Silva Tadmim (*Diário Bracarense*, mns. conservado em fotocópia na Biblioteca Municipal de Braga) a respeito das procissões de São João em 1723 (p. 94), 1741 (p. 104), 1753 (pp. 162 e 367) 1754 (p. 164), 1755 (p. 376), das quais não estão ausentes nem as máscaras, nem bailes e contradanças, nem "personagens vestidos de acordo com as exigências das representações trágicas, com roupas luxuosas", nem "o baile de Jacó e Raquel, inteiramente constituído por músicos". Contrariamente às injunções episcopais anteriores, todas essas danças se inserem na procissão "entre a Cruz da Confraria e as estátuas de São Zacarias, Sant'Ana e São João.

43 - A cidade do Porto, que, mais do que outras cidades menores (Viana do Castelo, por exemplo) havia ficado à margem da prosperidade advinda do comércio do açúcar brasileiro, começa a crescer e a prosperar em fins do século XVII, graças aos vinhos de Douro. O capital comercial acumulado proporciona, mais tarde, certo desenvolvimento industrial, proporcionalmente mais importante do que o de Lisboa, até meados de 1864 (cf. V. M. Godinho, op. cit., pp. 30-31). J. Dinis, em seu romance *Uma família inglesa* (Lisboa, 1868, ch. IV), sublinha a influência inglesa na arquitetura de uma parte da cidade, assim como sobre os costumes da burguesia.

44 - Apenas em Bragança, citemos as Procissões de Quaresma, de D. J. Alves de Mariz, em 1890 e 1895 (cf. F. K. Alves, Reitor de Baçal, *Memórias archeológico-históricas do Distrito de Bragança*, Porto, Typ. Guedes, 1909, vol. II, pp. 231-234).

45 - Cf. J. A. Anselmo, "Costumes religiosos populares. Os antigos autos e procissões", *A Terra Portuguesa* (Lisboa), 2 (1916), pp. 152-154.

46 - Os Atos oficiais dessa trasladação estão transcritos no opúsculo *Vida preciosa e glorioso martírio de São Torquato*, s/ed., s/d., pp. 38-60.

47 - O escândalo estourou com a publicação do livro de Alexandre Herculano (*A ba-*

talha de Ourique) que reduzia à categoria de lenda a aparição de Cristo ao rei Afonso Henriques antes de uma batalha decisiva contra os muçulmanos, no século XII. A controvérsia perdurará até fins do século, prolongando-se até o século seguinte. Não era apenas questão de uma dimensão histórica, mas da constituição – ou da ruptura – de um imaginário coletivo nacional, que permitia que a Igreja assumisse uma posição de instituição essencial à existência da nação.

48 - A respeito desse Código e suas consequências sobre as nascentes Igrejas Reformadas portuguesas, ver E. Moreira, *Vidas convergentes*, Lisboa, Junta Presbiteriana de cooperação em Portugal, 1958, p. 268, sv.

48 bis - A descrição, minuciosamente registrada no relatório oficial, não deixa margem a dúvidas: a intenção foi a de sensibilizar a imaginação, através de um desfile de tecidos preciosos, ouro e jóias. "Todos os figurantes se vestiam santuosamente. As roupagens, tecidas em fio de seda de ouro, ou enfeitadas indiscriminadamente com bordados de ouro". Para melhor compreensão do alcance deste exagero de riqueza no vestuário, é necessário que evoquemos a extrema ostentação que sempre constituiu traço cultural da nobreza portuguesa e, por outro lado, o cuidadoso estabelecimento e delimitação do nível de exibição de riqueza para cada categoria social, estatuído por uma série abundante de ordenações reais, desde o século XV ao século XVIII. Apenas os Grandes do Reino podiam usar roupagens tecidas com ouro ou prata (cf. entre outros C. Lobo, *História da Sociedade em Portugal no século XV*, Lisboa, 1904, p. 401, e os textos citados por V. M. Godinho, *op. cit.*, pp. 166-172, 180-185).

49 - O texto afirma que o organizador "havia tomado informações não apenas em Lisboa e no Porto, mas também no estrangeiro" (p. 54). Por outro lado, parte do sermão da missa pontifical que precedia a procissão destinara-se a explicar o significado das figuras que iriam desfilar.

50 - *Les fêtes de la Renaissance*, dir. de J. Cazeneuve, Paris, ed. CNRS, 1962; e a interpretação de J. Duvignaud, *Fêtes et civilisations*, Paris, Weber, 1973, pp. 63-66.

51 - A respeito da ostentação compensadora de um estatuto social contestado, cf. J. Poirier, "Formes de contestation, de compensation et de transposition du réel dans les sociétés en voie de développement" in: J. Lacroix et al., *Les Hommes devant l'échec*, Paris, PUF, 1968.

52 - Em 1946, a procissão organizada no decorrer de uma nova trasladação do corpo de São Torquato é composta apenas de elementos estritamente eclesiais: estandarte do Sagrado Coração, Cruzada Eucarística, Ação Católica, Confrarias, Coro de Seminário e, evidentemente, autoridades civis. O organizador era o bispo D. Bento Martins Júnior, um dos mais ardentes propulsores da "cristianização das festas". Na realidade, no dia seguinte, houve outra procissão, que comportava "numerosos anjinhos e figuras alegóricas". Estas últimas, de acordo com a nova legislação em vigor, eram, evidentemente, representadas por crianças. O espírito desta legislação é bem corporificado pelo *Concílio Plenário de Portugal*, nº 376.

53 - Por exemplo, as "túnicas com abertura acima do joelho", ou as "malhas rentes com o corpo", ou as "meias cor de carne", da carruagem das 4 partes do mundo, durante a procissão de São Torquato.

54 - O Concílio Plenário determina que as mulheres não devem ter qualquer participação ativa na procissão (nº 377): devem concentrar-se atrás do celebrante. A maioria das Constituições diocesanas dizem a mesma coisa. Até mesmo ao admitirem que as mulheres segurem os andores, não deixam de enfatizar que elas devem desfilar separadas rigorosamente dos homens.

55 - *Concílio Plenário* (1926): nenhuma criança poderá figurar na plataforma dos santos (nº 376). *Constituições de Coimbra* (1929): nenhum figurante com mais de 12 anos (nº 1.603). Quem leva o estandarte deve estar decentemente vestido (nº 1.656); este advérbio é comentado com luxo de detalhes, no capítulo sobre a disciplina dos leigos: nenhuma roupa "colada ao corpo", nenhuma meia "cor de carne", decotes e comprimento de saia devem ser medidos com rigor etc. (nº 1.377). *Constituições de Leiria* (1944): os figurantes devem ter menos de 10 anos e estar decentemente vestidos, situando-se fora da procissão estritamente litúrgica (nºs 217-219). *Constituições de Bragança e Miranda* (1944): crianças de menos de 12 anos, cujas roupas devem ser "edificantes" (nº 707). *Constituições de Lamego* (1954): limite de idade em 12 anos; ninguém sobre as plataformas dos Santos, roupas de acordo com a tradição da Igreja (nº 721).

56 - "Há muitos anos não se havia visto tanto esplendor" (*Novidades*, 13.07.1926).

57 - No entanto, esses carros deixaram vestígio em Braga e na procissão de São Torquato, na qual desfilam duas carroças. Na primeira aparece uma cena composta de estátuas de tamanho natural, representando São Torquato com roupagens episcopais, prosternado perante a cruz e um cálice rodeado de anjos. A outra carroça era um imenso monumento, antigamente ainda puxado por homens e hoje em dia montado sobre um caminhão; compõe-se de ampla escada com oito degraus, que vão dar numa plataforma onde leigos prestam homenagem a São Torquato em sua glória. Nos degraus estão assentadas 11 meninas, vestidas de branco e coroadas de flores. Durante o percurso, a procissão se detém frequentemente e as crianças cantam, fazendo gestos e entoam um longo hino a São Torquato, cujas palavras mudam a cada ano. Em 1947, o jornal *São Torquato*, órgão do santuário, sugere uma modificação nessas carroças: a vida do Santo e os costumes da Idade Média (século VIII) – época "em que o cristianismo era verdadeiramente vivido" – seriam mostrados dentro de uma perspectiva "antiliberal" e "antilaicista" (nº 4, outubro 1947).

Em Braga, diversos fragmentos, componentes da antiga procissão, criam autonomia e, atualmente, percorrem a cidade na manhã de São João. Desfila o carro do Rei Davi e seu séquito, executando uma dança da Corte, acompanhado de flautas, violinos e violas. Depois, precedido dos "bois bentos" e guiado por camponeses com roupas tradicionais, vem o carro de São João, composto de crianças que celebram com danças e cantos o "mistério" do nascimento do Precursor. Um mecanismo faz surgir um anjo, que sobe até a altura de um 3º andar.

58 - O Concílio Plenário (nº 376) proíbe apenas que mulheres permaneçam sob a plataforma (sem dúvida no cumprimento de uma promessa). Mas diversas Constituições diocesanas são mais rígidas, tanto para os homens como para as mulheres. Subsiste, pelo menos, um caso "à moda antiga": em Antunes, o monumento pesadamente reves-

tido de placas de ferro deve ser carregado por homens cingidos de grossas faixas de linho e bem dissimulados sob a plataforma.

59 - O *Concílio Plenário* limita imperativamente a altura dos andores, de modo que sejam introduzidos na igreja sem se inclinarem – o que faz pensar nas dimensões que deveriam atingir antes da existência desse decreto... Na arquidiocese de Braga (Decreto de 27.02.1933, art. 8), a altura dos andores não pode ultrapassar dois metros.

60 - Embora não possamos afirmar que esse tipo de decoração não existisse geralmente no Alentejo, só constatamos ali a existência de andores mais simples, ornamentados apenas com ramos e flores. Essa simplicidade, junto com a escassez de "anjinhos", fazem com que a parte "espetacular" da procissão resulte da participação dos fiéis: muitos assistentes acompanham a procissão cantando.

60 bis - R. Garaudy, *Danser sa vie*, Paris, Senil, 1973, p. 21.

61 - Por exemplo, *Constituições de Lamego*, nº 698.

62 - Segundo o *Boletim da Diocese de Coimbra*.

63 - Estamos pensando na procissão de São João em Braga, a "Roma Portuguesa", onde apenas um dentre os vários seminários diocesanos contava com mais de 300 seminaristas.

64 - Este fato ocasiona, às vezes, interpeleções violentas (e nominais), provindas da cabina central de sonorização, situada numa dependência da igreja.

65 - É o que acontece em Elvas, onde, para a organização das festas oficiais da cidade, a municipalidade só dispõe de somas bastante inferiores às que a confraria recolhe.

66 - É o caso das associações de caridade e movimentos de Ação Católica, através dos quais o clero português (mesmo rural) tentou enquadrar os paroquianos em duas ocasiões sucessivas.

67 - Será preciso acrescentar a festa da Páscoa? Talvez. No entanto, o exemplo de Tinalhas aponta para a seguinte evidência: quando há coincidência de datas que estabeleçam rivalidade entre a Festa oficial da Igreja e o Dia principal da religião popular, é esta última data que prevalece majoritariamente na consciência da comunidade. "O que é a Páscoa?" – "É a Rainha Santa". Ouvimos frequentemente essa resposta e, simultaneamente, notamos que uma "devota" estabelecia distinção entre os "cristãos" (para os quais a celebração da Páscoa era mais importante) e o "povo" (para o qual a celebração da Páscoa era eclipsada pelo prestígio da romaria). O padre via-se, então, obrigado a suprimir os ofícios solenes do *Triduum Sagrado* para não ter que oficiar perante uma igreja vazia de público, uma vez que toda a população se dedicava aos preparativos da romaria.

68 - Comissões administrativas das unidades territoriais de base, constituídas, nos povoados, de um presidente, um secretário e um tesoureiro.

69 - Algumas romarias, em geral, aquelas que se fundaram há menos tempo, não estão ligadas à existência de uma confraria. Neste caso, elas são organizadas por uma comissão.

Via de regra, a comissão, cujo mandato expira naquele ano, nomeia as pessoas que constituirão a futura comissão; os nomes dos escolhidos são proclamados do alto do púlpito no decorrer da romaria. Às vezes, a "transmissão do Poder" origina uma cerimônia especial, durante a qual o emblema da presidência (em geral um estandarte ou um bastão de honra) é solenemente transportado para o domicílio da pessoa que será a principal responsável pelo evento naquele ano. Em outros casos — índice de secularização — uma antiga confraria desapareceu, dando também lugar a uma comissão. Em Vila Verde de Fialho, por exemplo, o presidente se declarava "não-religioso" — condição essa que não o impedia de dirigir a procissão, empunhando o bastão cerimonial. Enfim, até nos casos em que uma confraria se encontra diretamente envolvida, a fluidez semântica dos termos confraria/comissão está, às vezes, a indicar uma secularização das representações da festa. Podemos constatar que este lapso — quando aflora à consciência do seu autor — suscita nele um sentimento de culpa.

70 - Pensamos na "visita deste mundo terreno pelo exército fertilizante dos mortos" ou na "purificação das casas para ficarem livres de toda influência dos feiticeiros" — fatos referidos por A. Varagnac a propósito das cerimônias que celebram as estações do ano (*Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948, p. 84).

71 - *Conclho Plenário*, tit. V, nº 378.

72 - Por exemplo, as *Constituições* de Bragança e Miranda, nº 704-707. Além disso, qualquer ato de culto fora do recinto do templo não pode ser realizado sem autorização especial (nº 576).

73 - *Constituições* de D. Luiz Pires, citadas por M. Martins, "Constituições sinodais medievais portuguesas", Brotéria, fevereiro 1952.

74 - *Constituições sinodais do bispado de Leiria*, op. cit., tit. 22, Const. I, p. 77.

75 - Devem ser destruídas todas as ermidas rurais, mesmo aquelas que não poderiam ser reconstruídas perto de um povoado.

76 - Por exemplo, L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint Wandrille, edição de Fontenelle, 1950.

77 - Liv. I das *Provisões da Câmara do Porto*, f. 187, Lisboa, XXX de maio de 1580, citado em *O Tripeiro*, nº 12 (2ª série), 1919, pp. 242-243.

78 - *Constituições* de Bragança e Miranda (nº 586), de Lamego (nº 715), de Braga (nº 735) etc. Veja também *Ação Católica* (Braga), 1921, p. 164.

79 - Assistimos à procissão noturna de São Bento da Porta Aberta, instituída em 1945. Em São Torquato, foi organizada "uma grandiosa procissão à luz de archotes" por ocasião do centenário da transladação, em 1952 (cf. *São Torquato*, 29-30, maio-junho 1962).

80 - Documentos eclesíasticos recentes distinguem ou opõem até a "peregrinação" e a "romaria".

81 - Ainda mais pelo fato de ter continuidade através da Hora Santa.

82 - Em São Bento, um clero numeroso e a presença da Guarda Republicana, a seu serviço, permitem que falemos de *poder*, no sentido de Weber (cf. *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 56). É interessante verificar que a Igreja só corre o risco de regular a vigília quando sente que dispõe de força para tal (de uma maneira ou de outra). Em outros locais, ela tende a suprimi-la. Por exemplo, em 1937, o bispo de Bragança e Miranda, D. M. A. da Ressurreição Fernandez, organiza uma guarda de 40 homens, que deverão vigiar, durante a noite, o arraial de N. S. da Assunção de Vilas Boas. Esses homens estarão distribuídos por toda a extensão do terreno e deverão impedir a realização de danças e canções profanas. Para o cumprimento desse objetivo "terão o apoio da autoridade administrativa e da polícia". Sob essas condições, fica prevista uma procissão à luz de archotes às 23 horas e, até o raiar do sol, a realização de preces públicas no santuário, projeção ao ar livre de filmes religiosos e retransmissão, através de alto-falantes, de conferências sobre temas religiosos, sociais e patrióticos (*Lumen*, 9 de maio de 1937).

83 - "É preciso que esta noite se transforme numa vigília santa" — é o que se lê no programa para a transformação das festas de São Torquato (*São Torquato*, nº 29-30, maio-junho 1952).

84 - Por exemplo, Riolando Azzi, *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*, Vozes, 1977; *O catolicismo popular no Brasil*, Vozes, 1978; "As romarias no Brasil", *Vozes*, maio 1979, pp. 39-54, e outros, que constituem referência obrigatória para o estudo do assunto. O autor está preparando uma obra de conjunto sobre as romarias no Brasil.



Stálin: a fabricação de um carisma

B. Baczko
Tradução de Noemia Santos Crespo

Hoje, mais de um quarto de século após a morte de Stálin, tende-se a esquecer por vezes até que ponto o “paizinho dos povos” tinha conseguido impor-se como personagem carismático — não só aos stalinistas devotos e entusiastas, mas também a uma grande parte da população soviética. Este esquecimento explicar-se-ia, talvez, pelo fato de que, retrospectivamente, o fenómeno parece particularmente irracional, senão francamente aberrante. As exuberâncias da propaganda stalinista dos anos 40 e 50 são percebidas hoje como algo grotesco. A verdade sobre as realidades do período stalinista, que existem claramente toda a sua crueldade, parece excluir a própria possibilidade da existência de relações carismáticas entre o “chefe” e um país aterrorizado, dizimado, sugado até a última gota. Basta porém que se recordem as reações suscitadas pela notícia da morte de Stálin para se reconhecer a amplitude incontestável deste carisma. Não me refiro às gigantescas cerimônias fúne-

bres, à transferência para o mausoléu, aos discursos oficiais etc., mas aos muitos testemunhos, e não só daqueles que em seguida tornar-se-ão dissidentes. Ora, tais testemunhos evocam os sentimentos de abandono e de impotência então manifestados pela população, as lágrimas, os gritos: “Que será de nós sem ele...”. Milhões de pessoas acotovelavam-se em Moscou para prestar a última homenagem a Stálin e para *ver* seus restos mortais. A 8 de março de 1953, o pânico tomou conta desta multidão. Centenas, senão milhares de pessoas (os números exatos ainda são desconhecidos), foram pisoteadas ou esmagadas contra as barreiras erguidas pelas tropas da KGB para impedir o acesso à Casa dos Soviets, onde o corpo estava exposto. Como disse Yevtuchenko, que se encontrava nesta multidão, Stálin continuava a matar mesmo após a sua morte. O poder ficou desamparado. Pela primeira vez, após décadas de manifestações bem orquestradas, ritualizadas e contidas, ele

teve de fazer face a uma autêntica explosão dos sentimentos populares, que havia tomado a forma de uma verdadeira histeria coletiva. Daí os apelos reiterados das autoridades à calma, suas exortações a que não se cedesse à desordem e ao pânico. É verdade que este quadro também apresentou outros matizes. Soljenitsyn narra o episódio que teve lugar, nesta mesma época, num dos campos do Gulag: os prisioneiros aos quais se anunciava a morte de Stálin (aliás, com alguns dias de atraso) promoviam, debaixo dos olhares estupefatos de seus carcereiros, uma manifestação de alegria — durante a invocação solene, jogavam seus “chapkas” para o alto... Episódio notável, porém isolado. Além do mais, aconteceu num campo de prisioneiros. Ora, se é verdade que o Gulag traduz as estruturas mais fundamentais da sociedade stalinista, ele forma, não obstante, uma contra-sociedade.

Paradoxalmente, as pessoas que choravam, acotovelavam-se e matavam-

se para ver Stálin *morto* não haviam praticamente nunca visto ou ouvido Stálin *vivo*. Particularmente durante os últimos anos de sua vida, Stálin só se mostrava em público muito raramente, de longe, durante suas curtas aparições na tribuna da Praça Vermelha ou em seu camarote no Bolshoi. O problema que assim se coloca — o exercício de um carisma por uma pessoa *fisicamente quase ausente* — não se limita, aliás, ao último período da vida de Stálin. Seus contatos diretos com as massas foram sempre extremamente raros. Não vamos abordar aqui a psicologia do personagem, sua desconfiança e temor, certamente patológicos, de qualquer encontro com pessoas desconhecidas. Também não vamos discutir aqui a teoria da personalidade carismática, em particular as características psicológicas que a predisõem a impor-se como chefe carismático, questões bastante complexas. Limitemo-nos a uma constatação. Comparado aos modelos de chefe carismático que se encontram entre os anos 30 e 50, sejam os chefes totalitários, como Hitler e Mussolini, seja o carisma exercido por De Gaulle, Stálin representa um contra-modelo. Todos os documentos e testemunhos concordam: Stálin não agia pela sua palavra nem pela sua presença. Ele falava mal, com uma voz monocórdia e monótona, e, além disso, com um forte sotaque georgiano que reduzia ainda mais o impacto de sua palavra. Ele não tem nenhum contato com as multidões, das quais desconfia; dirige-se a um público restrito, escolhido a dedo. Também é impressionante o contraste entre ele e a equipe bolchevique dos anos pós-revolucionários — Lênin, Trotsky ou Zinoviev, oradores hábeis que captavam bem o ânimo da multidão, sabiam agir pela palavra.

Seria então um carisma sem personalidade carismática? Carisma que não se exerceria senão por intermédio de imagens e representações fabricadas, mas que no entanto ficaram implantadas no imaginário coletivo? Daí deriva uma série de questões:

— Quando se instala esta fabricação coletiva de imagens?

— Quando estão preparados para recebê-las os receptores destas imagens? Não existe carisma sem um meio-ambiente que o assimile e, ampliando-o, lhe dê sua força.

— Com que materiais se fabricam estas imagens?

— Como se fabricam e se impõem estas imagens?

A última pergunta poderia sugerir um esboço de resposta a todas as questões precedentes: a fabricação bem-sucedida do carisma stalinista dever-se-ia à propaganda. É, porém, uma solução rápida demais, que traz mais proble-

mas que os que resolve. Certo, Stálin foi objeto de uma propaganda exorbitante e vertiginosa. A partir dos anos 30, as imagens de Stálin e as referências à pessoa de Stálin são onipresentes na União Soviética. Encontram-se retratos de Stálin nas vitrines de todas as lojas, muitas vezes como única decoração, à falta de mercadorias. Nos portais dos zoológicos e dos jardins de infância, bandeirolas proclamam: “Obrigado a Ti, Grande Stálin, por nossa infância feliz”. Erigem-se gigantescas estátuas de Stálin nas praças centrais das cidades e nos picos das mais altas montanhas. Nenhum lugar público escapa ao olhar de um Stálin de gesso, cujos bustos, fabricados em série, formam uma legião. Nenhum livro de receitas culinárias deixa de ser introduzido por uma citação de Stálin afirmando que o povo necessita de uma alimentação boa e saudável. Como dissemos, este tipo de propaganda hoje nos parece grotesco. Como atribuir a toda esta propaganda uma força eficaz sem admitir que em alguma época ela deveria alimentar-se de algo a mais do que seu próprio discurso? Uma propaganda pomposa e desmesurada, longe de ser potente, anula facilmente a si própria, naufragando no ridículo. Em outras palavras, o condicionamento stalinista não se reduz à simples difusão de um palavreado rígido. Os mecanismos deste condicionamento são mais complexos e a interrogação relativa a seu funcionamento eficaz conduz à análise das condições que possibilitaram a implantação das representações coletivas de Stálin como chefe carismático.

A evolução da imagem

As questões que já colocamos ganham em precisão se se considera a cronologia, notadamente a da evolução da imagem do chefe carismático. Este último ponto nos parece importante. Efetivamente, esta imagem evolui no tempo, enriquecendo-se com elementos novos. Claro que seria muito delicado e também muito arriscado sustentar uma cronologia demasiado rigorosa na evolução de fenômenos coletivos deste gênero. Mas uma data se impõe como particularmente importante e, portanto, reveladora de certos aspectos desta evolução. Sem dúvida alguma, é durante a segunda guerra mundial e, em particular, no final vitorioso da guerra, que a imagem de Stálin conhece o seu maior impacto e goza de sua maior resplandescência. É evidente que esta imagem se enriquece então com componentes que ela não comportava antes. Stálin personifica a Vitória; ele encarna igualmente a Pátria salva dos invasores; ele é o chefe do Estado que

demonstrou sua potência. Estas imagens se aproveitam igualmente do jogo de espelhos entre a representação do inimigo e a dos vencedores. Já que o nazismo simboliza o Mal absoluto, seu Vencedor encarna por sua vez, o Bem também absoluto e a causa justa, acima de qualquer suspeita. Claro que até durante a guerra às vezes se fazem questionamentos e não somente nos momentos de derrocada, quando o exército nazista foi acolhido favoravelmente por uma parte da população ucraniana e quando centenas de milhares de prisioneiros soviéticos povoavam os campos alemães. Nem mesmo a vitória apaga totalmente tais recordações. Em 1944, um jovem oficial, que participava na Prússia oriental da ofensiva do exército soviético, pergunta-se numa carta particular a um amigo se houvera responsabilidade de Stálin na derrota de 1941. Interceptada pela censura, esta carta o leva diretamente ao Gulag. Contudo, foram muito raros, senão excepcionais, casos como o de Soljenitsyn.

Assinalemos no entanto que o caráter específico da imagem carismática de Stálin não se explica simplesmente pelos elementos que acabamos de evocar. Efetivamente, estes não são mais que os componentes clássicos, por assim dizer, da imagem de todo “pai da vitória”, de um Napoleão, mas também de um Clémenceau ou de um Churchill. Ora, a representação de Stálin como “chefe” não se compõe unicamente de símbolos da pátria, da glória militar, da vitória etc. Antes da guerra, nenhum destes elementos estava presente e, no entanto, a imagem do chefe carismático já estava fabricada e implantada de forma bastante sólida. Além disso, os componentes mais antigos da imagem staliniana não desaparecem após a guerra. Stálin é, certamente, o Generalíssimo. Mas ele é igualmente o pai dos povos, o Grande Maquinista da locomotiva da História (como disse Kaganovitch), o maior marxista, o gênio mais universal da humanidade, o Lênin de nosso tempo, o grande construtor do socialismo, o modelo inigualado, mas que devia ser imitado por todos os stalinistas. Ele encarna a marcha e o sentido da História e é seu guia infalível. A guerra vitoriosa não fez senão enriquecer com elementos novos uma imagem pré-existente. Entre as imagens do chefe carismático de antes e de depois da guerra não existe ruptura, mas sim uma mudança na continuidade. Como nos retratos oficiais, onde o uniforme de generalíssimo substitui a túnica.

Dito isto e antes de continuar nossa interrogação sobre a cronologia desta imagem, uma observação se impõe acerca da técnica da fabricação da ima-

gem de Stálin durante a guerra. É verdade que Stálin está *simbolicamente* onipresente ao longo de todos esses anos. Ele simboliza o sentido do combate, ele é a garantia da vitória final para os que se lançam ao ataque e morrem nas frentes gritando: "Pela Pátria, por Stálin!" No entanto, essa presença *simbólica* traduz uma ausência *física*. Não entrarei no debate complexo e delicado sobre o papel efetivo de Stálin como chefe do exército e do Estado durante a guerra, sobre sua parte de responsabilidade pessoal nas derrotas e sobre suas contribuições para a vitória final, sobre suas qualidades enquanto chefe militar. Quer ele tenha planejado as operações sobre um mapa-mundi, como afirmava Kruchev, ou sobre mapas do Estado Maior, como testemunhava Jukov, registremos apenas que ele raramente se mostrou e falou em público. Houve, é claro, o célebre discurso de 3 de julho de 1941 (13 dias após o início da guerra, quando as frentes já estavam minadas e um imenso território soviético já estava ocupado), discurso que chama a atenção por uma busca excepcional de contato pessoal. Stálin se dirigia a seus compatriotas, pela primeira e única vez, segundo a velha tradição russa: "Meus irmãos e minhas irmãs..." Houve também seu discurso de 7 de novembro de 1941, pronunciado na Moscou sitiada, para os soldados que saíam diretamente do desfile na Praça Vermelha para a frente de batalha. Stálin fica em Moscou em dezembro de 1941 (após havê-la deixado, ao que parece, por alguns dias, num momento de pânico) e isto contribuiu para fazer dele o símbolo da firmeza. Mas ele jamais se mostrou nas ruas de Moscou (contrariamente às lendas a este respeito) para encorajar a população e mobilizar os espíritos. Durante toda a guerra, Stálin só foi uma única vez ao "front" para entrar em contato mais ou menos direto, senão com os soldados, pelo menos com os oficiais, numa encenação cuidadosamente preparada. Após a guerra, os pintores oficiais terão mil dificuldades para explorar este episódio único a fim de representar o grande chefe guerreiro guiando seus soldados. Nos filmes feitos em sua glória, serão inventados episódios inteiramente fictícios, como por exemplo, sua chegada a Berlim, durante a batalha final, a bordo de um avião, descendo do céu como um arcanjo. Mas a maioria dos quadros e dos filmes não se aventuram tão longe. Stálin é mostrado em seu escritório no Kremlin, distante, debruçado sobre seus mapas, sozinho ou, no máximo, cercado por alguns generais ou por membros do Birô Político (que se mantém, naturalmente, a uma distância respei-

tosa...). Aparece com mais frequência, mas sempre a grandes intervalos de tempo, durante a guerra, particularmente na tribuna do mausoléu de Lênin, durante as paradas de vitória. Em compensação, a *palavra* de Stálin intervem cada vez mais frequentemente, sobretudo após Stalingrado. É uma palavra que se exerce, porém, por intermédio de uma voz *emprestada*. De fato, a leitura no rádio das ordens-do-dia assinadas por Stálin, anunciando vitórias sobre o inimigo e salvas de artilharia em honra à ocasião, foi reservada a um único homem, precisamente a um ator, chamado Levitan, que dispunha de uma voz particularmente rica e profunda. Ele só falava ao microfone nestas ocasiões, sempre à mesma hora, e toda a União Soviética, das frentes de batalha aos confins do país, detinha-se absorta ante os alto-falantes, na escuta *daquela* voz que transmitia a palavra de Stálin. Registremos, para retomar posteriormente, este jogo de oposições ausência/presença, revelador de toda uma estratégia de difusão da imagem staliniana.

Poder e carisma

Se o período da guerra não fez senão enriquecer com alguns elementos novos a imagem carismática de Stálin, precisamos remontar a um passado mais distante para tentar responder às nossas indagações.

A primeira constatação se impõe: contrariamente ao "modelo" da subida ao poder de outros chefes totalitários do período entre as duas guerras, tais como Mussolini ou Hitler, não foi o carisma pessoal de Stálin que lhe franqueou o caminho do poder. A situação foi exatamente inversa: foi o poder conquistado e exercido por Stálin que *substituiu sua pessoa pela imagem do chefe carismático*.

Não cabe aqui reconstituir as etapas da ascensão de Stálin ao poder. Registremos somente que esta ascensão está em perfeito acordo com o próprio tipo de poder totalitário que se afirma na Rússia após a Revolução de Outubro. A conquista do poder por Stálin se faz por um duplo movimento: da "periferia" em direção ao "centro" e de "cima" para "baixo". No princípio dos anos 20 um núcleo bastante restrito da burocracia do Partido, reunido em torno de Stálin, desloca-se em direção ao "centro" do poder e apodera-se de numerosas posições-chave. É a partir destas posições conquistadas na cúpula que seu poder se impõe progressivamente sobre todo o aparelho e, portanto, sobre a "base". Descartemos, uma vez mais, os problemas psicológicos. Pode ser que Stálin tenha

gozado de um certo prestígio pessoal junto a seus colaboradores mais próximos, junto ao "núcleo stalinista" mais restrito (particularmente junto aos funcionários que formavam o famoso "secretariado pessoal" do Secretário Geral, que se transformou progressivamente numa espécie de governo paralelo). Uma hipótese tal seria ainda mais provável se Stálin procedesse a um recrutamento bastante específico de seu pessoal. Seu grupo se compunha, efetivamente, de personagens particularmente medíocres, intelectual e moralmente. Enfim, qualquer que tenha sido o seu prestígio, de qualquer forma limitado a um pequeno grupo, a influência de Stálin sobre o Partido inteiro praticamente não se deveu à influência que ele exercia sobre os militantes, sobre a "base", mas sim à exploração das *estruturas* mesmas do Partido de "novo tipo", notadamente à aquisição do poder sobre o aparelho. Isto não quer dizer que Stálin seria um produto puro e simples da burocratização do Partido, como afirmou Trotsky, que buscou compreender o fenômeno aplicando os lugares-comuns marxistas sobre o papel das grandes personalidades na história mas salvando, a qualquer preço, a mitologia leninista sobre o próprio Partido. A burocracia, todo o seu aparelho, praticamente não eram um corpo estranho ao Partido, mas sim sua espinha dorsal. Ela praticamente não entrava em contradição com sua ideologia, mas sim assegurava sua difusão e sua dominação. Stálin, longe de ser um simples produto do aparelho, ampliava-o e aperfeiçoava-o. De um só golpe, ele consolidava as estruturas do Partido e adaptava-as às implicações do sistema totalitário de poder. Dentro do aparelho, e identificação com Stálin faz-se de acordo com o próprio jogo do sistema burocrático, ao qual se acrescenta, como elemento essencial, a penetração policial (ou melhor, todo um sistema de penetrações recíprocas: a polícia política penetra no Partido, mas o aparelho policial é fiscalizado e penetrado pelo Partido). Assim, a promoção no Partido e, portanto, no poder, conjuga-se a uma dependência crescente em relação à "cúpula" — dependência dupla, ao mesmo tempo pessoal e ideológica. A identificação com Stálin se opera, efetivamente, por intermédio da *ortodoxia*. Esta é definida negativamente como ausência de desvio e positivamente como alinhamento, sem dúvida sem reserva, com o detentor do poder. Este tem o monopólio da interpretação "autêntica" da doutrina, do marxismo, questão a que precisaremos voltar.

Por volta de 1930, ano da "grande virada", quando os desvios de "esquer-

da" e de "direita" já estão liquidados, quando Stálin é o senhor incontestado (e incontestável!) do poder, será que sua imagem carismática já está imposta? O "culto da personalidade" já pode ser localizado, como testemunham particularmente as manifestações por ocasião de seu quinquagésimo aniversário. No discurso da propaganda, Stálin ocupa um lugar cada vez mais preponderante. Ele é apresentado como o único discípulo fiel de Lênin, como chefe do Partido, da classe operária soviética, do proletariado internacional etc. Contudo, nada atesta que sua imagem carismática já se afirma nesta época. Fora do Partido, Stálin é relativamente pouco conhecido. Dentro do Partido, é verdade que os stalinistas são cada vez mais numerosos, sobretudo entre suas novas elites. Em compensação, entre os "velhos bolcheviques", que gozam de um grande prestígio e que, em sua maioria, aprovam as escolhas políticas stalinianas, a aura de Stálin quase não tem brilho; vêem-no mais como um personagem medíocre, moral e intelectualmente. Ora, a situação muda radicalmente no espaço de dez anos, se tomamos como referencial simbólico o sexagésimo aniversário de Stálin. Os índices mais convincentes desta mudança somam-se aos que se vêem na amplitude da celebração deste aniversário, sem comparação com os modestos ensaios de 1929. Neste período de mentira generalizada, englobando todos os aspectos da vida e o entusiasmo de encomenda, testemunhos que resistam a uma crítica são particularmente escassos. Existem, porém, alguns indícios bastante expressivos. Referimo-nos em particular aos testemunhos provenientes das próprias vítimas da repressão, os quais, do fundo de sua angústia, apelam a Stálin, na esperança de que ele possa restabelecer a justiça. É o caso de Yakir, um stalinista, homem do aparelho, que, após ter sido torturado e acusado de todas as traições possíveis, grita diante do pelotão de fuzilamento: "Viva Stálin!" É o caso também de numerosos comunistas, que, como testemunha E. Guinzburg, mesmo após terem passado meses e anos nos campos de prisioneiros, recusam-se a admitir qualquer responsabilidade pessoal de Stálin no "grande terror". Segundo uma lógica bem stalinista, eles acreditam em "sabotadores" que se infiltraram no aparelho da repressão e que perseguem bons comunistas. Stálin, se tivesse sabido disso, jamais teria tolerado... Escrevem-lhe cartas, então, para informá-lo do que está acontecendo. Do outro lado da escala social, encontram-se cartas de camponeses e operários sem partido, que, como testemunham os arquivos de Smolensk, escreviam a

Stálin para apelar diretamente a ele contra as injustiças da repressão da qual eram vítimas. Stálin aparece assim como árbitro supremo, como aquele que encarna o Bem oposto ao Mal, a Verdade oposta à calúnia, a Justiça oposta ao arbítrio.

É verdade que se deve desconfiar de toda generalização demasiado apressada a partir destes testemunhos. Ainda conhecemos muito mal este período, particularmente as transformações sofridas pelas mentalidades. A falta de documentos (os arquivos continuam inacessíveis) induz às vezes a hipóteses montadas com base em informações bastante fragmentadas. As imagens difundidas pela propaganda substituem muitas vezes a realidade. Certamente, o impacto real da imagem do chefe carismático não era o mesmo em toda a parte. Seria necessário fazer distinções entre o Partido e a sociedade global, entre a população urbana e o campo, entre a população livre e a que povoa os campos de prisioneiros, pelos quais passaram, neste período, dezenas de milhões de pessoas das diversas nacionalidades etc. Feitas estas reservas, parece contudo bem estabelecido que no decênio 1929-1939 (para retomar dois referenciais simbólicos) as cartas já estão dadas. Foi nos anos 30 que se reuniram as condições de fabricação das representações eficazes do chefe carismático, tanto do lado do poder que as difunde e impõe quanto do lado de uma grande parte da população que as assimila.

Condicionar os receptores

É impossível examinarmos aqui a evolução complexa, política, econômica e social, através da qual o stalinismo em germe chega, por assim dizer, à sua maturação e se afirma como sistema. É igualmente impossível examinar a história dos acontecimentos através dos quais se consolida o poder staliniano: o primeiro e o segundo planos quinquenais, a industrialização e a coletivização forçadas, as ondas sucessivas de terror (primeiro a que acompanha a coletivização, em seguida o "grande expurgo" dos anos 1934-1938), o estabelecimento do Gulag como sistema de extermínio e de trabalhos forçados etc. Insistamos apenas num ponto: não haveria fabricação do carisma staliniano sem a dominação do sistema totalitário sobre a sociedade global e sem que a auto-cracia de Stálin fosse exercida no centro mesmo do poder que emana deste sistema. Em outras palavras, Stálin não é um autocrata como os outros que povoam os anais da história. Variante específica do regime

comunista, o stalinismo não se reduz simplesmente à tirania do "grande chefe" nem às imagens carismáticas que o cercavam, como sugere a famosa fórmula do "culto à personalidade". Contudo, o carisma fabricado marcava profundamente o funcionamento do sistema, assegurando-lhe um apoio e uma legitimação suplementares. Às relações de força e de dominação próprias ao poder totalitário comunista as representações carismáticas acrescentavam *relações de significação* bem específicas.

O Partido é o meio privilegiado onde é cultivada e onde se implanta a imagem do Chefe. É verdade que o partido exerce o poder mas também é submetido a ele, em particular a base do partido. Talvez seja útil recordar alguns números reveladores do caráter de organização de massa que o Partido assume na época stalinista: 472.000 membros em 1924; 1.304.000 em 1928; 3.500.000 em 1933; 1.900.000 em 1937 (reco devido aos primeiros efeitos do "grande terror"); 3.300.000 em 1940 (crescimento devido ao recrutamento após o expurgo). O Partido representa, de fato, o agente principal do poder, mas é um agente cada vez mais modelado em função das necessidades do sistema de poder que o engloba e no interior do qual ele funciona. Efetivamente, durante os anos 30, o Partido não sofre apenas mudanças quantitativas. Estas caminham junto com modificações profundas na composição, transformações que vão favorecer particularmente a assimilação da representação carismática do chefe. Mais alguns números significativos: em 1939, 80% dos secretários dos comitês republicanos e regionais e 93% dos secretários dos comitês de distrito haviam aderido ao Partido *após 1924*, o que significa que eles não conheceram, dentro do Partido, nem a revolução nem a guerra civil (eles, aliás, são jovens: a maioria tem menos de 40 anos). Em 1940, o Partido conta no mínimo com 60% de membros que aderiram após 1938, ou seja, após o "grande terror". Entre os efetivos (1 efetivo para cerca de 15 membros), a percentagem de recém-chegados é ainda mais elevada: cerca de 90% obtiveram sua promoção após 1938. Outro dado revelador: em 1939 o Partido conta com cerca de 43% de intelectuais (segundo o critério de grau de educação), contra 1,7% em 1929. A promoção cultural caminhava juntamente com a promoção social, traduzindo-se pela subida nos escalões do poder administrativo, econômico etc.

Estas profundas mudanças qualitativas e quantitativas têm consequências múltiplas para a mentalidade dos membros do Partido. No contexto que nos

interessa, um efeito parece particularmente importante: a fabricação de uma *nova memória coletiva*. Efetivamente, o Partido não tem mais memórias que remontem à época da revolução, da guerra civil, e nem sequer à época da luta das frações, quando existia uma oposição, por menor que fosse, à direção do Partido. A história do bolchevismo se confunde, a nível do vivenciado, ou seja, o das biografias e lembranças dos membros do Partido, com a história do partido stalinista, de seus feitos e gestos. Esta nova memória é codificada no discurso do Partido sobre si mesmo e sobre seu passado, cuja versão definitiva é fornecida pelo *Compêndio de história do Partido*. Editado no outono de 1938, publicado primeiro no *Pravda* e difundido em seguida em dezenas de milhões de exemplares, retoma como verdades comprovadas todas as falsificações dos processos de Moscou. Centrado em Stálin como o “companheiro mais fiel de Lênin e seu digno sucessor”, “construtor do socialismo”, “guia infalível” etc., o *Compêndio* foi estudado obrigatoriamente por todos os membros do Partido em inumeráveis grupos de instrução política, universidades de marxismo-leninismo etc. Sua difusão ultrapassava largamente, aliás, o âmbito do Partido. Todo curso de história reproduzia fielmente a vulgata do *Compêndio*; todos os estudantes de curso superior passavam por exames de história do Partido e de filosofia segundo o *Compêndio*. As edições das obras de Marx, Engels e Lênin são “ajustadas” de forma a poderem servir de complemento à assimilação do *Compêndio*. O *Pravda*, em 1938-1939, narra em primeira página os gloriosos feitos de tal ou qual grupo de estudos que se aprofunda no quarto capítulo do *Compêndio*, tido como difícil por conter a exposição do materialismo dialético e histórico assinada por Stálin em pessoa.

Mas os membros do Partido não só não dispõem de nenhuma outra memória afora a que está codificada pelo discurso mitológico stalinista; além disso, esta memória é apoiada por uma outra, jamais articulada em palavras, mas profundamente eficaz na formação das mentalidades. Memória da execução incondicional de todas as ordens que vinham do “alto”, garantidas e legitimadas por Stálin (aliás, em nenhum período de sua existência o partido bolchevique conheceu uma experiência democrática de funcionamento: foi partido de revolucionários profissionais antes de 1917 e partido que exigia uma disciplina quase militar durante o “período heróico” da revolução e da guerra civil). Memória,

ao mesmo tempo coletiva e individual, da promoção social adquirida graças à disponibilidade total, ao zelo e à obediência incondicional. Exercer o poder, ocupar os postos de comando, contribuir para as enormes transformações econômicas e sociais do país e impô-las, como era necessário, pela violência — tantas experiências, vividas, por vezes, como exaltantes e cercadas de grandes esperanças, mas que caminhavam junto com uma memória reprimida de insegurança e de medo, que ninguém ousava exprimir, nem mesmo confessar a si mesmo. Não nos esqueçamos de que, nos anos 30, as pessoas entram no partido solenemente, sob luzes resplandescentes, passando por todo um ritual de iniciação, para juntar-se à elite, aos melhores. Em compensação, ninguém jamais deixa o partido por sua livre vontade. É-se *excluído* do mesmo e, com isto resvala-se para as trevas da não-existência; é a GPU que, de madrugada, encarrega-se, entre outras formalidades, de reformular o quadro do Partido. Entrar no partido é assimilar e interiorizar as regras do jogo do sistema: no Partido, fica-se “com os outros”, mas se permanece sempre só ante as instâncias superiores. O membro *vigilante* do Partido — qualidade suprema, valorizada particularmente durante o “grande terror” — admite, ao mesmo tempo, ser objeto de uma vigilância permanente. Ao nível do que é vivenciado, o tempo é fragmentado pelas mudanças bruscas da “linha geral”, pelo *vazio* que deixam os que desaparecem de um dia para o outro e cuja existência mesma deve ser imediatamente esquecida, por temor a um momento de dúvida ou de “erro” que arrisca pesar para o resto da vida. A continuidade do tempo só pode ser reestabelecida ao nível simbólico, pela inscrição da trajetória individual num destino coletivo, cujo sentido ultrapassa o indivíduo. A angústia e o entusiasmo, o exercício do poder e a insegurança, o devotamento sincero e o desespero ante as reviravoltas brutais da “linha”, estas coisas não se excluem umas às outras, mas sim se conjugam na busca de um sentido globalizante e de seu símbolo unificador. Ser membro do Partido é ter um permanente *débito de significados* para com o detentor e distribuidor supremo de significados, de medo e de esperança.

O Partido e, ao mesmo tempo, os grupos sociais que participam do Poder, são, como já dissemos, o lugar privilegiado onde se enraíza a imagem do chefe carismático. É verdade que esta imagem é imposta pelo poder, pela propaganda etc. Mas à força destes instrumentos se acrescenta a violência simbólica da qual a própria

imagem é portadora e que se revela bastante eficaz também fora do partido. Em outras palavras, a imagem de Stálin como chefe carismático oferecia igualmente uma resposta aos temores e esperanças vivenciados por camadas bastante amplas da população. Insistamos uma vez mais: não temos condições de discernir de um modo mais ou menos preciso o grau de assimilação desta imagem, de diferenciar os meios receptores etc. Contentemo-nos em registrar alguns fatores globais que agiam neste sentido.

Como se sabe, os anos 30 são marcados pela “segunda revolução”, imposta brutalmente “de cima”. Seria difícil superestimar as consequências múltiplas deste grande transtorno nas mentalidades e nos comportamentos da população global. Não nos esqueçamos de que, em virtude da coletivização e da industrialização compulsórias e brutais, conjugadas com a repressão policial, todo o panorama tradicional da vida foi abalado, principalmente no campo, mas também nas cidades. Raros foram aqueles que, ao final dos anos 30, não tiveram seu universo perturbado: pela repressão e pela promoção social e cultural (ao nível coletivo, e não nas trajetórias individuais; uma coisa praticamente não excluía a outra, pois os lugares deixados vagos por alguns tornavam-se disponíveis para outros), pela destruição do vilarejo tradicional, transformado em *kolkhoz*, pela mudança do lugar da habitação em consequência de uma enorme mobilidade social e espacial, pela escolarização compulsória das novas gerações, pela destruição total das instituições religiosas etc. Os planos quinquenais, sobretudo o primeiro, com seu ritmo febril, marcam uma etapa decisiva na integração de toda atividade social num quadro estático. Um só modelo de comportamento é imposto a todos e a cada um, em todos os domínios da vida. Este mesmo modelo oferece, porém, chances de promoção individual no contexto de transformação global da sociedade, que se faz através de convulsões dramáticas. Assim, assiste-se à destruição quase total dos espaços tradicionais de refúgio e de solidariedade nas relações de homem a homem. Esta demolição é brutalmente imposta até o fim pelas vagas sucessivas do terror de massa, assim como pelo conjunto de medidas coercitivas (introdução do passaporte interior; decreto impondo a delação generalizada; extensão da pena capital às crianças de doze anos etc.). A desestruturação da sociedade civil desemboca na atomização social. Cada indivíduo se encontra totalmente só face ao poder estático, anônimo e onipresente ao mesmo tempo, face a

sua violência efetiva e potencial, física e simbólica. As atitudes para com os expurgados, vítimas diretas do terror, são talvez o melhor testemunho dos sentimentos de insegurança, angústia e desconfiança que se estendem sobre toda a população. Durante o "grande terror", o poder impõe às mulheres que se divorciem de seus maridos "desmascarados" e às crianças que reneguem seus pais condenados como "inimigos do povo" (Palvlik Morozov, um menino que denunciou o pai, é exaltado em canções e todas as crianças aprendem na escola sua façanha gloriosa). Mas o medo face aos "expurgados", o medo de qualquer contato, contagioso e perigoso, com dezenas de milhões de pessoas reduzidas à não-existência traduz-se pelo *silêncio* que cerca o Gulag, pela vontade de não saber, de recusar qualquer informação. Este mutismo só é interrompido pelas publicações da propaganda, que exaltam a pedagogia pelo trabalho, transformando os delinquentes em modelares cidadãos soviéticos nos estaleiros de Bielomorkanal — um verdadeiro matadouro...

A repressão e as convulsões sociais produzem, ao nível da experiência vivida, mudanças em cadeia, cuja finalidade escapa à compreensão e cujos resultados, na prática, são contraditórios e de forma alguma se organizam num todo coerente: a escassez permanente dos gêneros de primeira necessidade e a construção de gigantescos altos-fornos em Magnitogorsk; os objetivos colossais do plano e a desorganização cotidiana da economia; os tratores que substituem os cavalos e a trágica fome de 1933; a proclamação da constituição "liberal" em 1936 e o "grande terror" que a sucede. É verdade que a propaganda fornece suas garantias e explicações. As dificuldades, quando são mencionadas, jamais deixam de ser passageiras; os sucessos, em compensação, são tão duráveis quanto promissores. A frase de Stálin: "nossa vida tornou-se melhor e mais feliz", lançada à véspera do "grande terror", acompanha-o como um slogan onipresente. As imagens da propaganda apagam o terror. Este não aparece senão como a sombra da felicidade, como um momento de silêncio no clamor entusiasta. O afastamento cada vez maior entre as imagens exaltantes do país e suas realidades é percebido, naturalmente. Mas o poder detém o monopólio de toda a informação e, assim, esta percepção mesma contribui para o desespero face às realidades despedaçadas, movediças e inquietantes.

Nestas condições, as pessoas estão em busca de um meio de interpretação de tudo o que uma sociedade em fluxo

contínuo continha de misterioso e de traumatizante. A imagem do "grande chefe" oferecia-se então como algo imposto, é verdade, mas também como algo que transmitia segurança e unificava. Ela permitia reunir a obediência ao entusiasmo, encontrar um referencial estável, imutável e tranquilizador para a orientação dentro de realidades esmigalhadas, desconhecidas e angustiantes. Tal imagem oferecia igualmente uma chance de ultrapassar as realidades do poder burocrático, anônimo e esmagador, pelo estabelecimento, ao nível simbólico de um relacionamento de pessoa a pessoa com o "guia infalível"; oferecia a possibilidade de dar, ao mesmo tempo, um nome e um rosto às próprias angústias e esperanças.

Os materiais de fabricação

A imagem do chefe carismático apresenta o poder simultaneamente como algo impessoal e personalizado, e isto particularmente devido aos componentes desta imagem, aos materiais que são utilizados para sua fabricação. Deixemos de lado os louvores feitos a Stálin. As adulações que cercam um tirano são um fenômeno banal na história. Há outros elementos que nos parecem muito mais pertinentes para elucidar algumas particularidades da fabricação do carisma staliniano.

Trata-se, antes de tudo, do *poder*. O chefe aparece, — que nos perdoem a redundância — precisamente como chefe, como "vojd", detentor do poder supremo (e cercado, no máximo, por seus companheiros fiéis), inspirador único e referência última de todo ato de poder, centro único de todas as decisões.

Detentor do poder, mas igualmente encarnação e garantia da *grande promessa revolucionária*. A imagem do chefe transfigura a violência efetiva e cotidiana do poder em simples *meio* a serviço do fim último — uma sociedade justa e feliz, igualitária e comunitária, sem Estado e sem violência. A promessa e o mito revolucionários são encarnados pelo guia infalível, único a perceber o sentido global dos acontecimentos cuja finalidade escapa aos indivíduos simples, que deles só conhecem incidentes tão parciais quanto ambíguos. Executor desta promessa, ele é igualmente a garantia única de sua realização. Como o companheiro mais próximo e fiel de Lênin outrora, como "Lênin de nosso tempo" na atualidade (este slogan se instala nos anos 30), a imagem de Stálin reúne o passado heróico do ato revolucionário fundador ao futuro radioso prometido e, ao mesmo tempo, apaga tudo o que no presente contradiz a um e a

outro. A imagem de Stálin, artesão da Revolução, não podia ser fixada senão por uma reescrita sistemática da história (apoiada, como se sabe, pela liquidação física de todos os "concorrentes" ao título), para fabricação de uma nova memória histórica que já evocamos. Ao falsificar sistematicamente os fatos do passado, esta nova memória articulava ao mesmo tempo seu discurso com o maniqueísmo próprio à mitologia revolucionária, levando-o ao extremo e colocando-o a serviço da repressão. Para realizar inteiramente a promessa revolucionária, o poder não conhece limites senão nas manobras maléficas de seus adversários. Estes, "inimigos do povo", não ousam mais atacar de rosto descoberto a causa justa e vitoriosa. Conspiradores, sabotadores, envenenadores, eles operam às ocultas e devem ser desmascarados. Tarefa permanente e bastante difícil, pois o Inimigo, alterando suas máscaras, pode-se iniscluir por toda a parte.

O mito e a promessa revolucionários, mas igualmente a *ortodoxia*, servem de materiais para a construção da imagem do guia infalível. Exaltação, por certo, da imagem de Stálin, mas sobretudo iluminação de sua imagem pela resplandescência da Verdade. A *ortodoxia* e o mito revolucionário, aliás, se entrelaçam. A revolução vitoriosa é apresentada como realização da única doutrina verdadeira (contra todos os "desvios"). Ao mesmo tempo, o marxismo-leninismo encontraria sua confirmação decisiva no ato fundador do novo poder. Efetivamente, a legitimidade do poder comunista fundamenta-se no marxismo, única doutrina a ter decifrado o sentido e a marcha da História. Contrariamente ao nazismo, que recusava "a priori" toda referência doutrinária e fundamentava a legitimidade de seu poder diretamente no personagem carismático, o "Führer" e sua palavra, a imagem staliniana recorria necessariamente ao marxismo como doutrina legitimante. Contudo, este recurso é empregado através de uma manobra sutil. É verdade que o marxismo-leninismo é a doutrina verdadeira, mas o único revelador genial desta verdade, que de outro modo é escondida quando não deformada pelos inimigos, é aquele que ocupa o último lugar no famoso medalhão onde se superpõem os perfis dos pais fundadores: Marx, Engels, Lênin e Stálin. Último, decerto, no tempo, mas também o primeiro que abraça e ilumina o marxismo em seu todo, o guardião da *ortodoxia*, aquele que tem o poder exclusivo de enriquecê-la, desenvolvê-la e mesmo retificá-la. Pode-se pensar o que se queira sobre o valor das obras teóricas de Stálin, mas isto não modi-

fica em nada o fato de que, a partir dos anos 30 e particularmente após a publicação do *Compêndio* (no qual Stálin codifica, entre outras coisas, a filosofia marxista), o marxismo tornou-se a doutrina formulada e moldada por Stálin. Apenas o seu discurso dava acesso ao marxismo ortodoxo. O interesse particular que Stálin dedicava à teoria marxista nos anos 30 (mas também no fim de sua vida, quando aborda a lingüística e a economia) não se explica somente pelo fato de que ele pertencia ainda à geração de chefes comunistas (da qual não era, talvez, o último representante) que se conformava ao modelo de Marx e de Lênin: um grande revolucionário deve ser um teórico do marxismo. Com a imagem de Stálin como um dos pais fundadores do marxismo, sua palavra mesma se tornava *auto-legitimante*, por estar enraizada na Verdade. E não nos esqueçamos de que o marxismo é uma doutrina de aspiração universalista; suas luzes pretendem iluminar todos os domínios da vida e do saber. Então, a partir do momento mesmo em que Stálin se pronuncia sobre a filosofia, ele é o maior filósofo, do mesmo modo como ele é o maior lingüista a partir do momento em que examina os problemas da linguagem. E se o *lysenkismo* goza de sua aprovação, só pode ser a biologia *verdadeira*.

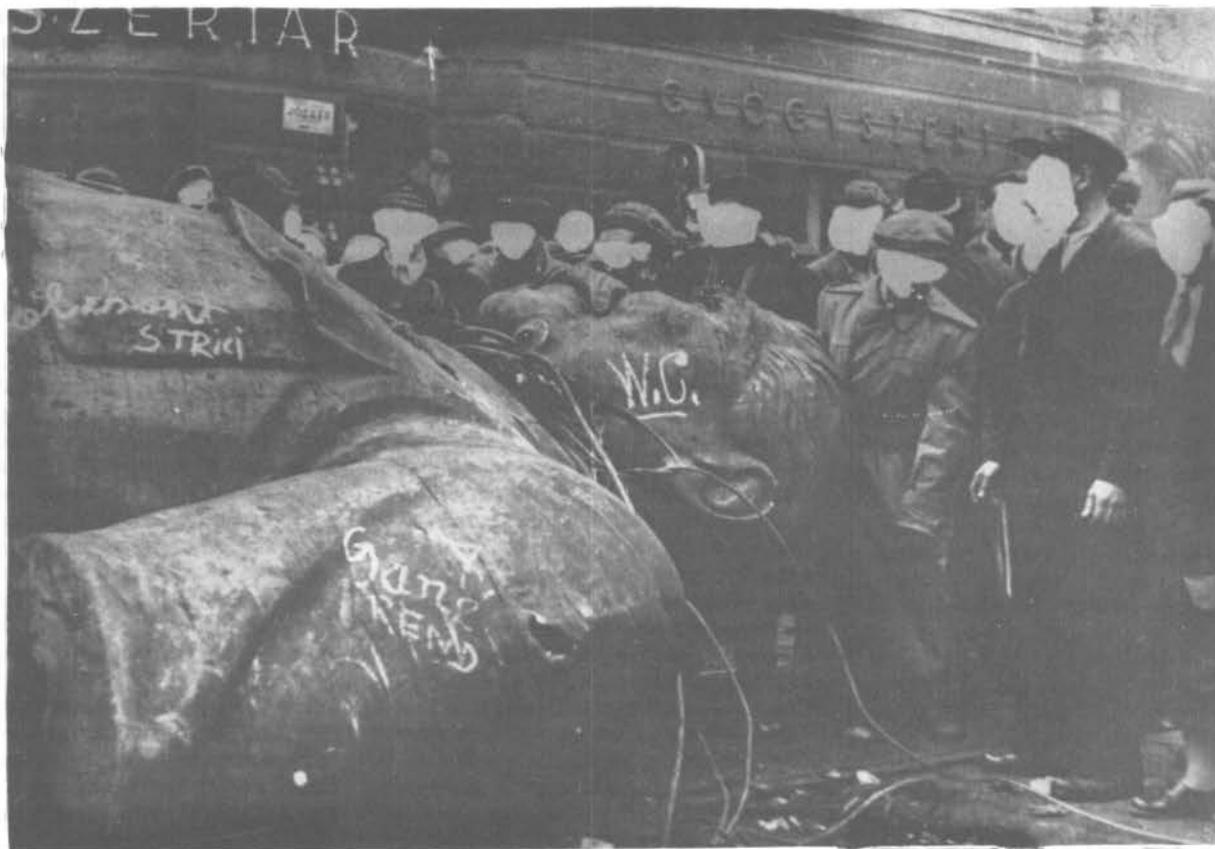
Assinalemos finalmente, nesta revisão rápida e incompleta, o *jogo do visível e do invisível, da transparência e da opacidade, da presença e da ausência* — vários ingredientes da imagem staliniana cuja exploração pelas técnicas da propaganda foi particularmente hábil e da maior eficácia. Já abordamos estes problemas; acrescentemos apenas alguns complementos. Stálin, decerto, está visível em toda a parte e onipresente — como imagem, referência e legitimação últimas, e como modelo — estando sempre fisicamente ausente, distante, longínquo. Paradoxalmente, esta distância facilita a identificação com ele, contribuindo para fazer dele o símbolo do Verdadeiro e do Justo. Stálin aparece como o espaço de transparência, da qual a máquina burocrática opressiva não é senão a sombra opaca. Recordemos um fenômeno revelador da eficácia desta imagem. As ondas sucessivas de terror foram designadas, na linguagem corrente, por derivados dos nomes de seus executantes, como Yejov ou Jdanov (em russo, falava-se da "yejovschchina" e da "jdanovschchina"). Contudo, o termo "stalinismo" era de aplicação rara nos anos 30-40 e seu uso era circunscrito ao círculo dos opositores do poder. Stálin era isolado do aparelho de repressão e era, ao mesmo tempo, percebido

paradoxalmente como o chefe onipotente, o centro único do poder. Outro detalhe marcante: é nos anos 30 que se torna particularmente valorizado o contato pessoal de Stálin com indivíduos cuidadosamente selecionados. Stakhanov, Anguelina (uma tratorista), Tchkalov (um aviador) etc. — quantas “pessoas simples” *viram* Stálin e falam com ele porque Stálin as havia notado e retirado do anonimato, erigindo-as em modelos do homem soviético. Já evocamos o caso do apelo direto a Stálin feito pelas vítimas do terror. Poderíamos acrescentar anedotas, verdadeiras ou falsas — isto pouco importa — que começam a circular nos anos 30 e que narram as intervenções pessoais de Stálin eclipsando a máquina burocrática, reparando as injustiças, recompensando os méritos não reconhecidos etc. Aliás, seria interessante analisar o quanto a imagem do Inimigo, tal como foi modelada pelo “grande terror”, tem uma estrutura homóloga e inversa à imagem do “grande chefe”. O Inimigo é contra-revolucionário, anti-marxista. Está escondido, mas é, por isso mesmo, potencialmente onipresente; é transparente, pois encarna o Mal, mas permanece opaco até o momento em que é desmascarado.

Assim Stálin sai do período dos anos 30 como um personagem carismático. A uma sociedade integrada pela violência, traumatizada por convulsões violentas cujo sentido e finalidade lhe escapam, submetida a contradições que ela não ousa enunciar ou compreender (nem tem meios para isto), a esta sociedade a representação do chefe carismático oferecia um local de ancoragem para suas angústias e esperanças. Esta representação se oferecia igualmente, no plano simbólico, como esboço de um consenso, ainda que frágil, do qual ela tinha necessidade. Será que todos acreditavam sinceramente neste carisma? Este problema talvez não seja tão importante quanto parece à primeira vista. O stalinismo, como sistema, contentava-se com o fato de que ninguém *ousasse* colocar em dúvida este carisma e que todos o aceitassem em seu comportamento público e mesmo privado. Simultaneamente, afirmava-se o poder esmagador da imagem staliniana sobre as consciências e avolumava-se o sentimento de impotência diante dela. A esta imagem fabricada nos anos 30 vão-se enxertar em seguida, particularmente durante a guerra, os elementos que já evocamos: o salvador da pátria, o chefe vitorioso dos exércitos etc.

Esta imagem era, decerto, solidária com o sistema totalitário de essência soviética, mas o ultrapassava, pelo menos por sua personalização demasiadamente acentuada.

A desestalinização de Krushev, limitada à crítica do “culto à personalidade”, atacava somente a imagem do chefe carismático, propondo-se o tempo todo a não questionar o próprio sistema. Contudo, ao destruir a imagem do “grande pai dos povos”, ela colocava em questão os materiais com os quais esta imagem foi construída: o mito e a promessa da revolução bolchevique, a ortodoxia, a memória distorcida do passado etc. Também não faltaram esforços da propaganda para instalar em seguida um “culto” de Krushev ou de Brejnev (muito mais moderado, é forçoso admitir, que o de Stálin). Contudo, o mecanismo, uma vez desligado, não pode mais ser posto em movimento: nenhum dos dois jamais recebem a auréola de uma imagem carismática. Isto, certamente, porque o sistema, ganhando inércia, produziu outros pontos de consenso, ainda que frágeis. Mas também devido ao fato de que os materiais que serviram para a fabricação do “pai dos povos”, uma vez comprometidos, não eram mais passíveis de reciclagem.



Hungria, outubro de 1956. Agência O Globo.

As bibliotecas marxistas e as escolas de partido

UM ESTUDO SOBRE EXPERIÊNCIA DE FORMAÇÃO DE QUADROS DO PARTIDO CÔMUNISTA DO BRASIL (PCB) ENTRE 1948 E 1956

ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA
Antropologia – Museu Nacional

Este trabalho foi realizado a partir do curso "História do Pensamento Social", ministrado pelo Prof. Luís de Castro Faria junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional no segundo período letivo de 1979. Enquanto tal, trata-se de um exercício que teve, porém, algumas achegas após ter sido apresentado e discutido, em 26 de junho de 1980, no terceiro seminário da série intitulada "A Quem Interessar Possa", organizada pelo referido professor. Desde já agradeço as observações dos colegas que participaram da discussão.

SUMÁRIO

- As Bibliotecas Marxistas
- As Bibliotecas Marxistas e as Escolas de Partido
- As Escolas de Partido
Os Cursos
Os Cursos: Educação e Vigilância
O Curso Stálin
Os Programas de Curso
- A Ciência como "Método Pedagógico"
- Bibliografia

Pequena Biblioteca Stálin

A Editorial Vitória Ltda., em homenagem ao 70.º aniversário de Stálin, organizou a presente biblioteca, composta das seguintes obras do genial discípulo e continuador de Lênin:

- «História do Partido Comunista (bolchevique) da URSS»
- «O Marxismo e o Problema Nacional e Colonial»
- «Sobre o Problema da China»
- «O Partido»
- «Discurso aos Eleitores»
- «Lênin e o Leninismo»
- «Marxismo e Liberalismo»
- «A Luta contra o trotskismo»

E MAIS SUAS DUAS ÚLTIMAS EDIÇÕES:

A Biografia de Stálin, pelo Instituto M.E.L.

«Lênin, Stálin e a Paz»

PREÇO TOTAL DA BIBLIOTECA (10 volumes): CR\$ 45,00

Pelo Reembolso Postal mais Cr\$ 5,00



Na semana do aniversário de Stálin, de 19 a 24 de dezembro, a «Pequena Biblioteca Stálin» será vendida com 50% de abatimento.



EDITORIAL VITÓRIA LTDA.
Rua do Carmo, 6 - 13.º andar, sala 1306
Rio de Janeiro



Pequena Biblioteca do Operário

J. STÁLIN
História do Partido Comunista
(b) da U. R. S. S.

V. I. LÊNIN
O Socialismo e a Guerra
A Doença Infantil do Esquerdismo
no Comunismo
Um Passo Adiante, Dois Passos
Atraz

J. STÁLIN E V. I. LÊNIN
Lênin, Stálin e a Paz

F. ENGELS
Princípios do Comunismo
Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico

K. MARX E F. ENGELS
Manifesto do Partido Comunista

editorial VITÓRIA limitada
RUA DO CARMO 6 SALA 1306 TEL-22-1613

A COLEÇÃO TÓDA POR Cr\$ 25,00
PELO REEMBOLSO Cr\$ 30,00
FAÇA JA' O SEU PEDIDO

(cf. *Problemas*, nº 21, out. 1949)

(cf. *Problemas*, nºs 27 – junho 1950
a 31 – dez. 1950)

**BIBLIOTECA COMEMORATIVA
DO 72º.
ANIVERSARIO
DE
J. V. STÁLIN**



★

- * HISTÓRIA DO PARTIDO COMUNISTA (b) DA U. R. S. S.
- * PARTIDO
- * LUTA CONTRA O TROTSKISMO
- * MARXISMO E LIBERALISMO
- * SOBRE O PROBLEMA DA CHINA
- * CONSTITUIÇÃO DA U. R. S. S.
- * SOBRE O PROJETO DE CONSTITUIÇÃO DA U. R. S. S.
- * DISCURSO AOS ELEITORES
- * LÊNIN, STÁLIN E A PAZ
- * STÁLIN — BIOGRAFIA DO INSTITUTO MARX, ENGELS, LÊNIN
- * STÁLIN — EDIÇÃO COMEMORATIVA DO 72º. ANIVERSÁRIO

Toda a Biblioteca por Cr\$ 30,00

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL À
EDITORIAL VITÓRIA LTDA.
RUA do Carmo, 6 - 13º. andar - Sala 1306 - Telefone 22-1613
RIO DE JANEIRO

Biblioteca do Trigesimo

Fundamentos do Leninismo	10,00
Doença Infantil do Esquerdismo ou Comunismo	4,00
Biografia de Stálin	10,00
Que fazer?	10,00
Método Dialético do Marxismo	25,00
Testamento sob a Fôrça	10,00
Lênin, Stálin e a Paz	5,00
Constituição da U. R. S. S.	2,00
Princípio do Comunismo	1,00
Luta Contra o Trotskismo	3,00
O Partido	1,00
Manifesto Comunista	5,00
Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico	2,00
Marxismo e Liberalismo	2,00
Dois Táticas	10,00
TOTAL	100,00

ESTE MES, COMEMORANDO O XXX ANIVERSÁRIO DO PARTIDO COMUNISTA DO BRASIL

— OFERECEMOS A BIBLIOTECA ACIMA —
— POR CR\$ 70,00 APENAS —

editorial VITÓRIA limitada
RUA DO CARMO 6 SALA 1306 TEL-22-1613

(cf. *Problemas*, nº 36, set.-out. 1951, e nº 37, dez. 1951)

(*Problemas*, nº 39, março-abril 1952)

As Bibliotecas Marxistas

A idéia de agrupamento de determinados livros e artigos, tidos como de conservação necessária para estudo permanente, e a criação de agências que se encarregavam de administrar sua apreensão e entendimento tiveram relevância no âmbito da atuação do Partido Comunista do Brasil (PCB) nos anos que sucederam imediatamente ao seu período de legalidade entre outubro de 1945 e maio de 1947.

Às listas de títulos do movimento editorial relativo à literatura marxista sucederam então pequenos agrupamentos, a molde de coleções, com o objetivo de divulgar de uma maneira didática e organizada a referida literatura. Tais agrupamentos jamais ultrapassavam a quinze títulos e eram usualmente denominados *bibliotecas*. Apresentados sempre em conjunto, os títulos eram dispostos de maneira mais acessível, em termos de possibilidades econômicas, aos leitores fiéis das publicações da literatura marxista. Algumas *bibliotecas* podiam ser adquiridas pela metade do preço de tabela, tão generosos eram os descontos e abatimentos.

Consultando-se a coleção da intitulada revista teórica do PCB, *Problemas* — revista mensal de cultura política, que vai de agosto de 1947 a junho de 1956,⁽¹⁾ procurou-se levantar a relação das *bibliotecas* e seus respectivos títulos. Nas partes destinadas a publicidade ou mais precisamente na contracapa, na parte interna da capa e nas últimas páginas dos exemplares de *Problemas* elas foram encontradas dividindo este espaço com as demais coleções e lançamentos da Editorial Vitória. Esta editora vinculava-se ao PCB, sendo a responsável pela produção e distribuição de *Problemas*. Foram registradas cinco *bibliotecas* atendendo pelas seguintes denominações:

- Pequena biblioteca Stálin
- Pequena Biblioteca do Operário
- Biblioteca Comemorativa do 72º Aniversário de Stálin
- Biblioteca do Trigesimo
- Biblioteca da Nova Cultura

A *Biblioteca da Nova Cultura*, que é iniciada em junho de 1954 e tem seus títulos apresentados separadamente, aproxima-se das coleções convencionais por não pressupor uma apropriação necessariamente conjunta

e por não ter um número finito previamente dado. Seus títulos são apresentados segundo uma dispersão, não sendo possível, inclusive, estimar a sua exata dimensão. Foram localizados, no decorrer da consulta em exemplares diversos, apenas quatro títulos, a saber: K. Marx — *Salário, preço e lucro e Trabalho assalariado e capital*; V. Lênin — *O Programa Agrário da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1917*; e *Materialismo Dialético*, do Instituto de Filosofia da Academia de Ciência da URSS. Diferentemente das demais, não apresenta, pelo menos até junho de 1956, qualquer trabalho assinado por Stálin.⁽²⁾

Decidiu-se por excluí-la, classificando-a junto às demais coleções que ficaram à margem do recorte efetuado, não obstante ser também denominada *biblioteca*. Estas demais coleções — “Obras de V. Lênin”, “Obras de Stálin”, “Obras de Luís Carlos Prestes”, “Clássicos do Marxismo” e “Coleção de Livros Populares” — têm seus exemplares apresentados gradativamente, segundo os lançamentos das editoras, e seus títulos aumentam de

maneira progressiva. Não têm qualquer finalidade didática explícita.

A despeito das diferentes denominações, da diversidade dos contextos a que aludem (comemorativas de aniversários de Stálin e do PCB), da heterogeneidade de públicos a que se destinam (público específico, como os operários, e público amplo) e do tempo que as separa (a primeira data de outubro de 1949 e a última de fins de 1955), observa-se que alguns títulos que as integram são os mesmos. Há um certo número de títulos que estão presentes em praticamente todas elas, constituindo, por assim dizer, uma biblioteca das *bibliotecas*. Tem-se um núcleo de títulos básicos que aqui e ali recebem acréscimos, complementações e novas denominações, transcendendo, inclusive, as possíveis diferenças de público a que são destinadas.

Os títulos que as compõem são os seguintes:

História do PC(b) da URSS
Biografia de Stálin
Lênin, Stálin e a Paz

Há outros títulos que aparecem também em pelo menos três das *bibliotecas* arroladas, tais como: *O Partido; Marxismo e Liberalismo; A luta contra o Trotskismo; O Marxismo e o problema nacional e colonial; Fundamentos do leninismo de Stálin; o Manifesto Comunista*, de Marx e Engels, e *A doença infantil do esquerdismo no comunismo*, de Lênin.

Os três primeiros da lista ganham destaque porque são comumente exaltadas suas virtudes didáticas. Aliás, será justamente desta ótica que procuraremos perceber o significado destas *bibliotecas* e tentar uma distinção delas face às demais coleções que então circulavam nos periódicos de inspiração comunista. Elas estavam indissolavelmente associadas as *escolas de partido*.

Estas *bibliotecas* não constituem uma "novidade", haja visto que as *bibliotecas marxistas* na França e na Itália datam dos anos 20 e 30, assim como as *escolas de partido*, cujos problemas de finalidade Gramsci já discutia em 1925.(3) As distinções começam a ser percebidas, entretanto, quando se observa naquelas a inclusão de trabalhos produzidos pelos membros dos próprios PCs, como A. Gramsci e Auguste Cornu, e a preocupação de estudar atentamente *O Capital* e elaborar sua tradução.(4)

Nas *bibliotecas marxistas* divulgadas em *Problemas* nota-se que o marxismo que está em questão atém-se a um determinado "approach" político organizatório.

À primeira vista verifica-se uma nítida proeminência de trabalhos produ-

zidos por Stálin. Notadamente a *História do PC(b) da URSS*, que representa o resultado do trabalho de uma comissão especial, juntamente com Stálin, em atendimento a uma resolução do Comitê Central, que determinava a preparação de um livro didático que facilitasse a assimilação do "bolchevismo". Os textos de Marx e Engels que aparecem datam de 1848. Os de Lênin referem-se aos anos que antecedem a 1905 e à discussão que leva à formação do "partido bolchevique" ou então são textos pós-1917 que tratam da consolidação do socialismo.

Prevalcem os *compêndios* (Grabois, 1951:30) e a produção de divulgação ampla, não se fala das obras que produziram os conceitos de que eles mesmos se valem e segundo os quais foram por vezes concebidos. A proeminência da ideologia do manual parece ser uma constante nas *bibliotecas marxistas*. Gramsci chega a elaborar um trabalho que trata especificamente do significado destes manuais. Analisa o *Manual popular de sociologia* (1917) de N. Bukharin, que integrava a "Bibliothèque Marxiste", e chama a atenção para o risco que se corre de com os manuais confirmar-se os elementos acrílicos que predominam no senso comum (Gramsci, 1978:144). Levanta também a questão de se é possível escrever um manual de uma "dourina" que ainda se encontra em fase de polêmica e elaboração (*ibid.* 157).(5)

Não fugiram, portanto, a esta tradição os que conferem aos *compêndios*, como a *História do PC (b) da URSS*, uma posição de relevo na formação de *quadros*, em detrimento dos próprios trabalhos fundamentais de Marx e Engels. Para além da tradição mencionada, o manual *História do PC(b) da URSS* concorre para o estabelecimento de uma genealogia da revolução, segundo a versão oficialista de Stálin, disputando com outras versões correntes e buscando suplantá-las, valendo-se inclusive das *escolas de partido*. Neste sentido é que o sistema educacional partidário é montado para reforçar a uniformidade da versão oficial e seus respectivos desdobramentos, dispondo-a no centro de sua ação pedagógica. Talvez seja este um primeiro passo para se esclarecer de que marxismo está-se falando ao se mencionar as *bibliotecas marxistas* enfocadas.

AS "BIBLIOTECAS MARXISTAS" E AS "ESCOLAS DE PARTIDO"

O significado destas *bibliotecas* não se exaure no sentido estrito da evidência insolúvel das listas de livros e artigos. Representa uma imperfeição ana-

lítica considerá-las tão somente através de uma análise interna das obras que as integram ou através das implicações imediatas advindas das correlações estabelecidas entre os seus respectivos títulos.

É por demais claro que as *bibliotecas* focalizadas são definidas por seus criadores enquanto atreladas a um movimento político desenvolvido no interior da classe operária para transformar a sociedade. Aos olhos dos que as conceberam, este é o pressuposto elementar de seu significado e existência. Em caso contrário, tornam-se para eles destituídas de sentido.

Porquanto são montadas segundo a premissa de uma articulação da teoria com uma prática política, tida como revolucionária, impõe-se examinar se são efetivamente lidas, como são compulsadas e em que medida são apreendidas e têm vigência nos meandros da vida partidária, informando práticas e produção de conhecimentos. Objetiva-se relevar, procedendo-se a este tipo de investigação, uma condição que é coextensiva à própria razão de ser destas *bibliotecas*.

Podemos dizer-se que semelhante recorte, distinguindo-as de outras coleções e bibliotecas porventura existentes no contexto da indústria cultural, possibilita a apreensão de seu significado pela discussão de sua eficácia.

Estas *bibliotecas* ou diversos dos títulos que as integram se, por um lado, são difundidos para um público amplo de virtuais leitores de *Problemas* e dos periódicos da então denominada *imprensa popular*,(6) por outro, constituem objeto de reflexão metódica e compulsória do público restrito das denominadas *escolas de partido*.

O partido político institui as *bibliotecas* e, ao mesmo tempo, produz as vias de acesso a elas. Neste particular, de algum modo, o PCB funciona como um sistema de agências dispondo de maneira combinada a produção e a circulação de livros e artigos da literatura marxista. Conjuga a esfera de produção dos textos (traduções, reedições e lançamentos) – pelo controle direto de determinadas editoras, como a Editorial Vitória e as Edições Horizonte, ou pelo indireto,(7) como no caso de Calvino Filho Editor – com a sua divulgação através da *imprensa popular* – *Tribuna Popular*, depois de 1948 denominada *Imprensa Popular*, *Voz Operária*, *Problemas*, *Jornal do Povo (MG)*, *Folha do Povo (PE)*, *Tribuna do Povo (MA)* etc. – e, finalmente, com sua distribuição organizada através de livrarias (Itatiaia, das Bandeiras, Farroupilhas).

No que concerne ao público virtual consumidor desta literatura, estima-se que em meados de 1947 o PCB pos-

suía cerca de 200 mil filiados (Paraguassu; 1952:27). As tiragens, entretanto, variavam entre 5 e 10 mil exemplares, constituindo-se numa exceção os 50 mil exemplares do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels impressos pelas Edições Horizonte em 1946.

O partido político mobiliza seu aparato editorial e, em parte, os seus periódicos em função não tanto de uma circulação difusa da literatura marxista, mas, sobretudo, em função das *escolas de partido*. Elas estabelecem uma leitura orientada e obrigatória para um público privado composto de militantes, fiéis consumidores de suas iniciativas editoriais e responsáveis diretos pela prática partidária.

As *bibliotecas marxistas* e as *escolas de partido* emergem contemporaneamente na vida partidária. São produzidas num contexto de revisão de tática do PCB. Entre uma criação e outra, o conhecido *Manifesto de Agosto de 1950*. (8)

A idéia de *biblioteca*, de acordo com o material coligido, data de outubro de 1949. Não contém propriamente lançamentos e todos os livros nela contidos já haviam sido editados pelo menos um ou dois anos antes. A novidade é conferida pelo fato de aparecerem agrupados. A mencionada ausência de lançamentos, de conformidade com as leituras de Prestes (1954), Grabois (1951) e Bahia (1954), encontra sua explicação no declínio das atividades editoriais do PCB após ter sido colocado na ilegalidade. (9)

As *bibliotecas* surgem num momento de redefinição face ao próprio sentido a ser dado à literatura marxista divulgada. Com referência ao período de legalidade pode-se ler em Grabois o seguinte:

Os livros marxistas que imprimimos eram distribuídos pelo Partido mais com o objetivo de angariar recursos financeiros do que para educar teoricamente os comunistas e elevar seu nível ideológico. Depois da legalidade muito pouco foi editado. (Grabois, 1951:26)

A preocupação de educar aparece como característica do período que sucede àquele em que o PCB esteve na legalidade.

As *escolas de partido* só ganham destaque quando a chamada "elevação do nível ideológico" é considerada fundamental pela direção, mais precisamente a partir das Resoluções do Pleno do C.N., realizado em fevereiro de 1951. Despontam no bojo de uma polêmica, como medida salvacionista, numa situação em que a direção partidária reconhece de forma manifesta uma profunda heterogeneidade

que "divide" seus componentes. As revisões na tática levaram o C.C. a realizar uma radicalização, o *Manifesto de Agosto*, que aparentemente não foi acompanhada com o entusiasmo necessário pelas organizações de base. E as dificuldades apontadas pelos dirigentes passaram a convergir para a denominada "luta ideológica".

O documento do Pleno, realizado sete meses após lançado o *Manifesto*, é enfático sobre este aspecto:

Mas a debilidade fundamental de nosso Partido é ideológica porque dela decorrem as próprias debilidades políticas e orgânicas. *A maioria dos militantes do Partido foi educada no período em que seguíamos uma orientação política à base da colaboração de classes, não tem ainda formação marxista-leninista-stalinista, sendo assim facilmente atingida por influências estranhas ao proletariado*. São grandes ainda as ilusões de classe em nossas fileiras, sobretudo as ilusões de caráter reformista. E é devido à insuficiente preparação ideológica que o nosso Partido enfrenta *sérias dificuldades* em suas atividades. (1951:6) (g.n.)

A percepção desta distinção é que leva os dirigentes a assegurar o aparecimento formalizado das *escolas de partido*. A convicção fundada de que elas poderiam apagar esta diferenciação é que as alça a um nível destacado. Até então existiram poucos cursos no período da legalidade e muitos deles, como a pouco conhecida e estudada "Universidade do Povo", não estavam voltados para a formação de *quadros*. Cumpriam papel de uma divulgação ampla, diferentemente das *escolas de partido*, pensadas para educar exclusivamente os militantes partidários. (Gramsci, 1978:17).

Uma das resoluções importantes do Pleno de fevereiro de 1951 insistia neste sentido:

O Comitê Nacional determina que o fortalecimento ideológico do Partido seja realizado através da criação imediata de *cursos e círculos de estudo* visando o estudo sistematizado do marxismo-leninismo-stalinismo, *por todos os militantes, de cima a baixo*, mas especialmente entre os comunistas que trabalham nas empresas. É urgente, por isso, criar *escolas para os dirigentes de células de empresas*, criar círculos de estudos, organizar no Comitê Nacional a discussão de problemas teóricos e políticos fundamentais, aumentar o número de ativos, ajudar os militantes em seus estudos, elevar o nível ideológico dos nossos jornais e revistas, editar

novos trabalhos dos clássicos do marxismo, especialmente as Obras Completas de Stálin. (p.11)

Com a criação das escolas e seus respectivos cursos, disseminam-se as *bibliotecas marxistas* de maneira formal e organizada, filtrando-se convenientemente os títulos por dentre as sinuosidades da estrutura partidária. Dispersam-se em ordem pelos distintos *comitês* (de empresas, de funcionários públicos e de zonas), *círculos* (de amigos, de estudos), *associações* (de bairros, de mulheres, de lavradores e trabalhadores agrícolas) e outros órgãos afetos à organização partidária ou sob sua influência direta.

A orientação e o acompanhamento das leituras pela direção partidária são realizados mediante planos de estudos previstos para os membros de todos os escalões. Tais planos abrangem desde a programação do "estudo individual" até os estudos e debates coletivos, tais como os denominados "grupos de estudo" e os "círculos de estudos e leituras".

Acima de tudo, o que vai atestar a eficácia da *biblioteca* básica mencionada é que os títulos que a compõem são adotados nos programas das *escolas de partido*, constituindo-se, pois, em leituras obrigatórias e imprescindíveis. O não cumprimento destas leituras inclusive implicava sanções dadas pela disciplina partidária.

AS ESCOLAS DE PARTIDO

O processo de educação, interno à estrutura partidária, pressupõe agências que se incumbem de transmitir, regular e disciplinadamente, a textura das leituras recomendadas, elevando segundo Prestes "o nível teórico da cultura marxista" dos militantes (Prestes, 1950:6).

A escola, organizada em distintos cursos, sistematiza o estudo dos títulos arrolados nas *bibliotecas marxistas*. Assiste-se à transformação das *bibliotecas* em bibliografias de cursos. Atribui-se prioridades a certos títulos e se os dispõe em alinhamento mediante uma ordem rigorosa de leitura. Por este recurso pedagógico visa-se instruir formalmente sobre a própria maneira de se ter acesso aos textos. Em seqüência, intenta-se conduzir e acompanhar de perto todo o processo de assimilação da "doutrina marxista" (Prestes, 1950), instituindo uma completa vigilância sobre as atividades de estudo dos membros da organização partidária. Na verdade, a *escola de partido* preenche uma demanda de referências e princípios comuns, que são conside-

rados quesitos essenciais para a existência do partido. Ela desempenha o papel de assegurar um tipo de homogeneidade aos *militantes*, do ponto de vista político e ideológico, que é fundamental ao partido.

A frequência às *escolas* se inscreve dentre as exigências mais elementares da militância. Esta presença, quase compulsória, aos "cursos" e às "sabatinas", esta assiduidade às "palestras" e participação em "plenos", "conferências" e "congressos" contribuem decisivamente para tornar os membros do PCB detentores de um mesmo arsenal de leituras. Todos referidos aos mesmos livros e artigos. Mais do que isto, é lícito supor que se tornam possuidores de um mesmo esquema de pensamento, enquanto modalidade de percepção dos objetos. Notadamente num período em que estas *escolas* são intensificadas pela direção partidária, como ocorreu entre os anos de 1951 e 1956.

A rigidez e a disciplina na imposição desta orientação podem, sem qualquer exagero, apontar para uma geração intelectual de militantes com características peculiares. Os esquemas de pensamento, inconscientes, é que os aproximam e os destacam face aos demais produtores intelectuais e às novas gerações de militantes.

A *escola* funciona como impingindo ao conjunto de militantes o *approach* tido como adequado, "justo" e conveniente pela direção partidária. Mesmo aqueles que porventura nunca participaram dos "cursos" acabam inevitavelmente contaminados pelo *approach* oficioso, corroborado implicitamente pela hierarquia e pela maioria. A *escola* como instrumento homogeneizador favorece um certo tipo de dominação que inibe a polêmica, senão a própria possibilidade de luta interna.

A presença marcante e severa da *escola de partido* no PCB, no anos 50, cria também impasses à incorporação de vanguardas teóricas, alheias à rotina partidária e aos seus moldes analíticos. O esforço de implantação de uma unidade teórica e política, "de cima para baixo", obstaculiza qualquer absorção. Em contrapartida, no caso brasileiro o marxismo começa a se desenvolver neste período fora das fronteiras do partido comunista, alheio à severidade dos esquemas de análise e mais aberto às reinterpretações da ortodoxia. Professores universitários e estudantes reúnem-se para estudar *O Capital*. Constituem pequenos grupos e dedicam-se durante anos a estudá-lo no que denominaram "seminário de Marx". (Cardoso, 1977:12).(10)

Os Cursos

As *escolas* são pensadas segundo uma multiplicidade de cursos distribuídos de modo graduado e comportando *militantes* de diferentes níveis e funções na hierarquia partidária.

Ainda que exista um consenso sobre os diversos tipos de curso, não há exatamente uma explicação única dos princípios que regem sua graduação.

Sabino Bahia, numa intervenção durante o IV Congresso do PCB, realizado em novembro de 1954, classifica-os ora pelo tempo de duração, ora pelo público a que são dirigidos. Fundado no primeiro critério, denomina de *elementares* aqueles que não ultrapassam 4 dias e de *médios* os que se situam entre 6 e 15 dias. De acordo com o critério seguinte, chama de *superior* ao Curso Stálin, que seria inteiramente voltado para a formação de dirigentes. (Bahia, 1955).

A consulta do "Relatório sobre os cursos realizados em Pernambuco em 1953" insinua outros critérios para se conceber uma classificação. Constatase que os "cursos" efetivamente realizados no período aludido têm uma duração que varia entre 1 e 12 dias (—, 1958:79). Esta variação pode estar condicionada à temática privilegiada ou à composição social do grupo de *militantes* que participa do curso. Além disto, montam-se cursos de férias para a Juventude Comunista e "círculos de estudo e leitura" congregando militantes de profissões aproximadas.

O "Plano de Educação do Comitê Regional de Pernambuco" para o segundo semestre de 1953 (—, 1958:82) prevê, inclusive, cursos de alfabetização.

Já Grabois (1951:32) insiste para que sejam criados "cursos por correspondência", ampliando a própria diversidade dos cursos e o raio de influência da ação da "escola".

Em abril de 1954, após três anos de intensa atividade educacional e de funcionamento dos cursos, realizou-se o primeiro *ativo nacional de educação* com o objetivo de refletir sobre os esforços do PCB neste domínio. Um dos desdobramentos deste *ativo* consistiu na realização de "cursos" específicos, com quatro aulas, em torno do Programa. De maio a agosto de 1954, segundo Sabino Bahia, 705 alunos passaram por estes cursos. Paralelamente a estes foram criados outros "cursos", exclusivamente para o estudo do Estatuto do PCB.

Numa verificação resumida do resultado geral desses cursos, Sabino Bahia estima o total de *militantes* que frequentaram o que Prestes denomi-

nava de "redes de escolas" (Prestes, 1954:96) do PCB:

Foi com as resoluções do pleno de fevereiro de 1951 do Comitê Central que o Partido tomou medidas efetivas para levantar o trabalho de educação. Depois de aberta a escola do Comitê Central, no decurso destes últimos anos, já pudemos organizar por todo o país uma rede de numerosas escolas. *A partir de 1951, até agora, passaram pelos cursos elementares do Partido, de 4 e menos dias, 1.960 alunos; pelos cursos médios, de 6 a 15 dias, 1.492 alunos; e pelo curso superior do Comitê Central, 554 alunos.* (Bahia, 1954:285)(g.n.)

A despeito de sua diversidade, todos os cursos são acompanhados pela Seção de Educação, vinculada diretamente ao Comitê Central. É ela quem estabelece as diretrizes gerais a serem observadas pelos órgãos subordinados, quando da execução dos planos de formação. Os programas para estes cursos eram elaborados sob sua direta supervisão, enquanto que os educadores indicados, designados como *propagandistas e professores*, tinham seus nomes apreciados pelo Comitê Central.

O trabalho pedagógico fundava-se na convicção de uma centralização rígida e de um acentuado controle. Ao nível dos militantes se manifestava no caráter compulsório que assumiam os "cursos", nas ações de vigilância e nas sanções previstas face ao não cumprimento dos estudos, quer individuais ou coletivos.

No que concerne ao acesso a estes cursos ou como eram escolhidos os seus integrantes, não se tendo localizado documentos relativos a isto, recorreu-se a uma transcrição feita pelos policiais que produziram o livro *Aspectos da atividade do comunismo em Pernambuco*:

A seleção dos alunos também merecia um critério especial, sendo as condições mínimas as seguintes: a) ser militante responsável e haver demonstrado sua capacidade de realização; b) a idade não deve ultrapassar a 40 anos; c) ter um tempo mínimo de Partido de um ano; d) não haver, após sua filiação ao Partido, cometido qualquer ato ou tomado qualquer atitude contrária aos interesses da classe operária; e) capacidade intelectual para participar de um curso; f) deve-se, enfim, exigir uma biografia de cada camarada proposto para participar do curso. *As biografias devem ser examinadas pela direção, a quem cabe a aprovação final da lista dos*

alunos com a assistência da comissão nacional de educação." (1958: 54) (g.n.)

A leitura do "Relatório da 4ª Turma do Curso Stálin", realizado em Pernambuco em julho de 1955, permite, entretanto, que se relativize algumas destas pré-condições. Dentre os participantes registra-se militantes com idade superior a 40 anos (11) e com uma participação na organização partidária inferior a um ano. (12)

A interpretação destes pré-requisitos é suscetível de discussão. Registra-se uma polêmica em torno do que seria o tópico quinto ou a letra "e" dos critérios já referidos.

A seleção de quadros, particularmente os que devem participar nos cursos das *Escolas do Partido*, nem sempre é feita de forma justa e responsável num grande número de organismos. Muitas vezes selecionam-se os homens não pela sua fidelidade, abnegação, espírito de sacrifício e devotamento ao Partido, mas pelo seu nível cultural ou por simpatia pessoal. O camarada Prestes nos diz que, nas condições do Brasil, "seria um erro pretender selecionar os quadros exclusivamente na base da maior ou menor capacidade dos militantes em redigir informes ou do melhor aproveitamento nas *escolas do Partido*", o que não quer dizer que a elevação do nível cultural não deve ser uma preocupação constante de todos os comunistas, em particular dos dirigentes do Partido. (Campos, 1954: 296)

Alcides Campos realiza esta análise numa intervenção no IV Congresso do PCB e prossegue nos seguintes termos:

Comumente verifica-se outra falha na seleção dos alunos: devido à falta de planificação dos camaradas que devem ir aos cursos das *Escolas do Partido*, muitos organismos designam camaradas que têm mais facilidade em perder alguns dias de trabalho e raramente aqueles que precisamos ajudar para se desenvolverem como quadros. Devido a estas falhas é que ainda é pequeno o número de quadros operários e camponeses que passam pelas *Escolas do Partido*, o que se reflete em toda atividade do nosso Partido. (*ibid.*)

Quanto à dificuldade da participação de operários e camponeses, impõe-se retomar o "Relatório da 4ª Turma Stálin" (*ibid.*) e observar como na efetiva realização dos cursos ela se pronuncia:

Iniciou-se o curso no dia 13-07-55 com 27 alunos, terminando com apenas 26 alunos, pois, 'F', um operário de Moreno, conseguiu permissão para ir resolver sua situação na fábrica e não mais voltou, assistiu apenas 5 aulas. (—, 1958:57)

A duração e o próprio regime de internato imposto pela situação de ilegalidade não possibilitavam facilidades aos trabalhadores para o acesso aos cursos mais extensos.

Considerando-se o funcionamento dos cursos, observa-se que não há propriamente uma seriação. Não se parte do primário para se chegar ao superior. Não há igualmente uma seriação na temática abordada. O que existe de fato é uma ênfase na duração. A seriação vale pelo tempo que dura o curso. É por aí que ela aparece. A duração apresenta-se definitivamente associada ao grau de dedicação dos militantes. Ela exprime a disposição do militante de dedicar seu tempo à organização partidária. A disponibilidade total ou a dedicação integral consiste numa premissa básica, que assegura a ascensão a postos-chaves dentro da estrutura partidária.

Assim, os cursos pouco têm a ver com o desenvolvimento das faculdades mentais ou com reinterpretações teóricas, estando mais voltados para revelar a aptidão política e a capacidade de dirigir.

A dificuldade dos trabalhadores freqüentarem os cursos de maior duração limitava, entretanto, suas possibilidades de galgar postos de direção. Em novembro de 1954, quando Alcides Campos percebe isto, havia toda uma discussão interna relativizando a importância das *escolas de partido* como elemento homogeneizador.

Bahia critica severamente os dirigentes, afirmando que a "planificação do trabalho de educação é descuidada, falha, burocrática" (Bahia, 1954: 291). Além do mais, quanto ao funcionamento das escolas, chama a atenção para o reduzido número de professores e a sua precária qualificação. Critica também o plano editorial, pois poucas são as "edições dos clássicos do marxismo-leninismo" (*ibid.*). Tais restrições estão, contudo, por dentro da própria idéia de escola e só visam aperfeiçoá-la porquanto não cumpre de forma adequada a homogeneização desejada.

Os Cursos: Educação e Vigilância

Recorrendo novamente às informações contidas no relato dos policiais,

verifica-se que os cursos eram realizados em "aparelhos especiais" da organização partidária. Neste sentido, o próprio acesso físico aos locais dos cursos estava sujeito a pormenorizadas normas de segurança:

Os alunos eram encaminhados às escolas ou "Aparelhos" em carro com os olhos vendados e de preferência à noite. Inicialmente o carro, após apanhar os estudantes, rodava por várias ruas da cidade, a fim de desorientá-los, e, em seguida, rumava para os "aparelhos" que eram preferencialmente localizados em bairros muito afastados do centro e longe da rua principal, ficando ali encerrados durante todo o período do curso. (—, 1958:55)

Eram previstas 9 horas úteis de trabalho por dia, sendo toda a rotina dentro dos "aparelhos" regulada nas suas minudências. Haja visto que as *escolas de partido*, além da educação teórica e política do militante, objetivam também "formar o seu caráter" (*ib.*: 53). Propósito que justifica o controle e a vigilância não apenas das atividades de estudo previstas, mas também daquelas relativas à vida em grupo. Não causa, pois, qualquer estranheza que constem dos relatórios de avaliação ou pelo menos no que foi analisado mais detidamente observações como:

Ele próprio caracteriza assim suas tendências: "Liberalismo na condução das tarefas, falta de iniciativa, individualismo (*tentativa de resolver o caso pessoal fora do Partido*), sectarismo, manifesto na falta de fraternidade (*principalmente em família*), incapacidade para o trabalho de massas e de finanças e, no último ano, começo de acomodação." (*ib.*: 58) (g.n.)

Criava caso. A toda hora recusava trabalho. Foi um problema durante todo o curso. *Agressivo, auto-suficiente e individualista. Poucas condições para desenvolver-se como quadro* do Partido. (*ib.*: 60) (g.n.)

Foi o pior do curso. *Degenerado* (homossexual), indisciplinado. Não levou o curso a sério. Tentou desmoralizar a escola e o P., procurando praticar atos de homossexualismo e dizendo que ia tentar ter relações com uma companheira de curso. (*ib.*: 61, 62)

Os próprios professores e diretores dos "cursos" também estão sujeitos a avaliações:

Atuação dos professores e vice-diretor. (...) Algumas vezes agiu

com certa rispidez para com alguns alunos, o que mostra sua tendência ao *autoritarismo*. (...) Tendências *comodistas* certa dose de amor-próprio. Foi mais um censor de colégio. (ib.: 65) (g.n.)

Estas avaliações, uma vez lidas e discutidas pelos membros do C.C. responsáveis pelas *escolas*, concorrem para determinar a promoção do *militante*. Têm um sentido ritual, porquanto a passagem à condição de *quadro* confirma um conjunto de qualidades e virtudes que habilitam aos escalões superiores da hierarquia partidária. O “desenvolver-se como *quadro*” (ib. 60) significa que o indivíduo possui o “espírito de partido” (ibid). Caso seja lido pelo inverso das infrações ou desqualificações arroladas na avaliação, pode-se dizer que ele se expressa assim: num indivíduo que resolve seus *casos pessoais* dentro do partido político, que é *fraterno* em relação ao grupo familiar, que é capaz para o *trabalho de massas*, que não está sujeito à *acomodação*, que é *disciplinado, sério, delicado, rigoroso e heterossexual*.

A passagem de *militante a quadro* é legitimada pela *escola de partido*, que avalia e institucionaliza a aptidão e o comportamento em geral.

A função precípua da educação dentro do PCB não era propriamente de aumento de reflexão e nem de aprimoramento da capacidade intelectual, mas sim de formar indivíduos capazes de dirigir uma organização política clandestina, tida como revolucionária. Através desta formação tratava-se de diluir as diferenças entre os denominados “intelectuais” e os “trabalhadores”, entre os letrados e os iletrados, entre os oriundos de “famílias proprietárias” e os “filhos da classe operária”.

Os “cursos” são montados para *militantes*. Tudo se dissolve nesta noção de *militante*. Dentro do partido político não há os denominados “intelectuais”, senão para facilitar a relação do PC com outros grupos e categorias sociais. A uniformidade desejada é engendrada através da *escola de partido*, que transformará os milhares de *militantes em quadros*. Estes seriam os dirigentes revolucionários, encerrando as qualidades e virtudes preconizadas pelo código de ética partidário.

O Curso Stálin

O curso “superior”, denominado Curso Stálin, era dirigido para a formação de dirigentes “intermediários” e “superiores”.

Um lugar de destaque todo especial, em nosso trabalho de edu-

cação, ocupa o Curso Stálin, curso superior diretamente organizado e realizado pelo Comitê Central, constituindo iniciativa de envergadura até então desconhecida no setor de educação de nosso Partido. O Curso Stálin exerceu notável papel na tarefa de fazer os quadros de escalão superior e intermediário assimilarem as teses essenciais do Programa à luz da ciência social marxista-leninista. (Bahia, 1954: 288)

A análise do relatório de avaliação de uma turma do Curso Stálin, anteriormente citado, assinala que para o funcionamento deste curso fazia-se necessário aplicar um “regimento interno”. Por ele se pautava o conjunto de participantes do “curso”. Não se teve acesso a tal documento, entretanto foi possível observar que os participantes se distribuíam por comissões, formadas para ordenar a vida coletiva, tais como: comissão de higiene e alimentação, comissão de estudos etc. Havia ainda os encarregados do jornal mural e da vigilância.

O “regimento interno” foi percebido notadamente pelos contextos em que não foi cumprido conforme o previsto, ocasionando o registro do desvelo:

– críticas ao “presidente do coletivo”:

Não se compenetrava bem da função, foi de excessivo liberalismo, não conseguindo se impor aos demais companheiros, ele próprio fez constantes transgressões ao *regimento interno* (dançando na sala da frente, conversando no estudo individual etc.) (ib.: 58)

– críticas a um “operário, com 10 anos de Partido”:

Não tomou cuidado com a vigilância e infringiu várias vezes o *regimento interno*. (ib.: 62)

– críticas a “M”:

Além de conversar no estudo individual, *depois do silêncio*. (ib.: 62)

Ainda no âmbito dos considerados cursos superiores há também um curso que é realizado no exterior. (13) Não constitui, enquanto tal, uma parte da “escola do PCB”, mas representa uma instância de todos os PCs – regidos então pelo Comitern. Mais seletivos ainda que os Cursos Stálin, estes cursos eram destinados exclusivamente aos dirigentes “superiores”.

Outras informações que se conseguiu reunir sobre tal curso foram extraídas do livro de Oswaldo Peralva

denominado *O retrato*. Trata-se de um trabalho de um ex-militante considerado “renegado”, principalmente a partir da publicação do livro:

... quando Arruda reuniu esses companheiros para anunciar-lhes coletivamente que iam para uma Escola do Partido na União Soviética, eu já tinha recebido o aviso... de que eu seria um dos participantes deste curso. (Peralva, 1960: 25)

Segundo o autor o curso estava previsto para durar três anos, embora tenha tido a duração de um ano e meio (Peralva, 1960: 30). A rotina de trabalho compreendida seis horas de estudo por dia. Afirma que: “Pelo menos três turmas de brasileiros, sendo uma antes e outra depois da minha, passaram por aquela escola do PCUS” (ib.: 28)

O PCB, em termos de “escola”, produz um tipo de instituição que tem as mesmas características que a categoria escola na teoria relativa aos estudos de campo intelectual. Seu entendimento suscita, inclusive, uma reconstituição, em certa medida, genealógica. Quem é que educa os educadores (propagandistas e professores)?

A interpelação remete ao “educador” mor:

...Stálin. O grande líder das forças democráticas é também o educador dos comunistas de todo o mundo, nosso mestre e guia. (Grabois, 1951: 31)

...camarada Stálin, nosso educador, ... (Prestes, 1950: 3)

E a reconstituição genealógica empresta legitimidade aos dirigentes exponenciais: “ouvei diretamente de Stálin” ou “não aprendeu diretamente com Stálin, mas aprendeu com Koriônov ou Sivolvov, que eram discípulos do mestre”. Stálin, enquanto uma espécie de tradição viva, permite uma relação direta, firmada por este curso na URSS. Frequentá-lo denotava uma intimidade com o poder e com a “infallibilidade da chefia” traduzida pela certeza contida nos ensinamentos.

Não obstante haver no seio da organização partidária e nos próprios órgãos de direção uma tentativa de relativizar (14) ou de não absolutizar a importância da frequência às *escolas de partido* como instrumento de promoção de *militantes* a cargos de direção, é óbvia sua influência neste sentido.

Considerando-se o Congresso do Partido tal como dispõe o Estatuto (III, 23), ou seja, como o organismo supremo do PCB, que pode alterar programa e estatuto e determinar a linha tática do partido, e ressaltando-se a posição dos militantes que deles par-

ticipam, pode-se perceber o destaque das *escolas de partido* entre os anos de 1951 e 1954.

Sérgio Holmos, da Comissão de Mandatos do IV Congresso, afirma:

A Comissão de Mandatos constatou também que, dos delegados eleitos ao IV Congresso apenas 8% não têm ainda nenhum curso de *Escola do Partido*. 17,3% dos delegados passaram pelo curso de 15 dias; 37,3% passaram pelo curso de 11 dias; 9,3% passaram pelo curso de 4 dias; 10,6% passaram pelos cursos de 20 a 25 dias. Do total dos delegados, 80% passaram pelas *Escolas do Comitê Central*, ou mais concretamente pelo Curso Stálin, que é o curso superior do Partido. (Holmos, 1954: 310) (g.n.)

Os delegados eleitos em sua quase totalidade estavam referidos às *escolas de partido* e são eles que vão traçar as novas definições táticas e estratégicas do PCB.

Os Programas de Curso

Elaborados tanto para orientar o estudo individual quanto para as atividades coletivas de estudo e leitura, tais programas, além de fornecer indicações bibliográficas e fixar temas, dispõem sobre o modo de apreensão dos textos. Regulam com minudência a maneira considerada adequada de se proceder aos estudos, estimando o tempo gasto e as formas de controle sobre este tipo de atividade.

As disposições sobre o *estudo individual*, que é considerado por Grabois (1951: 30) "o método principal para a elevação do nível teórico dos militantes" em conformidade com o item 7 do Plano de Educação do Comitê Regional de Pernambuco para o segundo semestre de 1953, são as seguintes:

7 – Estudo individual

O *estudo individual* deve ser rigorosamente organizado.

a) Deve ser sistemático, isto é, diariamente ou em *dias* certos por *semana* e em *horas* certas cada dia. Deve ser tomado como das tarefas mais importantes e sempre que por alguma razão se atrasar no horário previsto para um dia, deve o tempo ser recuperado nos dias seguintes o mais rapidamente possível.

b) Deve ser planejado, isto é, deve-se prever como estudar durante um determinado período, que para os principiantes deve ser pequeno, de *15 dias ou um mês*. Ao terminar aquele período, planifica-se o período seguinte. Depois

de escolhido o material a estudar, distribui-se pelo tempo previsto, sabendo-se em cada hora que parte do material vai se estudar.

c) Deve ser controlado. Cada companheiro deve ter um caderno de estudo onde traça seus planos e faz os seus apontamentos, colocando ali as dúvidas, as observações pessoais etc. *Este caderno, em cada organismo do Partido, será periodicamente controlado por um companheiro destinado responsável para isto*. Periodicamente convém fazer-se *sabatinas*, que é uma "forma atraente de controle." (—, 1958: 80, 81)

As referências bibliográficas correspondentes ao *estudo individual* e constantes do Plano de Educação do C.R. de Pernambuco para o segundo semestre de 1953 e as recomendações expressas dos membros do C.C. confirmam os títulos arrolados nas *bibliotecas*:

Segundo o documento "Os materiais para estudo (individual) devem ser escolhidos de acordo com a orientação geral do partido: os materiais do XIX Congresso, a *Biografia de Stálin, A História do Partido Comunista (b) da União Soviética*, dando-se especial atenção ao estudo do Informe e Co-informe de Arruda, de Abril de 1953, e ao *estudo individual* da nossa imprensa: *Democracia Popular, Classe Operária, Voz Operária, Problemas* etc. (—, 1958: 80) (g.n.)

Os membros do C.C. tanto em 1945 quanto seis anos depois, em 1951, insistem em destacar a *História do PC (b) da URSS*:

É este sem dúvida o livro que mais necessitamos no momento e cuja leitura, mesmo individual, permitirá aos nossos militantes elevar o nível teórico de sua cultura marxista a par das assoberbantes tarefas práticas decorrentes do momento que atravessamos, em que os quadros relativamente pequenos se vêem à frente *de um novo e grande Partido em rápido crescimento*. (Prestes, 1945:43) (g.n.) (15)

Já possuímos em português alguns importantes livros e folhetos marxistas que nos permitem avançar no estudo individual. Nesse sentido é indispensável, em *primeiro lugar, iniciar sistematicamente o estudo da 'História do Partido Comunista (b) da URSS'* que deve ser feito em íntima ligação com a atividade pela aplicação da linha política de nosso Partido. (Grabois, 1951: 30) (g.n.)

No caso dos "estudos coletivos" as recomendações preconizam que um dos militantes do "círculo de leitura" leia o texto, explicando os "termos ou trechos mais difíceis" (—, 1958: 80) aos demais companheiros.

As referências bibliográficas relativas ao "estudo coletivo" dispõem-se na mesma direção das recomendações anteriores:

Outra tarefa imediata e importante é a que cabe a todos os organismos do Partido *de cima a baixo*, de estimular e organizar o *estudo coletivo* em círculos de leitura do '*Compêndio de História do PC (b) da URSS*', da *Biografia de Stálin* do Instituto Marx-Engels-Lenin e da *Voz Operária*, de artigos de *Problemas* e de *Democracia Popular*. (Grabois, 1951: 30) (g.n.)

A consulta ao citado Plano de Educação registra-o como uma das recomendações de maior destaque:

Organizar o *estudo coletivo*, em todos os organismos do Partido, à base da *História do Partido Comunista (b) da URSS* e da *Biografia de Stálin*. (—, 1958: 80)

Agrupando informações dispersas sobre "cursos" realizados entre 1951 e 1956 pode-se destacar o seguinte:

— Segundo Bahia (1954: 287), o Comitê dos Marítimos, no ano de 1954, no Rio de Janeiro, realizou dois círculos de estudo da *História do PC (b) da URSS*.

— A documentação partidária referente a Pernambuco, em 1953, confirma que foram realizados "Cursos de Seminários da *História do PC (b) da URSS*, no secretariado do CMR e no organismo da *Folha do Povo*" (—, 1958: 71)

— A "Orientação Geral para a elaboração de Planos de Estudos" integrante do Plano de Educação do C.R. de Pernambuco, que é pensada em 10 etapas, inclui os seguintes títulos, à parte as duas primeiras etapas, que dizem respeito a artigos vários e documentos (relatórios, informes) publicados em *Problemas*:

3 – Problemas Econômicos do Socialismo na URSS – Stálin

4 – Stálin – artigo em *Problemas* (nºs: 25, 27, 29, 30, 31) e Mao – artigos em *Problemas* (nºs: 8, 11, 37, 20)

5 – Biografia de Stálin

6 – História do PC (b) da URSS

7 – Fundamentos do Leninismo – Stálin

8 – Stálin – volume I – Obras

9 – Stálin – volume II – Obras

10 – Stálin – volume III – Obras (—, 1958: 82, 85)

Verifica-se que os títulos correspon-

dentes à biblioteca básica não sendo confirmados em todos e qualquer curso independentemente do tipo de *militante* a que são dirigidos, do grau de vinculação que mantêm com o partido político e da própria graduação a que o curso idealmente corresponderia.

Quanto à *escola de partido* que funcionava na URSS o mesmo pode ser observado:

Antes do curso propriamente dito, passamos por uma curta fase de adaptação, na qual se proferiam conferências sobre questões as mais *elementares* do marxismo e sobre a situação internacional. (...)

Depois é que começaram a ser ministradas as matérias *fundamentais*: Filosofia, Economia Política e *História do Partido Comunista da União Soviética*, fazendo esta última as vezes de Sociologia, pois se considerava esse *compêndio* como o próprio materialismo histórico (Sociologia) aplicado na prática.

(...) enfim, tudo isso que constituía a 'arte da revolução' foi compendiado e ministrado em aulas para nós, através dessa *cadeira*: História do PCUS. (Peralva, 1960: 27, 28)

Não obstante as graduações dos cursos — elementares/médios/superiores — e as recomendações diferenciadas para os vários tipos de atividades de estudo — individual/coletivo — observa-se que há textos que estão além destas distinções. Há títulos que são comuns a todos os cursos em quaisquer níveis.

O caso mais ilustrativo é o da *História do PC (b) da URSS*, literatura indicada para diferentes organismos do PCB e indiferenciadamente para todos os cursos. Trata-se de um texto que é estudado desde os cursos das "organizações de base" (Comitê dos Marítimos) até as escolas de "dirigentes superiores" da União Soviética. Está-se diante de um *compêndio* que quebra aparentemente com a diferenciação e a graduação instaurada pelos cursos hierarquizados.

De outra parte, observa-se que há uma coincidência entre o que denominamos "biblioteca das *bibliotecas marxistas*" e a bibliografia básica adotada nos distintos cursos. Os títulos que compõem estes dois agrupamentos são: História do PC da URSS, Biografia de Stálin e, logo a seguir, as *Obras de Stálin* mencionadas genericamente em seus volumes I, II e III, mas destacadas com *Fundamentos do Leninismo e O Partido*. Nos programas de curso, tal como nas *bibliotecas*, os textos de Marx e Engels que são adotados são aqueles de 1848, com destaque para o *Manifesto Comunista*.

A CIÊNCIA COMO "MÉTODO PEDAGÓGICO"

Nas *escolas de partido* tanto quanto nas *bibliotecas marxistas* revela-se a prevalência dos *compêndios*. O caso do manual *História do PC (b) da URSS*(16) é ilustrativo, porquanto evidencia o peso que é atribuído a textos que perpassam os diferentes níveis do sistema educacional ao nível dos PCs.

A molde dos textos sagrados, contêm as noções essenciais e são considerados de fácil manuseio. Mais se aproximam de uma síntese ou resumo do significado da doutrina ou da história de sua aplicação. Em se admitindo que só têm uma leitura possível, enquanto transmitidos pelas *escolas de partido*, é lícito supor que há, entretanto, níveis que exigem um tratamento mais refinado. A leitura que se faz de um manual no curso de organizações de base não tem o mesmo refinamento que aquela feita nas escolas superiores do PCUS. Esta distinção é essencial para se entender o mecanismo da escola.

À medida que ascende, o *militante* tem oportunidade de discutir segundo outras modalidades os fundamentos da versão oficial da "doutrina marxista" e da própria "história da revolução". O aprendizado por contraste ou a confirmação do transmitido oficialmente pela leitura das versões concorrentes situam-se nesta etapa superior reservados aos partidários mais fiéis, que foram filtrados convenientemente para os cargos de direção. A confiabilidade justifica o acesso aos livros proibidos. Porque vale lembrar que a *escola de partido* tem a lista dos proibidos, tem a sua anti-biblioteca. Tal "index" não inclui necessariamente livros anti-marxistas, mas sim aqueles que são produto de facções que batalharam no seio dos próprios PCs e foram excluídos, como seria o caso de L. Trotski. Assim, há um nível em que é permitido ao *militante* a leitura de textos adversos, que jamais seriam distribuídos às bases visto que a versão oficial é transmitida como irrefutável, não havendo como desdizê-la.

Com isto o ensinamento da "doutrina marxista" pelas *escolas de partido* se aproxima mais da transmissão de um determinado *approach* do marxismo, tal como entendido pela facção que detém o controle da estrutura partidária e lhe imprime sua orientação, ilegitimando os possíveis opositores.

Visando a divulgação e com pretensões didáticas evidentes, os manuais findam por apresentar a teoria marxista como acabada e definitiva. Porquanto a teoria está concluída e não em

permanente elaboração, conforme sugeria Gramsci ao analisar o manual de Bukharin (Gramsci, 1978: 144), não existem mais novidades ou inovações senão aquelas oriundas da aplicação e da prática partidária. Interessa mesmo é transmitir. A atividade do *militante* deve estar inteiramente submetida à difusão e à propaganda, não há lugar para dúvidas. Não há também porque pesquisar ou reinterpretar os clássicos desta tradição teórica, só se justificando os exercícios de "aplicação da teoria sobre a realidade".

Com o predomínio desta ideologia do manual e suas conseqüências, o conhecimento fica determinado à aplicação. O saber torna-se resultante da experiência. O problema maior está em torno da eficiência do partido político. Há que se formar *quadros* para compor uma direção eficaz. Em termos reais é este o objetivo das iniciativas educacionais. E a escola de partido inculca um sentido de prática, que torna todos os *militantes* partidários do pragmatismo, sempre defendendo o critério da utilidade.

Em função deste princípio é que as *bibliotecas marxistas* e as *escolas de partido* vão difundir também, prioritariamente, textos como *Fundamentos do Leninismo* e *O Partido*. Tenta-se dar ênfase à formação de quadros e reforçar a estrutura partidária.

Este livro de Stálin publicado em 1924 é apresentado pelos seus biógrafos como tendo "unido o PC sob a bandeira do leninismo" num momento de luta tenaz contra Trotski. (Rosenthal e Yudin: 1947: 94)(17)

Neste sentido, quanto a estes títulos é importante observar como ocorre um certo tipo de reducionismo em nome da pedagogia. Cada vez mais vão suprimindo, condensando ou recortando a "obra original" com o intuito de torná-la mais fácil e mais acessível. Vão suprimindo visando torná-la cada vez mais simples até chegar aos irreduzíveis extratos, excertos e máximas divulgados abundantemente em *Problemas*. Os resumos e as abreviações desembocam numa forma reduzida que se assemelha aos provérbios. A simplificação atinge seu ápice na sentença expressa em poucas palavras e que torna vulgar, comum. Senão vejamos.

As editoras (Editorial Vitória e Edições Horizonte) publicaram *Fundamentos do Leninismo* em 1946. No mesmo ano foi destacado e publicado em folheto à parte, numa edição de 10.000 exemplares,(18) o capítulo VIII, intitulado *O Partido*. No ano seguinte, em 1947, o primeiro número da revista *Problemas* publicou, com o título de "O Partido Comunista — Vanguarda da Classe Operária", o pri-

meiro tópico do capítulo VIII de *Fundamentos do Leninismo*. Isto sem qualquer esclarecimento aos leitores. Em setembro de 1947, no segundo número de *Problemas*, foi divulgado um artigo intitulado "O Partido comunista como destacamento organizado da classe operária" que, apesar de não ter qualquer indicação, verificou-se ser o segundo tópico do capítulo VIII de *Fundamentos do Leninismo*. Em outubro de 1947, no terceiro número de *Problemas*, sob o título de "O Partido Comunista como forma superior de organização de classe do proletariado" e sem também nenhuma indicação que o identificasse, estava o terceiro tópico do referido capítulo. Em novembro de 1947, o quarto número de *Problemas* publica o sexto tópico do mencionado *O Partido* sob o título "O PC se consolida depurando-se dos elementos oportunistas". Deste número em diante cessam de reproduzir os tópicos do capítulo VIII e se sucedem os excertos as pequenas citações e os extratos. E tudo passa a se resumir numa frase repetida aqui e acolá; para efeitos de ilustração reflita-se sobre esta estampada em *Problemas*, nº 16, página 79: "Não se deve adormecer o Partido e sim desenvolver nele o espírito de vigilância. — Stálin". Dezenas de outras de teor semelhante podem ser encontradas nos seguintes números de *Problemas*: 14, 15, 17, 21, 36 etc.

O mesmo sucede com o compêndio *História do PC (b) da URSS*, que após duas edições consecutivas, em 1945 e 1946, tem lançado em folheto o capítulo intitulado "Sobre o Materialismo Histórico e o Materialismo Dialético", (19) numa tiragem de 10.000 exemplares. Juntamente com o *Manifesto Comunista*, este compêndio começa a ser apresentado na imprensa popular através de pequenas citações e excertos que evocam dentre outros a organização política do proletariado. (20)

O sistema de ensino interno ao partido político está mais voltado para assegurar a eficiência do aparelho partidário. O primado da organização e da política, estrito senso, torna menor a questão da teoria e isto parece não ser percebido no discurso dos próprios dirigentes. Estes a todo momento estão chamando a atenção para a "deficiência teórica" (Bahia, 1954: 290) do conjunto de dirigentes face aos problemas concretos enfrentados. Preconizam o "estudo da teoria" (*ibid.*) e reconhecem a necessidade de revitalização teórica e sua dinâmica como condição essencial para a ação partidária. Esta idéia da "teoria", entretanto, tem um sentido genérico, senão vago, que lhe confere uma posição de lugar comum quando se men-

ciona as dificuldades dos dirigentes e as freqüentes revisões táticas. O que impera efetivamente em se falando de *escola de partido*, para além da retórica, é a ação pedagógica ancorada nos manuais e na literatura de vulgarização. No fundo, é a pedagogia em si que está sendo tomada como ciência, o fascínio pela força pedagógica do manual é que está se impondo na suposição de que nele é que residem os conceitos essenciais e suas relações necessárias constituindo o sistema teórico e a "doutrina" que se objetiva transmitir.

Na verdade, reiterando Althusser, este esquema pedagógico que rege as *escolas de partido* e a própria composição das *bibliotecas marxistas* "deixa na sombra" (Althusser, 1978: 38) os fundamentos dos conceitos essenciais à teoria marxista e o "sistema necessário" que os articula e lhes confere sentido. O desvendamento desta opacidade, se possível, impõe que se repense outros pontos de partida para uma apropriação mais integral destas experiências históricas, tarefas que um exercício desta ordem carece de atender.

NOTAS

1 - Para um aprofundamento da posição deste periódico leia-se: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de - "Problemas: uma revista de Partido". Rio de Janeiro, 1980, mimeo.

2 - Provavelmente um reflexo das resoluções e debates do II Congresso dos Escritores Soviéticos, realizado em Moscou de 15 a 26 de dezembro de 1954, que destacou a luta "contra o culto da personalidade". Jorge Amado participa deste congresso e difunde-o no país através de artigos em Problemas (nº 71) e pequenos relatos. Para maiores esclarecimentos leia-se: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de - Jorge Amado: Política e Literatura. Rio, Ed. Campus, 1979, pp.221-230.

3 - Cf. GRAMSCI, A. - A escola de Partido. IN Escritos Políticos, Vol. IV, Seara Nova, 1978, pp.17-20.

4 - Vide TARTAKOWSKY, Danielle - "Le marxisme et les intellectuels: de 1920 à 1935". La Pensée, nº 205, mai-jun 1979, pp.30-40.

5 - Leia-se GRAMSCI, A. - Notas Críticas sobre uma tentativa de "Ensaio Popular" de Sociologia. IN: Concepção Dialética da História. 3ª ed. Rio de Janeiro Ed. Civilização Brasileira, 1978, pp.141-200.

6 - Esta expressão refere-se ao conjunto de publicações periódicas então sob a égide do PCB. Maurício Grabois, em maio de 1951, a este tempo membro do Comitê Central e da Comissão Executiva, estimava assim este conjunto: "Hoje a imprensa popular é constituída pela Voz Operária, por cinco periódicos de caráter nacional, por sete diários, doze semanários e inúmeros pequenos jornais de empresas e de setor profissional." (Grabois, 1951: 198).

7 - Nos anos de 1945 e 1946 houve também editoras que publicaram textos de dirigentes e teóricos comunistas sem manter quaisquer vínculos explícitos com o PCB, tais como: Editora Mirante e Editora Assunção, de São Paulo, e a Editora Leitura, do Rio de Janeiro. (Tabak e Konder; 1949: 50).

8 - Buscando uma autocrítica de sua tática adotada desde 1945, denominada como de "colaboração" com as classes burguesas, o PCB revê suas posições. Passa a considerar o governo Dutra como governo de "traição nacional", apregoa uma luta anti-imperialista radical e organiza uma Frente Democrática de Libertação Nacional para a tomada do poder: "Sob o jugo imperialista nem golpes de estado 'salvadores' poderão modificar a situação." (p.7) São negadas as vias eleitorais e do PCB apresenta a "solução revolucionária": "Precisamos libertar o país do jugo imperialista e pôr

abaixo a ditadura de latifundiários e grandes capitalistas, substituir o governo da traição, da guerra e do terror contra o povo pelo governo efetivamente democrático e popular." (p.9) Defende a "imediate libertação" e um "exército popular de libertação nacional" (p.13). O Manifesto de Agosto encena uma radicalização se se considerar a posição à direita antes assumida.

9 - O fechamento do PCB ocorreu em maio de 1947. Teve cassado seu registro eleitoral. Nove meses depois, em janeiro de 1948, a cassação dos mandatos de seus representantes na Câmara e no Senado foi efetivada. Nas eleições de fins de 1945, quando o número de eleitores atingiu cerca de 5 milhões, o PCB elegeu 15 deputados federais e um senador, obtendo 600 mil votos.

10 - Para maiores esclarecimentos leia-se de Fernando Henrique Cardoso a Nota à 2ª Edição de Capitalismo e Escravidão no Brasil Meridional. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977, pp.11-19.

11 - Veja-se outras passagens do Relatório: "A" foi encarregada da Comissão de Higiene e Alimentação. Foi simpatizante do Partido em 1934-35, quando começou a militar. Participou da revolução de 1935 e foi deputada estadual do PC. Foi dirigente estadual de 1945 a 1953, atualmente é membro da Comissão Feminina Estadual do C.R. Tem 46 anos de idade. Desincumbiu-se bem da tarefa da Comissão de Higiene e Alimentação. Revelou-se uma companheira comprometida e a mais atuante da direção do coletivo. Fraternal, estudiosa, de uma sensibilidade e amor próprio... Teve um aproveitamento regular do curso, preocupada sempre em aprender o que era ensinado." (-; 1958: 61) (g.n.)

12 - "M", aproximadamente 28 anos. Menos de um ano de Partido. Educação primária. Camponês até os 20 anos, depois operário de pequena indústria (padaria). (...) Bom aproveitamento." (-; 1958: 61) (g.n.)

13 - Não constitui novidade na história do PCB o fato de seus dirigentes terem feito curso no exterior. Luiz Carlos Prestes, secretário-geral de 1943 a março de 1980, permaneceu na URSS entre 1931 e 1934 fazendo cursos antes mesmo de ingressar no PCB (em 1934).

14 - A versão de Jorge Vila: "Muitos camaradas têm ainda uma compreensão limitada e unilateral da questão da formação dos quadros. Vêm a formação dos quadros somente através das escolas. As escolas são um elemento indispensável para a formação dos quadros mas por si só não são suficientes. Os quadros se formam na direção prática das lutas de massas, na luta pela assimilação e aplicação do Programa e dos Estatutos do

Partido, nas reuniões regulares das organizações do Partido em que atuam." (Jorge Vila; 1955: 101)

15 - Cf. Os comunistas na luta pela democracia. Informe político da Comissão Executiva ao Comitê Nacional do Partido Comunista do Brasil, apresentado por Luiz Carlos Prestes na solenidade de instalação do C.N. realizada em 7 de agosto de 1945, no Instituto Nacional de Música. Edições Horizonte, Rio, 1945.

16 - A ênfase neste compêndio foi de tal ordem que estimulou o surgimento de artigos que se encarregaram de traçar com pormenores o histórico de sua introdução no país. Carlos Marighela em "Os ensinamentos de Stálin na História do PC (b) da URSS", publicado no periódico A Classe Operária de 25 de dezembro de 1948, narra o seguinte:

"Apesar de ter sido publicado pela primeira vez em 1938, só quatro anos depois penetrou ela no Brasil, numa tradução espanhola. Vinda de Cuba ou do México, do Uruguai ou da Argentina, a História do PC (b) da URSS penetrou no Brasil clandestinamente, rompendo mil e uma dificuldades, através dos canais ilegais ou de militantes que não vacilam nessa tarefa, embora pudessem ser presos, torturados e condenados a anos de prisão.

(...) Os poucos exemplares da História do PC (b) da URSS, que aqui chegaram clandestinamente, passavam de mão em mão, sendo lidos com grande afeição pelos dirigentes e militantes comunistas. Muitos trechos foram traduzidos a mão ou a máquina no Distrito Federal, em São Paulo, na Bahia ou em Sergipe. Não há dúvida que o grande livro de Stálin serviu como um guia poderoso para os comunistas que, militando nas duras condições de ilegalidade, tiveram de lutar contra as tendências dos grupos liquidacionistas." (Marighela apud. Tabak e Konder; 1949: 48)

17 - Cf. Rosenthal e Yudin - "Stálin, José Visarionovich". Problemas, nº 5, dezembro de 1947, pp.90-95.

18 - Cf. Tabak e Konder, 1949.

19 - Segundo Althusser, este manual, "que durante dezenas de anos ensinou o marxismo a milhões de militantes, trata o seu objeto por um método pedagógico". (Althusser; 1978: 36). Adiante adverte: "Um método de exposição pedagógica pode certamente, por razões práticas de fato, deixar na sombra algumas destas relações e até mesmo o sistema necessário que interliga os conceitos e lhes dá sentidos." (ibid.)

20 - Para ilustração leia-se Problemas nº 13 (pp.8, 105); 14 (p.128); 18 (p.73) etc.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L.**
1978 – *Sobre o trabalho teórico*. Lisboa, Ed. Presença.
- BAHIA, Sabino**
1954-1955 – “Preparação, formação e educação dos quadros do partido” (Intervenção no IV Congresso), in *Problemas*, nº 64, dez.-jan., pp. 285-292
- C.N. do PCB**
1951 – “As tarefas atuais dos comunistas na luta pela paz e pela independência nacional” (Resoluções do Pleno, do C.N. do PCB), in *Problemas*, ano 4, nº 33, mar.-abr., pp. 3-12.
- CAMPOS, Alcides**
1954-1955 – “Seleção, distribuição e formação dos quadros do nosso Partido” (Intervenção no IV Congresso), in *Problemas*, nº 64, dez.-jan., pp. 293-300.
- GRABOIS, Maurício**
1951 – “Elevar o nível ideológico: tarefa decisiva para o fortalecimento e construção do Partido”, in *Problemas*, ano 4, mai.-jun., pp. 22-33.
- GRAMSCI, Antonio**
1978 – “A escola de partido (1925)”, in *Escritos Políticos*, vol. IV, Seara Nova, pp. 17-20.
- PARAGUASSU, A.S.**
1952 – “A luta dos trabalhadores do Brasil contra o jugo do imperialismo dos Estados Unidos, pela independência nacional e pela paz”, in *Problemas*, nº 43, nov.-dez., pp. 16-32.
- PERALVA, Oswaldo**
1960 – “A Escola da Revolução”, in *O retrato*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia Ltda., pp. 19-84.
- PRESTES, Luís Carlos**
1950 – (pelo Comitê Nacional do PCB). – “Prestes aponta aos brasileiros o caminho da libertação”, in *Problemas*, ago.-set., ano 4, nº 29, pp. 3-17.
- PRESTES, Luís Carlos**
1950 – “Guiados pelos ensinamentos do camarada Stálin, nosso educador, estudemos e assimilamos a doutrina marxista-leninista”, in *Problemas*, ano 4, nº 31, nov.-dez., pp. 3-7.
- TABAK, Salomão & KONDER, Victor**
1949 – “A divulgação das obras de Stálin no Brasil”, in *Problemas*, ano 3, nº 23, dez., pp. 43-54.
- VILA, Jorge**
1955 – “As experiências do Plano Lênin e a importância do nosso plano de construção do Partido” (Informe apresentado em nome do Presidium do C.C. no Pleno Ampliado do C.C. realizado nos dias 9, 10 e 11 de agosto), in *Problemas*, nº 71, nov.-dez., pp. 82-106.
1958 – Recrutamento e preparo de adeptos. Cursos. (c/ Relatório da 4ª Turma do Curso Stálin), in *Aspectos da atividade do comunismo em Pernambuco*. Trabalho apresentado à II Conferência Nacional de Polícia, por Álvaro Gonçalves da Costa Lima, Armando Hermes Ribeiro Samico e Francisco de Assis Lima, Secretaria de Segurança Pública – Delegacia Auxiliar – Recife, pp. 51-88.

Entre Jesus e Marx (Reflexões sobre os anos que passei no Brasil)

RICHARD SHAULL
Teologia
Princeton Theological Seminary

Tradução de PAULINA STEFFEN

*Richard Shaull é um teólogo protestante que lecionou no Seminário de Princeton, EUA. Veio ao Brasil como missionário e aqui viveu nos anos 50 e 60, participando vivamente dos debates que ocupavam os meios intelectuais. Foi professor no Seminário Presbiteriano de Campinas, SP, onde formou uma geração de pastores e teólogos que se destacou na busca de uma vinculação de fé com as questões sociais que movimentavam o país. Trabalhou também com a Associação Cristã de Acadêmicos (ACA), versão protestante da Juventude Universitária Católica (JUC). Seu livro **Encontros com a revolução** foi uma das primeiras formulações na América Latina da aproximação da teologia cristã com o pensamento social de esquerda e teve repercussões não só neste continente, contribuindo para um debate que se desenvolvia na Europa e nos EUA sobre os rumos do trabalho missionário. Em meados da década de 60, sofreu perseguição tanto da parte da Igreja Presbiteriana brasileira como do Estado. Foi expulso do Seminário e convidado a deixar o país. De volta aos EUA, tornou-se presidente da Federação Mundial Cristã de Estudantes e participou do movimento de "contracultura" norte-americano. Seu livro **Containment and change** (Contenção e mudança), em co-autoria com C. Oglesby, foi muito difundido.*

*O trabalho que se segue foi escrito a pedido do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), como parte do programa de levantamento de depoimentos significativos da história recente das igrejas cristãs no Brasil. Este programa, coordenado pelo sociólogo Waldo Cesar, deverá produzir outros textos que esperamos publicar em números subsequentes de **Religião e Sociedade**. (Os editores)*



Ilustração do LP *Missa dos Quilombos* © Ariola 1982

Em julho de 1952 fui ao Brasil para passar duas semanas como participante da 1ª Conferência de Estudos Latino-Americanos, promovida pela Federação Mundial Cristã de Estudantes. Acabei ficando dez anos. Depois de quinze anos de experiência e estudos nos Estados Unidos e na Colômbia, havia chegado a uma consciência muito clara sobre a paixão dominante de minha vida e encontrara também a forma para sua articulação. A fé cristã havia se tornado, para mim, não apenas a fonte de uma vida rica e significativa, mas também de uma visão cada vez mais ampla de um mundo novo. Estava convencido de que uma comunidade viva de fé transmitiria essa vida e essa visão a todos que se mostrassem abertos a ela. Acreditava também, que homens e mulheres de cada nova geração, nutridos nesse tipo de vida comunitária, sentir-se-iam chamados a lutar por transformações sociais e pela libertação humana à sua volta, produzindo assim uma contribuição única.

Quando cheguei ao Brasil, descobri uma fascinante convergência entre os meus próprios interesses e idéias e os de um extraordinário grupo de jovens protestantes, especialmente os presbiterianos. Logo descobri que o momento histórico então vivido no Brasil era o dos mais propícios: uma nação inteira parecia encontrar-se no limiar de uma nova era. Um processo de irrupção social oferecia uma oportunidade incomum àqueles que sonhavam com uma sociedade mais justa e mais humana e que ousavam trabalhar por ela. Na condição de missionário americano, fui aceito como parte integrante desses grupos na Igreja e no movimento cristão de estudantes, que estavam prontos para responder à situação.

Tornei-me também o centro de muita controvérsia na Igreja, mas fui em frente com naturalidade, sem me perturbar demais com isso. Durante os primeiros seis a oito anos, a maioria das iniciativas tomadas por mim ou por aqueles que a mim se associavam tiveram sucesso e algumas vezes causaram um impacto que jamais poderíamos imaginar. Nos últimos anos porém, cada vez mais o que eu fazia era ameaçado de fora e questionado de dentro. Toda aquela experiência, me influenciou de forma tão profunda que, em grande parte, lançou a base do que tentei realizar posteriormente em Princeton; ela quase fez de mim um estrangeiro em minha própria terra.

Desde a infância, a fé cristã tem sido o centro de minha vida. Nunca pude, porém, identificar-me com os que fazem da fé uma *religião de salvação*: salvação do pecado e da culpa, fuga de crises pessoais, fonte de se-

gurança no meio de valores em colapso numa sociedade em processo de desintegração. A religião era parte constituinte do ambiente geral em que a vida era vivida, numa sólida família calvinista de uma isolada comunidade rural da Pennsylvania. Muito raramente idéias religiosas eram discutidas, mas o espírito religioso, o amor, o cuidado e uma grande sensibilidade face às injustiças sofridas por homens e mulheres num mundo mais vasto que o nosso estavam sempre presentes. A pequena congregação presbiteriana, constituída de famílias da zona rural, era também o centro de nossa vida social.

A Grande Depressão nos atingiu quando eu tinha dez anos de idade. Não possuíamos dinheiro para comprar equipamentos agrícolas e por isso, todos trabalhávamos longas horas no campo — apenas para descobrir depois que o que havíamos produzido tinha muito pouco valor. Meu pai tentou, em vão durante anos, encontrar outro trabalho, até que o presidente Roosevelt, criou a Works Progress Administration. Nesta ocasião meu pai e outros integrantes do exército de desempregados encontraram trabalho de tempo parcial a baixo salário. Como família rural, sempre tínhamos o que comer, mas não passava disso.

Essa experiência afetou profundamente a minha vida e misturou-se à minha experiência religiosa. Desenvolvi uma grande sensibilidade para com o sofrimento dos pobres onde quer que estivessem. Era intolerante para com injustiças e exploração. A minha vida religiosa tornou-se, assim decisivamente orientada para o social. Tornei-me apaixonadamente comprometido em fazer tudo ao meu alcance para transformar o mundo.

Devido à decisão de meus pais de viverem uma vida ainda mais frugal e simples, tomando dinheiro emprestado para me proporcionar boa educação, e tendo eu conseguido uma bolsa de estudos, saí da fazenda e fui para um colégio. Era uma pequena escola (menos de 200 alunos) de tradição anabatista e que combinava ferozosa fé cristã, educação medíocre e acentuada preocupação social. Diplomei-me em sociologia e comecei a ter uma visão da riqueza e da complexidade da sociedade urbana-industrial americana. Fiquei entusiasmado com o pensamento social liberal. Ao terminar meus estudos, os sentimentos religiosos continuavam intactos, mas desejava fortemente encontrar alguma forma de engajar-me mais diretamente com o mundo secular, em algum setor da ação política e social.

Tais oportunidades, porém, não eram facilmente encontradas em 1938, especialmente por quem, como eu,

tinha apenas 18 anos. Durante muito tempo, acalentara a certeza de que ingressaria num seminário e abraçaria o ministério; quando fui aceito em Princeton, vi nisso uma oportunidade para, durante um ano ou dois, aprender mais sobre o mundo e encontrar meu lugar. Não poderia prever que, dando esse passo, entraria em contato com um movimento teológico que conquistou minha lealdade e lançou as bases de minha vida durante várias décadas.

Esse movimento teológico nascera da agonia da Europa na onda da Primeira Guerra Mundial, seguida do advento do fascismo na Espanha e na Itália, e do nazismo alemão. A civilização ocidental estava em crise. Os grandes valores humanísticos estavam ameaçados por um novo tipo de barbarismo. Em face disso, muitos pensadores europeus analisavam com grande habilidade o que estava acontecendo, mas tinham pouca esperança no futuro; movimentos sociais, liberais e políticos estavam em grande parte falidos. Nessa situação, algumas das mentes mais brilhantes da época voltaram-se para a tradição teológica e ficaram surpreendidas com suas descobertas. Karl Barth falava de um “estranho mundo novo da Bíblia”. Ele e outros descobriram que, sob uma linguagem ortodoxa estéril, havia uma profunda perspectiva sobre a vida humana que fora perdida em tanto pensamento secularizado, bem como um acesso à História que oferecia grandes esperanças para o futuro.

Princeton era a cabeça-de-ponte desse movimento teológico nos Estados Unidos. Emil Brunner, um dos iniciadores desse movimento, dava aulas no Seminário de Princeton durante o meu primeiro ano de estudos. Ouvia muito atentamente suas conferências sobre a Revelação e a forma pela qual ele analisava as ricas perspectivas que se ofereciam através do pensamento cristão, tanto no que se refere às suas ambigüidades, quanto às possibilidades de redenção da existência pessoal e social. Durante o segundo ano de meus estudos, Josef Hromadka chegou a Princeton, fugindo, com risco de vida, da invasão de Hitler na Tchecoslováquia. Hromadka cativou-me desde o princípio porque a sua teologia o havia libertado para encarar profundamente a crise do Ocidente e permanecer aberto às novas forças filosóficas e sociais. Os escritos de Barth e de Bultmann, mais os de uma multidão de outros pensadores, constituíam o dia-a-dia de nossa vida naquela época.

Estava preparado e devorava tudo avidamente. Meus estudos de sociologia e minhas leituras de John Dewey

demonstraram a superficialidade e a esterilidade básica do pensamento pragmático e analítico americano. Uma nova guerra mundial se fazia vislumbrar no horizonte. As ansiedades européias em relação ao futuro faziam cada vez mais sentido para mim. Minha orientação religiosa na infância fazia-me sentir intelectualmente à vontade no mundo teológico, mais do que em qualquer outro.

Envolvido numa atmosfera de desastre iminente, a fé capacitou-me a analisar a história humana à luz da ação de Deus. Ele estava agindo no mundo, libertando-nos da escravidão do ego, criando condições para relacionamentos significativos, vencendo forças demoníacas ligadas a injustiças e exploração e dirigindo-nos, através de sofrimentos e lutas, para uma nova era. Mergulhando nessa visão bíblica e teológica do mundo, podia entender o que estava acontecendo ao meu redor e encontrar uma linguagem que fazia sentido no meio do caos, dando direção a tudo.

Desejava que outros tivessem essa mesma visão de vida, a mesma esperança no futuro e os mesmos meios para viver. Acreditava que tudo isso poderia ser encontrado numa comunidade de fé ao redor da Palavra Revelada. A contínua transformação do mundo nas mãos de Deus viria através de uma nova vida na Igreja; por isso, a renovação da Igreja era o centro de minha luta pela transformação da sociedade.

Ao deixar Princeton, em 1941, naturalmente essas idéias não estavam assim tão claras em minha mente. Mas, na essência, pensava que deveria desenvolver esse caminho nos próximos anos. Minha primeira oportunidade de colocar em prática essas idéias surgiu quando fui enviado à Colômbia pelo "Board of Foreign Missions" da Igreja Presbiteriana. Não conseguia vislumbrar a mim mesmo preso a uma típica igreja norte-americana. Sob a influência de John Mackay, comecei a pensar na América Latina.

A Igreja Presbiteriana da Colômbia era muito pequena e, como instituição religiosa, bastante estéril. Muitos colombianos, porém, já começavam a rejeitar a sua rígida formação católica e procuravam encontrar em outras fontes inspiração espiritual e ética. Durante oito anos nesse país investi muita energia em projetos de evangelização e renovação da Igreja protestante. Visitei e ajudei antigas congregações, organizei novas e coordenei programas de treinamento de leigos e de pastores recém-formados.

Enquanto me dedicava a tais atividades, algo importante aconteceu. Nesse trabalho, entrava em contato

direto com a fome e a miséria do povo, tanto nas zonas rurais, como nas urbanas. Ficava angustiado com essa situação e procurava desesperadamente fazer algo que a aliviasse. Convenci minha esposa de nos mudarmos para uma favela em Barranquilla e comecei a organizar os trabalhadores de uma pequena fábrica. Iniciei uma campanha nacional de alfabetização e consegui até captar algum interesse do governo para ela. Iniciei projetos de construção de casas em zonas rurais. Concentrei muita atenção nos jovens das igrejas presbiterianas. Convidei-os a me acompanhar às favelas e zonas rurais e a participar da campanha de alfabetização, treinamento de leigos e evangelização. Emocionei-me com a resposta recebida ao meu apelo. Mas, ao mesmo tempo, lentamente comecei a perceber que nossos esforços eram de pequena valia. Somente mudanças estruturais fundamentais poderiam melhorar a condição de vida dos pobres. No entanto, o sistema liberal "democrático" vigente funcionava para manter e legitimar o *status quo*. Fiquei muito perturbado ao ter que deixar a Colômbia em 1950. Tinha a impressão de ter atingido o fim de minhas possibilidades naquele país.

Voltei aos Estados Unidos convencido da necessidade de estudar muito. Passei o primeiro ano no Seminário Unido de Nova York, sob orientação do Prof. Reinhold Niebuhr e de um grupo de colegas missionárias que estudavam comunismo. Mudei-me posteriormente para Princeton para fazer meu doutoramento sob a supervisão do Prof. Paul Lehmann. Enquanto estive no Seminário Unido de Nova York, duas coisas ocorreram: comecei a pensar sobre problemas sociais em termos estruturais e a dar importância à análise social, tentando descobrir de que forma poderia ocorrer a mudança de um sistema, tendo em vista o papel que o marxismo desempenhava nessa luta. Percebi, pela primeira vez, os efeitos que a luta contra o nazismo, a criação das Nações Unidas e a reação ao stalinismo haviam tido sobre o que havia de melhor no pensamento liberal nos Estados Unidos. Este país era visto como líder mundial na criação de uma nova ordem internacional. Todos, porém, pareciam completamente cegos à exploração e domínio exercido por nosso país no Terceiro Mundo, nossa aliança com as elites dominantes e o nosso desejo de envidar todos os esforços para mantermos esse domínio. Ao fazer esse questionamento, descobri também que estava muito só nessa análise.

Paul Lehmann teve profunda influência sobre mim. Ele havia estudado com Karl Barth e havia sido amigo

íntimo de Dietrich Bonhoeffer. Ele possuía grande aptidão para analisar a tradição cultural ocidental e uma habilidade sem precedentes para demonstrar a forma pela qual a nossa sistemática teológica poderia nos ajudar a analisar os problemas humanos mais vitais. Lehmann não apenas ensinou-me a pensar teologicamente, mas ajudou-me também a compreender que a teologia neo-ortodoxa que havia aprendido poderia transformar-se numa força poderosa para analisar as mudanças sociais e poder participar delas. Para ele, a Bíblia era portadora de uma visão messiânica de um mundo em transformação. A teologia deveria ser vista à luz da vinda do Reino de Deus. Os cristãos poderiam livrar-se de todas as instituições e ordens estabelecidas, morrer para o passado e aguardar as novas possibilidades do outro lado do abismo. Graças a Lehmann, minha formação teológica foi muito ampliada e aprofundada. Naturalmente, isso estava relacionado com o meu novo interesse pela revolução social.

Estava maduro para uma nova aventura na fé: encontrei-a no Brasil.

Antes de iniciar o depoimento sobre minhas lutas e atividades no Brasil, gostaria de dizer três coisas que considero importantes a serem levadas em conta nesse relato:

1) tudo o que fiz no Brasil, com exceção das atividades no Seminário de Campinas, foi parte de um trabalho de equipe. Trabalhei em cada projeto com uma ou mais pessoas e, muitas vezes, com um grupo todo. Nem antes, nem depois, estive envolvido com tantas pessoas tão extraordinárias e em colaboração tão íntima. A participação dessas pessoas afetou decisivamente o que fiz. Elas tinham grande influência sobre mim. No entanto, a esta distância no tempo, não posso falar por elas. Reluto em fazer depoimento sobre o que "nós" fizemos. Prefiro, por isso, relatar a história como a vejo agora. Não desejo dar a impressão de que o que conseguimos fazer foi somente o que "eu fiz", nem dar demasiada importância a esses feitos.

2) deparei no Brasil com uma situação que estava madura para o que me dispunha a oferecer. Por várias razões, minhas palavras e ações atraíam grande atenção. Muitas vezes temas e personalidades eram ofuscadas e tornei-me o centro de conflitos que não havia procurado e nem desejado. Conseqüentemente, o significado de tudo o que eu fazia era exagerado. Antes da minha chegada ao Brasil, um novo espírito já invadia a Igreja. Vários homens

e mulheres já estavam em contato com a evolução da teologia na Europa e nos Estados Unidos, e tinham sua própria visão sobre a renovação da Igreja. Quase todas as minhas iniciativas foram precedidas de esforços iguais por parte de outras pessoas, que, desenvolvidas com outros grupos, ultrapassaram o que fiz. De minha parte, apenas contribuí com algo muito pessoal para aquela situação. Tornei-me ao mesmo tempo um agente catalisador. Talvez isso tenha sido inevitável. Tenho a impressão agora de que esse fator talvez tenha impedido outras pessoas de tomarem suas próprias iniciativas.

3) por ocasião da minha chegada ao Brasil, sabia o que o poder dos Estados Unidos estava causando na América Latina e até que ponto o movimento missionário protestante era parte dessa dominação. Tinha uma vaga idéia do enorme problema que isso criara para um relacionamento autêntico entre brasileiros e norte-americanos. Acreditava, porém, ser capaz de admitir minha cumplicidade nisso e pensava que os brasileiros viriam a aceitar-me nessa base, reconhecendo minha condição de americano. Novas formas de relacionamento poderiam ser encontradas por nós. Fiquei surpreendido e sensibilizado quando isso realmente aconteceu nos anos que se seguiram. Descobri também a superficialidade de minha compreensão quanto à minha posição de norte-americano.

Meu plano era trabalhar com estudantes universitários protestantes no Rio de Janeiro. Estava ainda frequentando a Escola de Línguas, quando a Missão Presbiteriana à qual estava ligado pediu-me para lecionar no Seminário de Campinas. Há anos a Missão cedia um professor americano ao Seminário. Eu seria o único professor estrangeiro num corpo docente formado por brasileiros. Viver e trabalhar com estudantes no Rio de Janeiro estava muito mais ligado aos meus planos; mas toda a minha formação teológica me impelia a ir ao Seminário de Campinas, e foi isso que fiz. Estava certo de que a contribuição cristã para uma transformação social só poderia ser feita por meio de uma igreja renovada. Tal renovação viria como resultado da preparação de uma nova geração de pastores, equipados com uma dinâmica teológica orientada para o mundo. Nessa época, já estivera em contacto com um bom número de jovens presbiterianos. Ficara impressionado com sua inteligência e sua sensibilidade teológica, seu interesse

crescente sobre a cultura e os problemas sociais do Brasil, e o seu senso de vocação. Minha presença no Seminário de Campinas dava-me a oportunidade de, não apenas trabalhar mais perto desses jovens, mas também de estabelecer uma relação diretamente entre eles e os estudantes do Seminário e, assim, abrir caminho para a transformação da Igreja.

Estava fascinado com a Igreja Presbiteriana do Brasil. Era a única Igreja na América Latina que possuía grande vitalidade e crescia rapidamente; parecia deter a promessa de desempenhar significativo papel no futuro do Brasil. Apesar de ser produto de missões norte-americanas, a Igreja tinha uma vida muito própria. Durante as primeiras décadas deste século, o calvinismo fora assimilado por um significativo número de pessoas progressistas, tanto nas zonas rurais, como nas pequenas cidades e centros urbanos do Brasil. Tinha certeza de que a Igreja continuaria a atrair tais pessoas e que poderia cultivar nelas uma consciência social que lhes daria condições de influenciar a transformação brasileira nos anos seguintes.

Descobri que, de uma forma geral, os pastores e a liderança leiga da Igreja, eram teologicamente conservadores e eticamente puritanos. Sabia também que essa liderança seria incapaz de responder às indagações de uma nova geração ou de conduzir a Igreja a uma nova era. A atmosfera do Seminário parecia bastante estéril. Mas já havia conversado com alguns alunos e eles estavam sedentos por novas perspectivas intelectuais e teológicas, prontos para uma nova visão da Igreja. Minha posição era muito vulnerável. Mesmo assim, continuei com entusiasmo minha tarefa de ensino, meu trabalho com os jovens e outros grupos da Igreja, convencido de que estava contribuindo com algo que resultaria num processo criativo, cuja liderança outros viriam assumir — processo esse que não seria facilmente interrompido, porque seu tempo havia chegado.

Agora, quando analiso minhas atividades naquela época, especialmente no Seminário e junto à Mocidade Presbiteriana, duas coisas se sobressaem:

1) Encontrava-me numa posição muito especial para abrir as portas de um mundo mais amplo aos interessados. Na medida que trabalhava, podia sentir o entusiasmo dos jovens que estudavam essas novas idéias; entrando em contacto com as pessoas mais interessantes, passei a analisar o mundo que as cercava.

A contribuição da teologia tradicional era limitada aos pensadores calvinistas (Hodge e Strong, junta-

mente com vários pregadores fundamentalistas norte-americanos) ou evangelistas (de E. Stanley Jones a William Orr). Os nomes de Barth, Brunner, Bonhoeffer e outros conhecidos pensadores europeus e norte-americanos começavam a atrair alguma atenção. Sentia-me à vontade no mundo desses pensadores de forma que podia introduzir seus escritos e seus pensamentos aos que o desejassem. Estava em condições, também, de trazer ao Brasil pessoas e livros do exterior. Por algum tempo, tivemos a visita de vários professores vindos da Europa e dos Estados Unidos, juntamente com os mais importantes líderes do movimento ecumênico, além de um bom número de teólogos hispano-americanos.

No Seminário, especialmente, tinha interesse em estimular os estudantes a saírem do gueto impulsionando-os para um mundo mais amplo, trazendo-os para um contacto direto com problemas urbanos e rurais, movimentos políticos, líderes do pensamento secular e renomados leigos vindos de outras igrejas protestantes.

2) Minha predileção maior era ensinar teologia e não tinha dúvidas quanto à importância crucial desse mister. Como fiel seguidor do cristianismo ocidental, acreditava que a experiência temporal e terrena se movia dentro de uma Realidade Transcendente Última, e que podíamos ser totalmente humanos na medida em que reconhecêssemos a existência dessa Realidade e vivêssemos em resposta a ela. Se a ignorássemos, acabaríamos por absolutizar o relativo (ego, ideologias, sistemas intelectuais e sociais) trivializando tudo. Sem esse ponto de referência, vagaríamos a esmo, tanto individual como coletivamente, sem encontrar sentido ou propósito.

Estava ciente de que, desde o Iluminismo, ocorria no pensamento europeu uma gradual erosão dessa visão do mundo. Sabia muito bem que todas as tentativas de ancorar nossas crenças no Deus Cristão por intermédio do pensamento filosófico (com o do mundo natural ou com imperativos morais) seriam de pequena valia. Mas Karl Barth mostrara que não necessitaríamos disso. Deus se revelara a si mesmo. Ele surgiu na história especialmente na pessoa de Jesus de Nazaré. Esses eventos, e mais vinte séculos de reflexão cristã, poderiam nos guiar aos segredos dos acontecimentos do mundo ao nosso redor. Na medida em que conhecêssemos e nos relacionássemos com Jesus Cristo, descobriríamos tam-

bém a total possibilidade da vida humana.

Crer nisso exigia um supremo ato de fé. Mas para alguém tão solidamente fundamentado na tradição cristã e desejoso de acreditar, era perfeitamente possível. O mais importante era crer que essa Revelação proporcionava um tal discernimento da condição humana, que nada além disso me satisfazia. Em contraste com o pensamento grego, a Revelação tratava da existência histórica e de um processo redentor na história. Em seu livro *Natureza e destino do homem* Reinhold Niebuhr havia demonstrado a riqueza do entendimento cristão sobre as limitações e o pecado do homem, bem como de suas potencialidades para a evolução humana. Na medida em que conseguia explicar essa perspectiva do mundo, mais e mais me convencia de que somente esta perspectiva proporcionava fundamentos seguros para uma luta pelas transformações sociais.

Aproveitei todas as oportunidades que se apresentaram para ensinar essa teologia, dentro e fora das salas de aulas, a seminaristas, pastores e à Igreja. Preocupava-me, também, com o problema do contexto em que tal visão da vida e do mundo poderia ser comunicada e vivida. Isto significaria a transformação da Igreja, especialmente da congregação local, através de uma pregação vital, da renovação litúrgica e da maior participação possível de leigos na vida interna e externa da Igreja. Meu trabalho de doutoramento em Princeton focalizava como a Igreja, dentro de suas estruturas, poderia existir para sua missão no mundo.

Estava tão convencido da importância e relevância do que ensinava, que nunca me ocorreu indagar dos brasileiros se isso tinha tanto sentido para eles quanto para mim. Estava ciente dos muitos aspectos da dominação europeia e norte-americana no mundo; jamais pensara que a teologia que ensinava também fazia parte dessa dominação. É penoso falar de Deus, Revelação e Verdade sem pressupor que nossa linguagem seja universal. De qualquer forma, dispunha de pouco tempo para tais indagações. Os seminaristas estavam muito interessados nessa teologia e, conforme pude constatar, o esclarecimento de sua fé os levava a um novo interesse sobre a cultura e a sociedade brasileira, as lutas intelectuais dos estudantes universitários em sua opção pelos pobres nas zonas rurais e urbanas e a nova era de desenvolvimento econômico do Brasil. Via tudo isso como uma arrancada. Estava ajudando os protestantes brasileiros a compreenderem seu potencial como força religiosa capaz de contribuir significativamente para o crescimento

e a transformação do Brasil nas décadas seguintes.

Três acontecimentos vieram comprovar essas expectativas. Em 1956, os jovens da IPB realizaram um congresso nacional em Salvador. Escrevi o estudo introdutório para esse congresso e fui um dos seus conferencistas. Mas o que ficou gravado em minha memória até os dias atuais, foi a extraordinária vitalidade daquele grupo de jovens. Uma nova geração surgira na Igreja, a sua voz encontrara eco e, com isso, os jovens experimentavam um novo sentido de vocação cristã na Igreja, especialmente no mundo secular. Isso era dramaticamente evidente.

Em segundo lugar, em junho de 1957, os estudantes do Seminário organizaram uma festinha de despedida para mim, pois eu partiria para os Estados Unidos, com minha família, para um ano de férias. Ao ouvir seus discursos, senti que a quase totalidade do corpo discente havia encontrado não apenas uma nova linguagem teológica, mas havia criado sua própria linguagem. Constatei esse fato outras vezes, anos mais tarde, quando a IPB comemorava o seu centenário de fundação e hospedava a Assembléia da Aliança Mundial Presbiteriana. Ajudei a organizar, então, um seminário especial de estudos sobre o calvinismo, destinado a estudantes universitários e seminaristas vindos dos Estados Unidos e do Brasil. Eminentemente teólogos da tradição Reformada, vindos de todo o mundo, se fizeram ouvir nesse seminário. Apoiei a realização desse seminário porque sabia o que ele poderia significar para os estudantes brasileiros. Ao final daquele mês de estudos, verifiquei que os brasileiros eram os participantes que mais se haviam destacado, sua capacidade de falar teologicamente, sua visão e sua sensibilidade para com o que estava acontecendo ao seu redor muito contribuíram para fazer desse evento uma experiência de aprendizado para todos. Em poucos anos, uma transformação impressionante havia ocorrido.

Passei a maior parte de minhas férias trabalhando numa dissertação em Princeton. Fiz então a minha primeira viagem à Ásia, a trabalho da Federação Mundial Cristã de Estudantes, visitando vários movimentos e falando em diversos congressos. O que tinha a dizer fluía diretamente do resultado de minha experiência em teologia e minha visão da Igreja na sociedade, como ela havia tomado corpo nos últimos cinco anos no Brasil. Essa havia sido a experiência mais importante de minha vida e estava ansioso para voltar ao Brasil.

Em abril de 1958, recebi uma carta do reitor do Seminário de Campinas,

pedindo que não retornasse ao Brasil. Ele me daria seu apoio pessoal e deixou claro que nenhuma medida oficial havia sido tomada contra mim, nem pela Congregação do Seminário e nem pela Comissão Executiva da IPB. O reitor estava convencido, no entanto, de que o meu ensino estava se tornando o centro de crescente controvérsia na Igreja e que minha presença no Seminário poderia influenciar negativamente a renovação teológica à qual me havia dedicado tanto.

Sentia-me despreparado para essa reviravolta nos acontecimentos. Não podia acreditar que o movimento ao qual estava tão relacionado pudesse estar em tamanho perigo. Cheguei à conclusão de que a carta do reitor era uma indicação de seus cuidados e da sua timidez, e decidi continuar com meus planos de retornar ao Brasil.

Novamente em Campinas, descobri que a situação havia mudado. Antes, alguns de meus colegas do corpo docente me apoiavam cautelosamente, outros apenas me toleravam. Agora, sentia uma oposição aberta contra mim e minhas posições. Os estudantes continuavam interessados, mas o antigo entusiasmo desaparecera. Comecei a perceber que muitos pastores, presbíteros e membros das igrejas estavam perturbados com a nova teologia e especialmente com a orientação social e política dos jovens da nova geração. Não se sentiam à vontade com o descontentamento social que os cercava, nem com os movimentos de mudança social. Ao mesmo tempo, eles descobriram que aquela antiga posição de segurança que a Igreja gozava estava sendo ameaçada. Alguns dos líderes da Igreja nacional, que foram os mais afetados por esses fatores, começaram a explorar outras pessoas para seus fins políticos. Dentro de pouco tempo, começaram a agir decisivamente. O primeiro estouro veio em 1960 quando a Comissão Executiva da IPB decidiu dissolver o Trabalho Nacional da Mocidade Presbiteriana e fechar o seu jornal *Mocidade*. Daquele momento em diante, toda a iniciativa da IPB passou às mãos desses líderes de cúpula. Aqueles, entre nós, que acreditavam estar no limiar de uma nova era, foram subitamente colocados na defensiva. Antes, como alguém de fora, tinha grande liberdade para fazer o que desejasse, desde que contasse com homens e mulheres que me apoiassem. Agora, não podia participar de uma batalha política que estava sendo travada na Igreja. Minhas atividades na Igreja e no Seminário foram gradualmente restringidas. Minha identificação com amigos tornou-se, para eles, uma carga incômoda. Minha posição passou a ser a de

observador dos acontecimentos, enquanto todas as coisas pelas quais havia trabalhado iam sendo destruídas uma a uma. Durante anos, sentia mágoa ao observar os efeitos da destruição da esperança que tantos haviam cultivado em relação ao futuro e o efeito desalentador que essa destruição causou na carreira profissional de tantos com quem estive tão intimamente ligado.

Esta dramática reviravolta dos acontecimentos forçou-me a examinar criticamente tudo o que havia pensado e realizado durante aqueles anos. Teve início assim um processo de auto-questionamento, que foi intensificado durante os últimos anos de minha estadia no Brasil e, mais tarde, em minha experiência em Princeton. Nesse processo de questionamento, vários pontos ficaram evidentes:

1) Estava seguro de que minhas perspectivas teológicas representavam a redescoberta do centro do testemunho bíblico e da tradição cristã que dele emanava. Estava seguro de que a Igreja, com todas as suas limitações e fraquezas, vivia por este Evangelho; que a Igreja estava seriamente preocupada com sua origem e tradição; que a Igreja poderia esperar, cedo ou tarde, ter que responder pelo que "Deus está fazendo no mundo". Não estou mais tão seguro disso. A herança cristã não é assim tão pura. Suas afirmações mais cultivadas constituem mais o produto de seu relacionamento com um ou outro contexto cultural do que jamais havia pensado poder admitir. Pelo menos no Ocidente, uma das grandes afirmações a respeito de Deus e de sua relação com o mundo tem servido aos interesses das forças dominantes na sociedade em diferentes ocasiões.

Muitas vezes me pergunto se o cristianismo, em sua expressão institucional, não se tem tornado mais uma negação do que uma afirmação do Evangelho. No cristianismo institucional, a fé é substituída por garantias de segurança. Esse cristianismo proporciona uma resposta segura àqueles que estão inseguros e ameaçados. Assim, esse cristianismo acaba por tornar-se uma religião que nos salva de todas as coisas que nos atemorizam e nos imuniza contra o crescimento e as mudanças, tanto pessoais quanto sociais. A própria linguagem da fé que, em seu contexto originário liberava as pessoas para um novo futuro, pode ser usada para amarrá-las a um passado morto.

2) Tinha como certo que a renovação da Igreja era uma possibilida-

de muito real, talvez até uma decorrência inevitável. Mais tarde, cheguei à conclusão de que isso se devia em grande parte a um mito criado pela ideologia liberal ocidental. Quando examinamos a Igreja a partir dessa perspectiva, falhamos em reconhecer a obstinação de suas instituições e o fato de que as instituições religiosas, como as demais, servem aos interesses do *status quo*. Nunca levamos suficientemente a sério os temores e as frustrações de pessoas que se perturbam com novos desenvolvimentos, e cujas insignificantes posições de poder e influência possam ser abaladas pelo surgimento de uma nova visão. Nem sempre avaliamos até onde podem chegar os que ocupam posição de poder quando são forçados a lutar pela sua sobrevivência.

3) No meu entender, os brasileiros com quem me havia associado não só tinham a mesma visão que eu, mas haviam assimilado a mesma teologia com o mesmo entusiasmo e se dedicariam, como eu, à luta pela renovação da Igreja. Após a minha saída do Brasil, comecei a pensar nisso e descobri como são diferentes a história de nossas vidas e a da nossa formação social, cultural e religiosa. A teologia que lhes havia ensinado talvez servisse mais para abrir novos rumos em suas vidas e pensamento do que para se constituir numa fonte de inspiração e fé. Em outras palavras, eu estava cativo de uma visão teológica do mundo que revitalizasse e desse sentido à experiência das pessoas, que nada mais eram do que produto da civilização ocidental. Por que haveria de supor que essa teologia e visão produzissem algo de equivalente naqueles que não estavam tão envolvidos nessa experiência histórica?

Acreditava na renovação da Igreja, em parte ao menos por causa da minha ideologia liberal. Por que deveriam reagir da mesma maneira aqueles que não tinham história para justificar tal confiança? Estava convencido de que a Igreja era uma comunidade de onde uma nova vida poderia e deveria surgir, e daí fluir para uma sociedade mais ampla como força de transformação. Por que alguém no Brasil deveria compartilhar dessa posição?

Tais pensamentos estavam muito longe de minha mente em 1959. Naquela ocasião, tudo o que sabia era que os meus planos não poderiam mais concretizar-se no Seminário de Campinas. Exatamente quando estava encarando esse fato, o Rev. Joaquim Beato

e outros líderes do Sínodo Minas-Espírito (da IPB) convidaram-me para colaborar na formação de um novo seminário teológico naquela região. Conhecia Beato há muitos anos. Ele era um excelente estudioso do Antigo Testamento, tinha uma visão teológica bastante progressista e uma preocupação profunda com as implicações sociais do Evangelho.

Beato falara muitas vezes dessa região do Brasil que ele tanto amava, a respeito de seu povo e da Igreja e, muito especialmente, de seus planos de organização de um seminário naquela região. A Igreja Presbiteriana crescia rapidamente e era um movimento espontâneo, nascido de suas bases, dependendo mais de sua liderança leiga do que de pastores preparados teologicamente; Beato desejava um seminário no centro da vida da Igreja nessa região. Sua reflexão teológica deveria brotar da vida da cultura e da luta do povo. E nessa região, de forma especial, o povo da comunidade protestante eram os pobres e miseráveis da sociedade.

Tinha minhas dúvidas quanto a ir para o interior e tentar encontrar minha vocação num ambiente tão diferente. Essa mudança, além do mais, era um problema para a minha família, especialmente para a educação de minhas filhas. Mas, finalmente, nos decidimos e, demitindo-me do Seminário de Campinas, nos mudamos para Governador Valadares (MG).

Logo após a minha chegada, percebi que o Seminário sonhado por Beato jamais se tornaria uma realidade. A luta entre diferentes facções políticas no Sínodo foi travada inclusive em torno da localização do Seminário. Essa luta gerou um estado de crise do qual o Seminário jamais se libertaria. Na medida em que crescia a luta, comecei a descobrir algo muito mais sério: o Seminário era o produto da visão de uma pequena elite da Igreja e não havia brotado da base, da vida das comunidades locais.

Se Beato e eu tivéssemos nos envolvido nas congregações locais, aprendendo com elas a refletir teologicamente, se tivéssemos abdicado de nossos planos de organizar um seminário participando da luta do povo, dialogando com essas comunidades a respeito da fé, talvez surgisse daí uma forma criativa de educação teológica. Os líderes do Sínodo, porém, não estavam interessados nisso: eles queriam um seminário de muito prestígio na região. Pensava, na época, que deveríamos iniciar nossos planos com a luta do povo e de seus pensamentos, mas não imaginava o tipo de mudança drástica que isso significava, na forma de educação teológica. Se o tivesse

compreendido, creio que não teria desejado gastar dez anos de minha vida tentando identificar-me com pessoas cuja vida e lutas eram tão diferentes das minhas.

Em agosto de 1960, fui convidado a assumir a vice-presidência do Instituto Mackenzie, em S. Paulo. Via nisso uma oportunidade para romper com uma situação impossível, estar mais próximo dos novos desenvolvimentos da cena política e do movimento estudantil, e de partilhar mais diretamente das lutas da União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB) nesse período crítico e muito excitante da vida brasileira.

Desde os meus tempos de estudante, sentia-me atraído pelo Movimento Cristão de Estudantes e, mais tarde, pela Federação Mundial Cristã de Estudantes (WSCF). Lá encontrei pessoas que combinavam fé, profundo interesse em teologia e desejo de mudar o mundo ao seu redor. Muitas vezes críticas quanto à Igreja institucional, essas pessoas eram levadas a uma ampla gama de esforços visando a renovação da Igreja. Estava certo de que muitos estudantes universitários protestantes no Brasil necessitavam e responderiam a um movimento dessa natureza: tudo faria para estimulá-los a isso.

Jorge César Mota lutara quase sozinho durante anos para organizar a União Cristã de Estudantes do Brasil e formar pequenos grupos nos maiores centros universitários do país. Juntei-me a ele e ao extraordinário grupo de líderes estudantis por ele recrutado. Nos anos que se seguiram muitos estudantes e jovens profissionais deixaram seus estudos e empregos para trabalhar em tempo integral na UCEB. Outros dedicaram muito de seu tempo como trabalhadores voluntários da UCEB. Dois estudantes norte-americanos se tornaram parte da equipe de liderança da UCEB.

Grupos locais foram iniciados em várias cidades. Muitos tinham uma existência precária, mas gradualmente a UCEB se tornava um movimento nacional. A UCEB chegou a ter influência decisiva na vida dos que se relacionavam com ela e a ser reconhecida em círculos universitários mais amplos. Uma década mais tarde, esse movimento se tornou modelo para outros grupos estudantis em diferentes países da América Latina e teve um papel importante na WSCF. Sempre estive muito ligado a esses movimentos estudantis, embora não pudesse dedicar a eles o tempo que outros dedicavam. Por isso, não posso falar da história da UCEB. Mas gostaria de mencionar o que me sucedeu enquanto estive trabalhando com essa entidade. Lá, como em nenhum outro lugar,

tive oportunidade de formular e ensinar a minha teologia, dando forma à comunidade de fé orientada para o mundo. Pude realizar esse trabalho num dos momentos históricos mais dinâmicos do Brasil, quando uma nova consciência social se desenvolvia e movimentos de mudanças sociais floresciam em toda a parte. Nessa situação, fui confrontado com temas cuja profundidade excedia em muito aqueles tratados no Seminário de Campinas. Na medida em que estudava e discutia esses temas, fui forçado a questionar muitas das minhas pressuposições básicas. Esse segundo processo de auto-questionamento excedeu aqueles anteriores. Gostaria, porém de examinar três de seus aspectos mais evidentes:

1) Havia abraçado a teologia neortodoxa porque tinha certeza que ela iluminava a situação humana e fazia sentido na vida e no mundo, especialmente em tempos de desintegração social e cultural. Optei por estudos e pelo ensino da teologia como vocação, porque estava certo de sua importância na luta pelas transformações sociais. Nada me entusiasmava tanto quanto a oportunidade de ensinar teologia a estudantes universitários engajados em transformações sociais no Brasil. Com eles, essas convicções foram profundamente testadas. Tinha poucas (ou nenhuma) dúvidas sobre quais os resultados a esperar. Por alguns anos tudo caminhou muito bem. Porém, à medida que os estudantes se tornavam mais conscientes da exploração e sofrimento dos pobres, aderindo a movimentos de luta por mudanças, algo importante aconteceu: os estudantes começaram a contestar a teologia que lhes havia ensinado, afirmando que essa teologia não os ajudava, conforme havia prometido. A teologia não esclarecia nem dava sentido à luta em que estavam engajados. Quanto mais se dedicavam à luta, mais tinham que abrir mão das coisas que lhes eram mais reais, entrando num mundo alienígena de conceitos abstratos. Encorajei-os a dar esse passo, assegurando — na medida em que formulavam uma perspectiva teológica mais coerente — que encontrariam orientação clara para a sua luta política. Eles responderam que não era assim: na verdade, toda aquela orientação teológica não lhes interessava mais.

Começou, assim, novamente, um lento, doloroso e crítico exame de toda a teologia que tanto amava. Ao enfrentar esse exame, perdi a confiança em pelo menos uma das disciplinas para a qual havia sido treinado durante anos: o pensa-

mento teológico sistemático, tal como era formulado pela tradição cultural ocidental. Comecei a desconfiar desse tipo de pensamento onde quer que pudesse vislumbrá-lo nas disciplinas seculares. Descobri que ele contribuiu muito pouco para um discernimento e uma compreensão reais. Na verdade, chega a atrapalhar uma vital comunicação comigo mesmo e com os outros. Essa conclusão tem implicações muito amplas:

a) A linguagem teológica tradicional tornou possível a homens e mulheres transcenderem os limites de um mundo internalizado e encontrarem um ponto de referência em suas vidas além de si mesmos. Hoje essa mesma linguagem na sua forma clássica e neo-ortodoxa, perdeu muito de sua força. Para um número cada vez maior de pessoas ela não serve mais como linguagem de transcendência.

b) O pensamento científico objetivo, quando usado na análise da sociedade, pode tornar-se facilmente uma linguagem de dominação por parte da elite tecnocrática. Na medida em que é aceita, ela destrói a confiança de homens e mulheres em sua própria percepção das coisas, além de destruir a linguagem construída com sua própria experiência. Além do mais, ela violenta a forma natural do pensamento de um número cada vez maior de pessoas (nos Estados Unidos: os negros, as mulheres e jovens, entre outros) tornando-as mais dependentes ainda de peritos num tipo de pensamento que não pode ajudá-las.

c) Por mais de dois mil anos a Igreja cristã tem afirmado a divina autoridade da tradição, conforme consta da Bíblia, articulada em sistemas de doutrinas. Em outras palavras, Deus, na medida em que é mediado aos homens através de textos bíblicos e doutrinas da Igreja, torna-se uma autoridade externa a nós, a quem precisamos nos submeter. Hoje, esse tipo de autoridade sacraliza tanto a cultura como as estruturas sociais dominantes. Essa autoridade insiste na submissão do ser a um poder alienígena. A fé cristã só poderá ser uma força de libertação humana quando puder criar uma nova dinâmica de resposta à interação entre os sujeitos e Aquele que nos chama a ser no centro da História.

2) Cheguei ao Brasil em 1952 com uma teologia relativamente simples, visando envolvimento político. Minha experiência na UCEB levou-me a graduais e profundas mudanças em minha teologia e em

minha posição política. Resolvi publicar um pequeno livro intitulado *Cristianismo e revolução social*. Nesse livro, tentava dizer algumas coisas:

— uma fé viva e uma teologia dinâmica podem e devem servir como motivação e constituir a base de ação de uma sociedade orientada para mudanças fundamentais;

— na América Latina isto significa participação nos movimentos políticos mais progressistas, visando uma sociedade mais justa e igualitária, isto é, uma alternativa tanto ao capitalismo como ao comunismo;

— os estudantes cristãos devem engajar-se nessa luta com senso de vocação. A luta se torna a causa propulsora de suas vidas; essa luta se expressa através da identificação com os pobres, a participação em movimentos políticos; e o uso da própria profissão para servir ao próximo, mudando estruturas sociais injustas.

Na medida em que os grupos da UCEB se tornavam mais fortes e respondiam positivamente a essa orientação — que influenciou mais do que eu poderia imaginar a experiência e o pensamento dos estudantes — o problema se tornou claro: como sair do terreno da discussão para o da ação? Obviamente o ponto de partida seria a política universitária. Nessa situação, porém, os estudantes protestantes estavam em séria desvantagem: os movimentos católico e marxista dominavam a cena. Cada um desses movimentos tinha uma ideologia claramente desenvolvida e uma estratégia de ação. A maioria dos protestantes sentia que não podiam aderir a nenhum desses movimentos e, se o fizessem, não haveria espaço para eles. A alternativa seria participar de movimentos de pequenas conseqüências, ou então optar pelo não-envolvimento.

Insisti que os protestantes só poderiam encontrar a sua vocação política se estivessem engajados em um ou outro movimento mais relevante; o importante seria partilhar de uma luta comum com os demais e esperar conseguir assim a aceitação. O fato dos protestantes não terem uma bagagem própria constituía uma vantagem que os liberava para uma contribuição muito específica. Penso que ajudei um bom número de estudantes a dar esse passo — as conseqüências posteriores foram muito além do que podíamos imaginar na época.

Minha prioridade seguinte era criar uma série de oportunidades

para os estudantes entrarem em contato com a vida e o sofrimento dos pobres, mesmo que por curtos períodos de tempo. Eu acreditava que essa experiência contribuiria, mais do que qualquer outra, para despertar uma nova consciência social e uma nova forma de ação. Com isto em mente, organizei junto com um grupo um acampamento de trabalho de estudantes-operários na indústria. Encorajei os grupos locais a irem às favelas e lá iniciarem uma ação social.

De todos os esforços nesse sentido, aquele ao qual dei atenção especial foi o projeto de Vila Anastácio, numa zona industrial de São Paulo. Ali, um grupo de estudantes e jovens profissionais alugou uma pequena casa, passou a viver em comunidade, a nível de mera sobrevivência, e tentava encontrar trabalho nas indústrias e participar dos sindicatos. O objetivo era partilhar o mais possível da vida com aqueles que lá viviam e, através disso, descobrir uma forma autêntica de relacionamento e de testemunho.

Na medida em que essa comunidade ganhava corpo, pressenti que ela representava o tipo de envolvimento que mais ansiava sentir e participar. Sentia também que essa comunidade poderia tornar-se um fator de desenvolvimento do testemunho social protestante no Brasil. Apesar de desejar muito ser parte integrante dessa comunidade, minha dedicação à educação teológica e minhas responsabilidades de família impediram-me de fazê-lo. Acabei visitando a comunidade semanalmente, partilhando de sua vida da melhor forma possível. Não sei até que ponto o meu envolvimento com a comunidade contribuiu para a sua dissolução. Sei, no entanto, que falhei em tirar o máximo proveito dessa extraordinária oportunidade, de partilhar da luta de seus membros, que tanto aprenderam com ela.

Ao final dos anos 50, e mais dramaticamente após a renúncia de Jânio Quadros, a cena brasileira havia mudado. Era um tempo de grande fermentação e crise; um tempo em que os deserdados começavam a perceber que seu destino não era inevitável, que outros partilhavam com eles da visão de um grande futuro para uma nação que estava sendo radicalmente mudada. Um número significativo de estudantes da UCEB estava, nessa altura, envolvido em lutas políticas estudantis a nível local, regional e nacional, e também em contato

com grupos políticos mais amplos. Em meio a isso tudo, a percepção dos estudantes quanto à situação começou a mudar: eles experimentavam uma mudança maior em sua atitude para com o marxismo e os movimentos marxistas. Eu também estava vivendo a mesma situação: começava a partilhar bastante de perto as suas lutas e fui afetado profundamente por elas.

Havia falado tanto sobre a necessidade de mudanças estruturais fundamentais. Naquela altura, descobri como havia sido superficial o meu entendimento. Pela primeira vez verificava que a sociedade funcionava como um sistema global, que as formas de paternalismo e dominação em uma área serviam de apoio às mesmas formas em outras áreas; como a religião, os valores culturais, as estruturas econômicas, a ordem política, tudo agia em conjunto para a manutenção do *status quo*. Compreendi também de que forma todo um sistema de poder estabelecido funcionava para perpetuar esse mesmo poder; quanta violência é necessária para manter uma ordem de exploração e até onde esse poder pode chegar no uso da violência para defender sua sobrevivência.

Em face da imposição de *mudança de sistemas*, ficou evidenciada a falência de todas as forças políticas nas quais havia confiado antes. Elas poderiam funcionar somente para manter, ou talvez reformar, o presente sistema, mas jamais mudá-lo. Essas forças políticas não tinham nem a visão nem os recursos intelectuais para tal empreendimento. Mostravam-se incapazes de motivar homens e mulheres a lutar por elas. O que mais me impressionou foi a total ingenuidade da maioria dos cristãos que se haviam envolvido na luta: pouco entendiam de estruturas sociais e da forma como operavam; não conheciam a ordem econômica, suas formas de operação e possibilidades de mudança. É o que é mais sério: nossa falta de conhecimento do significado real da luta revolucionária e suas exigências etc.

Essa mudança de percepção quanto à situação não levantou apenas novas indagações quanto à nossa atitude de cristãos para com o marxismo, mas nos compeliu a olhar o marxismo de uma forma muito diferente. Uma vez esclarecido que uma sociedade mais humana e mais justa exigia mudanças de sistema; uma vez compreendida a dimensão dessa mudança e a luta para atingi-la, descobrimos também que os marxistas eram, em geral, os

que mais partilhavam dessa visão, tinham as mesmas preocupações com os pobres e a mesma ansiedade de justiça que nós, cristãos, tínhamos. E mais: eram os que tinham uma filosofia política orientada para as transformações sociais e os instrumentos necessários para uma radical e total análise social; tinham uma compreensão clara sobre quem poderia ser agente de transformações e de que forma poderiam ser conscientizados e organizados.

Esse era o fato com o qual tínhamos que começar. Não poderíamos, ao mesmo tempo, ignorar os perigos inerentes a uma ideologia global, revelando a Verdade a respeito da sociedade, e identificada com uma estrutura de poder também totalitária. Confrontados com esses dois fatos, o que deveríamos fazer? Apresentei várias conclusões aos estudantes:

a) Nossa vocação básica como cristãos era a de estarmos totalmente engajados na luta para vencer a estrutura de dominação e de exploração existente; em outras palavras, passar de uma sociedade capitalista e suas estruturas internacionais de dependência para uma sociedade socialista. Isso significaria que nos aliaríamos aos marxistas numa luta comum. Como cristãos, poderíamos fazê-lo sem nenhuma necessidade de justificar nossa presença na luta e sem nos tornar marxistas. Podíamos assumir o risco. Nessa linha, haveríamos de encarar a luta e possivelmente resolver os problemas que o nosso encontro com marxistas inevitavelmente criaria.

b) Precisávamos deixar de pensar em marxismo e cristianismo como duas formas globais de encarar o mundo, duas filosofias sociais que logicamente se contradiziam uma à outra. Como cristãos, éramos livres da escravidão de sistemas globais, livres para contemplar a riqueza e a complexidade do mundo e de suas formas em constante mudança, lutando para compreender melhor esse mundo. Se não estivessem presos a um sistema global da Verdade, poderíamos encorajar os marxistas a se tornarem mais abertos, ao invés de forçá-los a ser mais rígidos. Poderíamos lutar por um processo de análise social para o qual podiam contribuir o discernimento cristão e a análise marxista. Ao longo desse caminho teríamos que nos defrontar com tensões e conflitos; mas tensões e conflitos que poderiam tornar-se bastante produtivos.

c) Os cristãos poderiam assumir esses riscos e participar nessa luta

com confiança. Nossa perspectiva teológica nos impelia a intensas lutas, sem submissão a nenhuma ideologia ou movimento. Isso nos daria sentido de missão no mundo e nos ajudaria a compreender que o sentido da vida depende do sucesso ou fracasso de lutas políticas em particular. Nossas energias poderiam ser dedicadas a movimentos de mudança e, ao mesmo tempo, não ser imobilizadas por eles quando seus esforços falhassem.

Tudo isso soava muito bem. Mas seria possível a sua realização? Poderiam os cristãos atuar dessa forma? Acreditava então, e continuo a crer, que essa é uma possibilidade, porque a fonte de pensamento e de vida dos cristãos não está, em última análise, numa ideologia ou doutrina, nem em um movimento político, mas na comunidade. Conseqüentemente, a criação de condições para o florescimento de uma comunidade de fé se torna um imperativo indispensável.

3) Levei comigo ao Brasil a idéia sobre a importância crucial da comunidade. Para mim, a fé cristã era uma questão de qualidade de vida em relacionamento, a qual só poderá ser experimentada se for vivida. A obediência cristã é uma questão de ajustamento. Ela pede sempre novas respostas a cada nova situação, numa dinâmica do processo histórico. Somente quando convergirem tanto a nossa herança do passado como nossa visão do futuro poderemos falar uns aos outros em comunidade, a respeito de partilha de vida, e encontrar nossos caminhos comuns.

A UCEB oferecia o contexto ideal no qual essa teoria poderia transformar-se em realidade, especialmente depois que seus membros se tornaram politicamente ativos. Tendo em vista a pressão sob a qual viviam os estudantes, era difícil reuni-los em grupos por muito tempo. Mas isso chegou a acontecer muitas vezes. Os estudantes se reuniam para estudos bíblicos e adoração, para estudo e discussões focalizando teologia e política. Eles partilhavam seus problemas diários na luta em que estavam empenhados. Muitas vezes o tipo de relacionamento vivido seria não apenas de sustento, mas também voltado para o enriquecimento de suas vidas. Nos anos que se seguiram tenho reencontrado homens e mulheres que eram membros desses grupos. Em quase todos os casos, descobrimos que tínhamos entre nós laços incomuns por causa das experiências partilhadas e que, de alguma

forma, nossas vidas se tornaram diferentes por causa disso.

Considero que o trabalho mais importante que realizei quando estive no Brasil foi o de poder contribuir para a formação e a orientação dessas comunidades estudantis. Mesmo assim, essas comunidades não sobreviveram por muito tempo; deixaram de existir quando eram mais necessárias. Isso, em si, não é um desastre; as comunidades perdem a sua vitalidade na medida em que se transformam em rotina. Somente quando são recriadas, respondendo a novas situações, elas podem sustentar e transformar a vida. *As comunidades da UCEB morreram, mas não foram recriadas.* Por que não? Seria porque aqueles com os quais estavam ligadas não lhes davam a devida importância como eu dava? Não estou certo disso. Sei que, em grande parte por causa dessa experiência no Brasil, me envolvi com muitas outras tentativas de recriar a comunidade e, todas, mais cedo ou mais tarde, falham. Talvez seja hora de desistir disso.

Mas não posso fazê-lo. Minha experiência com a UCEB ensinou-me algo que jamais conseguirei esquecer: essa experiência me impôs uma tarefa da qual não poderei fugir. Os últimos quinze anos me fizeram compreender a amplitude dessa tarefa, sobre a qual jamais havia pensado, e que a torna infinitamente mais complicada. Sei agora que uma vida rica em comunidade acontece somente quando as pessoas se tornam abertas e vulneráveis umas às outras, somente se crescem e mudam, relacionando-se com outras pessoas em idênticas condições. Sei agora que todas as estruturas com as quais contava não se mostram mais capazes de produzir uma vida em comunidade: liturgias, sistemas teológicos coerentes, ideologias e causas às quais todos estejam dedicados. Sei também que a única forma de comunidade que vale a pena é aquela que encoraja os seus membros a se tornarem sujeitos, que desenvolve sua (dela/dele) individualidade em interação com os outros, a fim de que o mundo dela/dele possa tomar a sua forma muito individual. Não temos modelos para isso, e sabemos pouco sobre o que isso acarretaria.

Conseqüentemente, vejo agora sob uma nova luz a luta então travada para a criação da comunidade na UCEB. O que salta aos olhos agora não é mais o sentimento de tragédia e de derrota. Antes, valorizo essa experiência pelo que contribuiu para a minha busca de comunidade. Ajudou-me a compreender que a questão mais importante não é: será que cada novo esforço será bem sucedido ou não? Mas sim, aprendermos o bastante de cada experiência

para que não sejamos levados a repetições, mas sempre a um novo começo e ao crescimento.

Uma das maiores ironias do meu trabalho na América Latina é que fui para lá a fim de converter católicos romanos ao protestantismo. Hoje, confesso que a única coisa que realizei e que produziu continuidade institucional até os dias presentes nasceu de meus antigos diálogos com grupos católicos no Brasil, especialmente os dominicanos. Algumas semanas após a convocação do Vaticano II pelo Papa João XXIII, Frei Paulo Deni, do Convento dos Dominicanos em S. Paulo, apareceu na UCEB para participar de uma reunião de estudo bíblico. No dia seguinte, o secretário da UCEB telefonou para Campinas relatando fato tão inusitado, pedindo que eu fizesse um esforço especial de participar desses estudos semanais. Passei a fazê-lo e assim teve início uma das mais ricas — e à luz de fatores posteriores, a mais importante — experiência na qual me envolvi nos anos em que estive no Brasil. Não me achava preparado para as inesperadas conseqüências que se seguiram; mesmo assim, de uma forma estranha, estava preparado. John Mackay chamara minha atenção para a América Latina como um campo missionário; despertou meu interesse para os místicos do século XVI, Miguel de Unamuno e outros pensadores católicos. Havia experimentado anos de violenta perseguição aos protestantes na Colômbia; ao final de minha estadia naquele país já começava a encontrar padres e leigos católicos que procuravam encontrar novas bases intelectuais e maior identificação com os pobres. Estava convencido de que a rígida estrutura da Igreja Católica e seu infalível e integrado sistema de doutrinas impediriam qualquer possibilidade de mudanças fundamentais na Igreja. Meu crescente interesse pela história e a cultura do Brasil — e a alienação de tantos protestantes em relação a esses temas — levaram-me a pensar que os protestantes, cedo ou tarde, seriam levados, por causa de seu próprio futuro no Brasil, a entrar em contato mais íntimo com os católicos e com o seu movimento religioso.

Frei Paulo veio e ficou. Ele ganhou a nossa confiança e relatou-nos que a sua presença na UCEB não apenas tinha sido aprovada pela Ordem, mas era muito importante para os seus confrades. Nós o convidamos a falar sobre o pensamento católico francês na época. Ele nos convidou para uma visita ao Convento.

Essa iniciativa simples abriu as portas para uma série de outros contatos.

Fui envolvido numa série de discussões com os dominicanos das quais resultou grande amizade e esforço comum. Vários membros da UCEB também chegaram a conhecer outros dominicanos, o que nos levou a maiores contatos com jovens e estudantes católicos. Consegui que o Seminário de Campinas convidasse os dominicanos para uma visita e eles convidaram o corpo docente do Seminário de Campinas para visitá-los em S. Paulo.

Esses fatos, juntamente com a abertura ecumênica de muitos católicos em todo o Brasil, levou a muitos contatos entre presbiterianos e católicos, prenunciando uma nova era do ecumenismo no Brasil — e provocou, também, violenta reação por parte da IPB.

Todos esses acontecimentos abriram um mundo novo em minha vida, a ponto de constituir um ponto decisivo em minha vocação. Resultaram num convite dos Dominicanos para lecionar com eles numa faculdade de teologia que se planejava instalar na Universidade de Brasília. Se este projeto tivesse sido concretizado, a história de minha vida nos últimos quinze anos teria sido muito diferente. Da forma como evoluíram, os diálogos ecumênicos no Brasil levaram a uma ampla gama de contatos e relacionamentos com católicos em toda a América Latina e nos Estados Unidos, contatos esses que espero poder desenvolver muito mais quando estiver desligado de minhas responsabilidades de ensino em Princeton.

Contemplando a América Latina mais uma vez, vejo que a situação mudou dramaticamente desde os meus tempos no Brasil. Estou certo de que importantes comunidades de fé no futuro muito provavelmente brotarão das comunidades eclesiais de base (CEBs) da Igreja Católica, ou de grupos similares, ao invés de surgirem como resultado da pregação evangelística da Igreja protestante. Daí a razão de muitos protestantes, preocupados com problemas sociais, se relacionarem mais com as CEBs do que com os protestantes. Por outro lado, creio que a experiência protestante na América Latina e em outros lugares tem algo importante a contribuir na formação de comunidades do futuro. Nós, protestantes, somos os que, no momento, experimentamos mais profundamente a crise das instituições religiosas e estamos questionando criticamente a nossa herança religiosa. A falência das nossas instituições protestantes, sua capacidade de alienação, que muitas vezes destrói os seus membros mais dedicados e criativos, são capazes de sacralizar estruturas sociais demoníacas: tudo isso aponta os perigos futu-

ros a serem enfrentados também pelo catolicismo.

A profundidade com que somos forçados a questionar a integridade de nossa herança teológica indica que muito cedo novas tarefas terão que ser enfrentadas pela Teologia da Libertação na América Latina.

Deixei o Brasil há 17 anos. Desde então, o questionamento crítico ao qual fui levado pelos acontecimentos no Brasil ainda não cessou. Meu pensamento inicial quanto à obstinação — e o potencial demoníaco — das instituições religiosas, levaram-me a perder toda a confiança nelas. Cortei meus laços, primeiro com a Igreja Presbiteriana Unida dos EUA, depois com o Conselho Mundial de Igrejas e a Federação Mundial Cristã de Estudantes e, agora, com o Seminário Teológico de Princeton. A minha crescente percepção quanto à falência do pensamento conceitual ocidental leva-me não apenas a abandonar projetos de escrever livros de teologia, mas também a escolher mulheres e pessoas de outras culturas não-ocidentais para questionarem mais radicalmente minha forma de pensar. Minhas lembranças do que aconteceu aos movimentos políticos radicais no Brasil antes e após 1964 me impedem de participar de movimentos semelhantes nos Estados Unidos. Minha experiência de comunidade na UCEB — e seu súbito desaparecimento — forçou-me a numerosos experimentos com comunidades aqui, mas até o momento nenhum deles me deixou satisfeito.

Cada experiência de perda tem sido difícil e dolorosa. Em cada perda algo importante morre em mim também. Mesmo assim — e através disso — acho que estou vivendo mais e de forma mais intensa. Desconfio que está acontecendo comigo uma autêntica revisão das coisas que, desde o início, foram importantes para mim, como cristão.

A perda de confiança nas instituições deixou-me com a inescapável tarefa de explorar novas formas de relacionamento humano e de organização social, as quais possam responder às nossas idéias mais genuínas do que seja mais humano. O colapso dos sistemas teológicos revelou as limitações do meu mundo anterior, mas abriu também novos horizontes ao meu pensamento e novas dimensões às minhas experiências. Sinto uma crescente desconfiança em ideologias políticas e movimentos que exijam lealdade cega a elas. Ao mesmo tempo, desejaria apostar que as transformações são possíveis e quero fazer tudo ao meu alcance para encontrar outros que também pensem assim, ajudá-los a

encontrar outras, desenvolvendo recursos que possibilitem manter essa visão.

É claro que essas coisas são importantes para mim. Mas, por que envolver o cristianismo nisso? Mesmo admitindo que a história do cristianismo e minha própria formação cristã tenham contribuído para esse tipo de visão e de modo de vida, isso não é razão para acreditar que a fé cristã venha a trazer significativa contribuição, nessa linha, para o futuro. Quaisquer que tenham sido suas conquistas no passado, isto acabou com a era que agora está findando.

Não posso negar essa possibilidade. Escolhi, no entanto, fazer uma aposta diferente, e o faço por causa de duas coisas que me aconteceram no meio dessa experiência de perda:

1) uma das questões fundamentais que temos diante nós, no momento, é: de que forma podemos estar livres, a fim de morreremos para uma velha ordem de coisas, para valores e formas de vida pelas quais já vivemos, mas que agora são opressivas tanto a nós mesmos quanto a grupos maiores de pessoas. Como internalizar pensamentos e sistemas de valores que reaparecem constantemente em movimentos dedicados a mudanças radicais? Como poderemos aceitar a perda do que há de mais precioso nessa velha ordem de coisas e vivermos essa perda na incoerência, mas com esperança — esperança de que novas perspectivas, novos discernimentos e nova vida, tanto para nós individualmente como para a sociedade, possam eventualmente surgir do caos e da desintegração?

Na medida em que o tempo passa fico cada vez mais espantado ao ver como pessoas são capazes de realizar isso. Surpreendo-me também ao constatar que muitas daquelas pessoas que rejeitam tudo isso são produto de formação cristã e, cedo ou tarde, admitem que essa formação teve papel decisivo em suas jornadas.

Neste mundo secularizado outro fato me impressiona: muitos daqueles que são mais sensíveis ao colapso de seu antigo mundo ficam fascinados pelos cristãos que, tendo experimentado idêntico colapso, ainda assim voltam-se para a vida com novas esperanças. Eles se voltam para nós, não na busca de uma nova visão do mundo, ou na esperança de respostas aos seus problemas, ou de novas estratégias de ação, mas para — como um deles expressou recentemente — buscar “os primitivos símbolos de esperança”. Eles também nos procuram desejando encontrar algum tipo de

vida comunitária, ainda que precária, que possa ajudá-los a arriscar e, se o fizerem, apoiá-los nisso. Repetidamente são essas pessoas que nos pedem para levarmos mais a sério nossa herança religiosa, e continuam propondo questões teológicas de forma mais aguda do que aqueles que cresceram na Igreja.

Acredito que em tempos de crise tão profunda como a que vivemos é que um remanescente de cristãos redescobre a essência de sua fé e de sua história. À medida em que morrem para o seu passado, experimentam a ressurreição e, assim, mais uma vez a comunidade de fé surge quando menos se espera. Acredito que surpresas podem estar à nossa espera no curso das próximas décadas.

2) Tive recentemente uma longa conversa com um eminente antropólogo, o qual não é cristão professado. Em essência, o que ele disse é: tenho pensado em algo que descobri no estudo das culturas ao redor do mundo. Entre os povos — especialmente os do Ocidente, aqueles que mais foram influenciados pela história do cristianismo — tenho observado repetidamente uma sensibilidade única em relação ao que faz com que a vida humana seja mais humana. Chamaria isso de individualidade; você provavelmente dirá liberação, ou pessoas que se tornam sujeitos de suas próprias vidas e destinos. Mais do que isso, sinto que essa consciência aumenta no desenrolar da história. Homens e mulheres lutam mais e mais com essas implicações à medida que o tempo passa. Se você me disser que o “espírito de Jesus de Nazaré está livre no mundo; que esse espírito está contagiando as pessoas e que sua influência é irreversível”, eu tenho que confessar que para mim tudo isso faz muito sentido.

Sinto que algo semelhante está acontecendo. Estou certo também de que o cristianismo hoje é vítima de seu fracasso (como movimento religioso), da sua incapacidade de se manter atualizado com as dinâmicas de sua própria história. Se for esse o caso, então a teologia, a liturgia e as estruturas da Igreja estão sob julgamento. Essas estruturas não se constituem mais como portadoras do espírito de Jesus de Nazaré, mas se tornam o maior obstáculo à sua penetração na transformação da existência pessoal e social. Conseqüentemente, não tenho gasto energias na sua preservação.

Continuo, no entanto, leal à visão de vida e aos meios para torná-la uma realidade, vida essa que me foi comuni-

cada por Jesus de Nazaré e sua história no mundo. Se houve alguma continuidade na evolução de minha vida nas últimas décadas, ela teve lugar na minha percepção cada vez mais ampla da visão e nas constantes descobertas dos meios de vida que antes não sabia estarem disponíveis. Será que tudo isso poderá um dia expressar-se em uma nova linguagem de fé e tornar-se visível — e acessível — a uma nova comunidade de fé? Não tenho meios de sabê-lo. O que sinto é o grande desejo de que essa linguagem e essa comunidade estejam disponíveis para as gerações vindouras.

Acredito que, nesse sentido, a falência do protestantismo tem uma contribuição muito específica, mesmo na América Latina. Não creio mais que tal contribuição possa ser feita pelo estabelecimento e a expansão de igrejas protestantes como instituições religiosas. No presente momento, ao menos, penso mais em termos de formação de pequenos grupos de homens e mulheres de formação protestante que estejam convencidos de que algo na história e no mundo ao seu redor lhes é importante, que desejem tentar viver e pensar com essa convicção e, assim responder aos desafios de um novo futuro. Infelizmente, nós, protestantes, nada temos em nossa história comparável às ordens monásticas, que poderiam oferecer uma pista sobre a forma que poderiam tomar. Mesmo assim, se assumirmos a tarefa da criação, só poderemos evoluir para a frente.

Conservador ou progressista — uma questão de conjuntura

RUBEM CÉSAR FERNANDES
Antropologia — Museu Nacional

Comunicação apresentada na mesa redonda organizada pelo Centro de Estudos Rurais e Urbanos sob o título "Progressismo e Romantismo: Vertentes do Pensamento Conservador", na reunião anual da S.B.P.C., em Campinas, julho de 1982.

Comparações que relativizam, ou as vantagens de viajar

Sinto que o tema desta exposição desperta impressões contraditórias. É antigo, foi retomado em várias circunstâncias, discutido por autores que todos lemos nos primeiros anos de faculdade, figura nas páginas dos jornais de todos os dias. É tão familiar que provoca um certo enfado, e no entanto continua a ser animado por fortes emoções. Gostaria de fazer justiça a estes meus sentimentos mantendo uma certa distância diante da cruel alternativa entre "ser conservador ou progressista". Creio, sinceramente, que isto é uma questão de

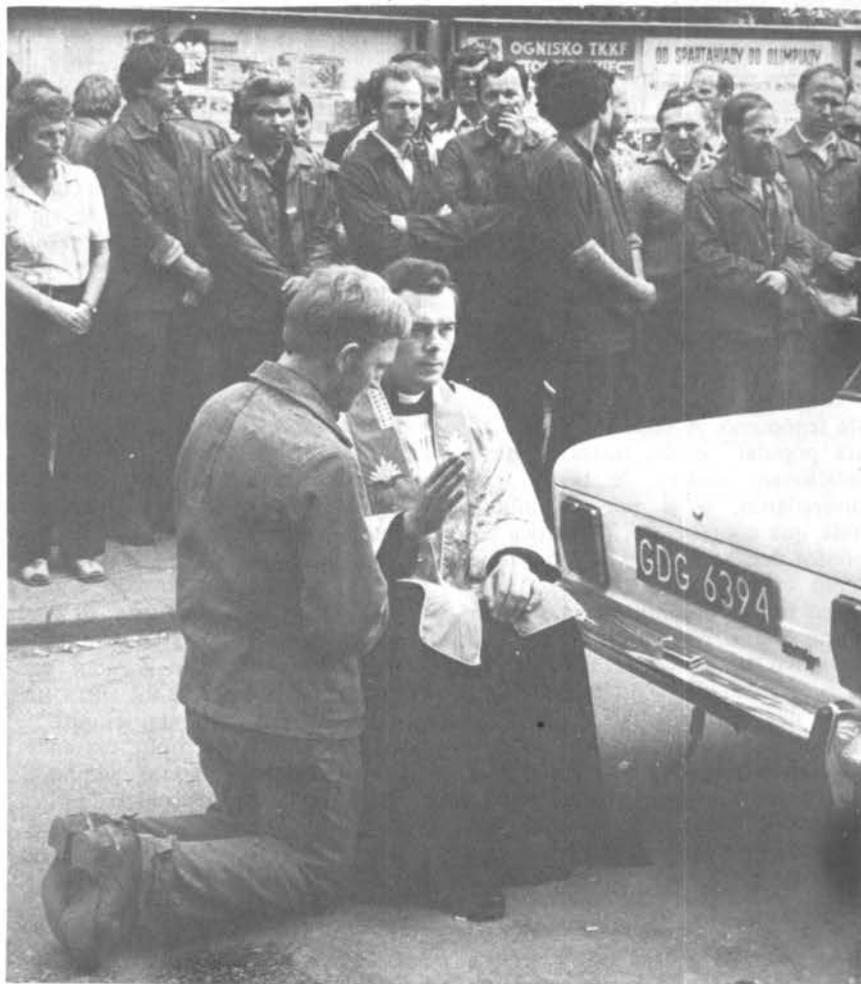
conjuntura. Sem dúvida, o distanciamento implicado por esta proposição evoca uma certa indiferença, cujo lugar, aliás, estaria disposto a defender com ardor.

Começo por lembrar que tais categorias abarcam um variado conjunto de conteúdos. Diferentes tendências do conservadorismo projetam diferentes imagens do passado que desejariam conservar, e o mesmo vale para o futuro dos progressistas. Os contra-revolucionários franceses, por exemplo, avançaram diversas idéias de restauração: Conservar apenas os ganhos feitos sobre a república com a monarquia

napoleônica, evitando assim o perigo de novas rupturas? Voltar à dinastia dos Bourbon, expurgando a blasfêmia regicida dos revolucionários de 1793? Ir mais fundo, para antes do crescimento anômalo do Estado e da corrupção da nobreza, característicos do absolutismo de Louis XIV? Ou ser mais radical, recuperando os autênticos princípios de autoridade que uniam os senhores à sua terra e à sua gente na França medieval? Questões como estas marcaram a imaginação política e sociológica do conservadorismo francês, enriquecendo a sua crítica do iluminismo, da revolução republicana e da sociedade industrial.

A extensão das diferenças internas a um mesmo estilo de pensamento pode ser muito ampla. Na Rússia de Nicolau, por exemplo, não havia a herança de uma revolução a enfrentar (como no caso francês) mas "conservadores e progressistas" debatiam sobre a influência das "novidades ocidentais". As imagens de passado e de futuro que os animavam serviam para qualificar as diferenças entre os espaços recentemente invadidos pelos exércitos de Napoleão. Em contraste com a parte da *intelligentsia* que preconizava uma "ocidentalização" da terra russa, os filo-eslavos valorizavam a Rússia de outros tempos, anterior ao menos às reformas modernizantes de Pedro, o Grande.

No decorrer desse debate, uma expressiva tendência contrapôs a Rússia antiga ao próprio regime feudal que fora idealizado por conservadores franceses e alemães. Vista pela ótica da Rússia dos primeiros tempos, a Europa Medieval possuiria já os germens dos vícios atuais do Ocidente. Diziam, em síntese, que o feudalismo se baseara na superioridade militar da aristocracia, ela mesma herdeira da conquista feita por tribos invasoras sobre as populações locais. A violência de classe se juntara o individualismo representado pela muralha dos castelos: cada senhor, um soberano intra-muros, em antagonismo crônico com seus vizinhos, de onde teria resultado "... a sacralização de laços exteriores e formais, a sacralização da propriedade



Cena da greve de agosto de 1980 em Gdansk, Polônia. Publicada em *Gdansk, 1980: pictures from a strike*, United Kingdom, Pubs Publications, 1981.

privada e de todo tipo de convenção legal". Por outro lado, a disputa entre senhores feudais e monarca prefigurou a oposição entre os cidadãos e o Estado legal da ordem burguesa. Nesse sentido, não haveria ruptura mas sim continuidade ao longo da história da Europa Ocidental. No dizer de um deles:

... o contrato social não foi uma invenção dos enciclopedistas, mas sim um ideal pelo qual as sociedades ocidentais lutaram inconscientemente no passado e lutam com plena consciência no presente.

A crítica do feudalismo marcou a presença de uma tendência igualitária entre os conservadores russos. Nessa vertente, a Rússia antiga foi imaginada a partir da comuna camponesa, a *obshtchina*, ainda viva no século XIX. Seu governo, a assembleia dos anciãos, era designado pela palavra *mir*, que em russo significa não só "a comuna reunida em assembleia", com também "paz" e "mundo". A Rússia antiga foi, pois, imaginada como um Grande Mir: igualitária, governada coletivamente e de forma direta pelo povo-nação, voltada para si mesma como uma comunidade una e auto-suficiente, livre do arbítrio de vontades externas, ciente de suas normas ao ponto de não questioná-las, conservadora portanto, pois que em harmonia consigo mesma. Esta comunidade seria unida no trabalho, nas festas religiosas e no respeito à autoridade (que não era outra senão ela mesma), em paz com a ordem do mundo, e respeitada como um valor absoluto, de ordenação divina. Esta imagem mítica do povo russo ganhou relevo na literatura filo-eslava. O ultra-conservador K. Aksakov, aristocrata que enfrentou o ridículo entre seus pares trajando-se como se fosse um mujique, levou o fascínio pelo *mir* ao extremo de condenar a propriedade privada, a aristocracia e o Estado como males sociais originados de influências externas, ocidentais sobretudo. O Estado, argumentava ele, surgiu na Rússia como um instrumento de defesa da terra contra os invasores externos, mas é no *mir* que reside a verdadeira autoridade:

O camponês é o elemento vivo do *mir*. Porque é parte dele, reconhece a integridade da sua vontade e o caráter definitivo de suas decisões. (...) o *mir* é em sua essência um concílio, o mais elevado poder, sobre o qual ninguém pode passar julgamento. Pode-se desrespeitar a sua vontade pela força, pode-se traí-la, recusá-la, mas somente pela força; pelo direito não é possível julgá-lo. (...) O povo compreende com justeza o que o *mir* significa,

e o expressa nestas palavras: ao *mir* ninguém julga, acima do *mir* só há um juiz, que é Deus.

Menciono as longíquas idéias eslavas com o propósito de fazer uma segunda observação relativizadora. Acontece que esta idealização da comuna camponesa foi incorporada pelo movimento revolucionário russo na segunda metade do século XIX, passando de imagem de um passado perdido à representação de um futuro a conquistar. Tornou-se um tema controverso no pensamento socialista europeu, e enriqueceu o debate sobre as promessas de progresso contidas na história contemporânea. Ademais, a questão da diferença entre a "Rússia e o Ocidente" não foi esquecida no decorrer da revolução soviética, e ecoa ainda hoje entre os chamados "dissidentes" que voltaram a ler os seus clássicos "filo-eslavos e ocidentalistas" da década de 1840... (1) *em suma, o caso russo sugere que a distinção entre o pensamento "conservador e progressista" não é sempre tão nítida quanto se crê.*

Muitos exemplos poderiam ser citados para corroborar esta observação. Já nos acostumamos com as imagens do Irã, de anciãos do clero xiita sendo aclamados por uma juventude formada em universidades do tipo ocidental, de uma revolução em que se relê os textos sagrados do messianismo islâmico simultaneamente com a obra de Marx e os manuais financeiros sobre o jogo dos petrodólares. À direita e à esquerda, sobretudo no hemisfério sul, a maioria dos regimes que rompem com o sistema colonial conjugam razões de tradição e de progresso para justificar os seus programas.

Os brasileiros também conhecem este fenômeno. A valorização da "cultura popular" e das festas religiosas tradicionais, motivo de tantas teses universitárias, é já um patrimônio, ainda que controverso, da crítica aos "efeitos desintegradores do desenvolvimento capitalista". O interesse pelas antigas formas comunitárias de produção no campo; o destaque conceitual e normativo das sociedades indígenas no ideário chamado "progressista", a defesa da "pureza ritual" do candomblé, que anima ao menos uma parte do movimento negro — são temas que, como entre os populistas russos do século XIX, integram imagens idealizadas do passado em uma visão de futuro que anuncia formas alternativas de progresso.

A existência de pontos de encontro entre estilos de pensamento conservador e socialista não é uma novidade para a sociologia do conhecimento. Um estudo clássico de Mannheim,

com base em material alemão da primeira metade do século XIX, demonstrou que a oposição comum ao liberalismo havia implicado neste tipo de confluência, reunindo no historicismo noções compatíveis com um desenvolvimento de direita ou de esquerda. (2) Esta observação tornou-se mesmo um tema preferido da apologia liberal, reanimando a idéia, que aliás também é antiga, de que no limite os extremos se tocam ... Gostaria de desenvolver meu argumento em uma outra direção, pois o carrocel ideológico já deu outras voltas, mostrando a possibilidade de combinações igualmente bizarras e que, no entanto, escapam à noção *partisan* de que o centro dá a justa medida das coisas. Tomo dois exemplos.

Na passagem do Oeste para o Leste da Europa, os sinais que designam "status quo" e "mudança" são invertidos, o que provoca uma certa desorientação nos viajantes. O "vermelho", por exemplo, sinal de contestação e perigo a Oeste, distingue os lugares e as ocasiões oficiais no outro lado, identificando as autoridades constituídas e a rotina burocrática. Assim também, o discurso marxista, que a Oeste é uma fonte vital de pensamento crítico, define a Leste os limites do que é permitido criticar, cumprindo uma função obviamente apologética. Nesse contexto os dissidentes redescobrem as demais vertentes ideológicas contemporâneas, gerando versões socialistas das tradições de pensamento conservador e liberal. Foi isto que se viu nos 500 dias de liberdade na Polônia: o renascimento de ideais socialistas radicais (auto-gestão), inspirados por noções conservadoras (tradições nacionais veiculadas sobretudo pela Igreja) e liberais (pela constituição de uma sociedade civil com direitos próprios e inalienáveis no interior do Estado socialista). É uma combinação de difícil entendimento para os moradores de outras regiões, mas parece muito razoável aos nativos do Leste. Bem antes da greve de Gdansk, em 1977, Leszek Kolakowski captou a articulação de idéias que se cristalizavam entre os seus contemporâneos num artigo de estilo gozador que se intitulava: "Como ser socialista, liberal e conservador ao mesmo tempo?"

O segundo exemplo pertence ao lado ocidental. Todos lembram o impacto causado pelo livro *Limites do crescimento*, editado pelo Clube de Roma. Ele projetou dramaticamente a idéia de que os recursos naturais de utilização conhecida são escassos e que portanto a civilização industrial pode ter os seus dias contados. A visão de um futuro catastrófico foi traduzida na linguagem dos números e dos gráficos, terreno em que a ideologia do

progresso costuma prevalecer. A controvérsia resultante deu lugar a uma curiosa composição ideológica: o ressurgimento de noções clássicas do conservadorismo animando a imaginação de uma "sociedade pós-industrial". A crítica ao modelo de uma economia que deve crescer a cada novo ciclo de investimentos, reinstalou a idéia de uma sociedade baseada na reprodução simples, como as aldeias primitivas, em plena modernidade.

De maneira paralela, mas associada a esse debate, deu-se uma valorização da natureza que recupera noções românticas de relacionamento com o mundo, num movimento ecológico que procura impor limites estéticos e morais à manipulação do ambiente. O ideal de um delicado equilíbrio entre natureza e cultura foi contraposto ao paradigma de "uma luta pela dominação do 'Homem' sobre 'as forças naturais'". Economistas como Robert Heilbroner fizeram interessantes exercícios de futurologia, alertando para a necessidade de mudanças profundas no pensamento sociológico contemporâneo. Segundo ele, seria tempo de esquecer Prometeus e refletir sobre Atlas, ou a capacidade de conservar este mundo em equilíbrio.

Não seria difícil demonstrar que, ao contrário do caso russo supra-citado, foram os valores liberais que se renovaram nessa literatura e nesse movimento, apropriando-se de elementos da tradição conservadora.

Os exemplos citados sugerem uma dupla reflexão. Cumpre manter uma certa distância diante da dicotomia "Conservador/Progressista". Há de possuir algum valor, pois que ajuda as pessoas a se classificarem mutuamente. Mas este valor é contextual, relativo, permitindo um número indefinido de combinações. Depois de um século e meio de usos e abusos, sua elevação ao *status* de um princípio epistemológico de aplicação universal é sinal certo de paroquialismo. Não serve como guia para os viajantes.

A segunda reflexão está associada à primeira: "Conservadores" e "Progressistas" fundamentam a sua diferença no que seria o movimento linear da história. Mas se encaramos o *retorno* de concepções consideradas "passadas"; o esforço de "volta às origens", pelo qual os antigos esquemas se renovam, revelando possibilidades antes não percebidas; as variações de valor que as imagens de passado ou futuro sofrem em diferentes contextos; as combinações surpreendentes que lançam pontes de contacto entre conjuntos até então separados — em suma, se atentamos para as muitas articulações possíveis, o próprio eixo temporal é relativizado, variando ele também em

seu significado. O "antigo" vira "moderno", e vice-versa, surpreendendo ora pela velhice do novo, ora pela novidade do velho, e cada ruptura restabelece uma continuidade.

Em outras palavras, a postura comparativa, que se impõe ao viajante, faz pensar em "conservadores", "liberais" e "socialistas" como figuras *contemporâneas* que compõem o cenário político-ideológico legado pelo século XIX. As imagens de passado e de futuro que projetam em suas renovadas controvérsias formam o *horizonte comum* do panorama em que nos movemos. Opõem-se por um lado, mas se complementam por outro — e por isso podem se combinar de muitas e surpreendentes maneiras.

A heterogeneidade de um mesmo pensamento

As comparações que relativizam são difíceis de aceitar em meio a conflitos ideológicos. Neles, as classificações funcionam como instrumentos de acusação e como marcas de identidade, querendo-se definitivas. A polarização pede pureza de idéias e atos, encobrindo (reprimindo) diferenças internas. Estes condicionamentos influenciam nossa maneira de pensar "Conservadores e Progressistas", fazendo-nos supor, arbitrariamente, que existiria uma consistência substancial entre todos os níveis do pensamento que informam um ator social qualquer.

Parece-me que o conceito de "Visão de Mundo" teve um papel destacado no estabelecimento desse pressuposto na sociologia do conhecimento. Por definição, as "visões de mundo" integram princípios que pertencem a diversos domínios do pensamento, os quais, aliás, costumam ser tratados separadamente pelas várias disciplinas da universidade. Uma "visão de mundo" compreende uma ontologia, uma epistemologia, uma sociologia, uma psicologia, uma ética, uma estética, uma política, e assim por diante. A utilização do conceito costuma inclusive ser acompanhada de um chamamento à pesquisa "interdisciplinar". Argumenta-se que na experiência concreta esses domínios apresentam-se de maneira integrada, resistindo às distinções analíticas e burocráticas da academia.

Além de atravessar as várias disciplinas, a sociologia do conhecimento foi capaz de trabalhar materiais heterogêneos, tais como ensaios filosóficos, romances, poemas, jornais ou panfletos, considerando-os como diferentes formas expressivas de uma única "visão de mundo". Acontece, contudo, que ela costuma se fazer acompa-

nar de um postulado duvidoso, qual seja: a presença de uma necessidade lógica e existencial que relacione o princípio ontológico X, a sociologia P, a psicologia T e a política O. Que o conjunto (ou "visão de mundo") X-P-T-O apareça concretamente na obra de um autor ou em um movimento ideológico específico é um fato interessante. Mas que precise ser assim é um postulado arbitrário, fruto de um mapeamento do campo intelectual que, embora convincente num determinado contexto, pode parecer aberrante em um outro mapa.

Creio que a razão maior desse postulado está na idéia de que o mundo das representações deve ser interpretado por referência a um "Sujeito" que dele tem uma certa "visão". A coerência implícita em uma variedade de obras (a "visão de mundo" que forma o objeto de análise), deve fazer sentido para alguém. A tarefa do analista consistiria então em traduzir questões de diversos domínios em uma linguagem sociológica que identifique o sujeito social cuja experiência seria assim ordenada. Consequentemente, as muitas representações implicadas em uma "visão de mundo" seriam relacionadas de maneira a expressar *uma única necessidade existencial*. Seus valores reunidos comporiam uma certa postura diante das coisas, distinguindo-se justamente pela *homogeneidade dos interesses e fins almejados*. Seus conceitos seriam *transitivos*, um sugerindo o outro, numa sequência dedutiva a ser reconstruída pelo analista.

Nessa ótica, os indivíduos e as obras podem ser incoerentes e heterogêneos, tropeçando entre os sentidos de vida que lhes condicionam a existência; mas as "visões de mundo" atendem à idéia fascinante de uma unicidade da razão e da vontade. Devem ser substancialmente coerentes, fornecendo os próprios parâmetros de significação que indivíduos realizam imperfeitamente em suas obras.

O estudo das "visões de mundo" tem sido dominado por uma problemática resultante de sua dívida para com uma filosofia que coloca o "Sujeito" no centro das atenções. Em poucas palavras, o campo das possibilidades intelectuais foi ordenado segundo a oposição entre "Eu" e o "Nós" que recortam as esferas da subjetividade. Reduzido à expressão mais simples, legou-nos um mapa de quatro tipos ideais:

	EU	NÓS
a)	+	-
b)	-	+
c)	-	-
d)	+	+

a) afirmação do indivíduo e negação do vínculo coletivo / visão de mundo burguesa / nominalismo / positivismo / liberalismo / pragmatismo / protestantismo.

b) negação da existência autônoma do indivíduo e afirmação do vínculo coletivo / visões de mundo da ordem social desintegrada pelo capitalismo / holismo orgânico / intuição / conservadorismo / ética fundada na obediência / religiões comunitárias e hierocráticas.

c) insatisfação com qualquer das alternativas precedentes / visão trágica do mundo, própria a grupos ou momentos de transição / dualismo, gosto pelas antinomias e paradoxos / oscila entre indivíduo e totalidade, razão e misticismo / sentimento trágico das alternativas práticas.

d) seria a superação da tragédia, numa integração positiva das dimensões individuais e coletivas da subjetividade – centro das atenções desse tipo de sociologia, lembra Hegel e Marx / visão de mundo própria a grupos ou instâncias a um tempo internos e externos à ordem capitalista / dialética / visaria a superação das antinomias entre os pensamentos conservador e liberal, pragmatismo e ética de princípios, razão e vontade.

Esta redução esquemática não faz justiça à riqueza da literatura dedicada ao estudo das “visões de mundo”, mas os esquemas visam mesmo à simplificação. Foi esta matriz, aliás, que utilizei implicitamente na seção anterior, quando utilizava palavras como “conservador”, “progressista”, “liberal” etc. O problema é que ao transformar-se este quadro referencial em uma metodologia de análise sociológica, perde-se justamente o concreto que se quer apreender.

Pressupondo-se a consistência substancial no plano profundo das “visões de mundo”, fica-se desarmado diante das múltiplas combinações que se verificam na história. O marxismo, por exemplo, já foi associado ao menos às seguintes tendências filosóficas: materialismo positivista (Kautski), positivismo lógico (Neurath), neokantismo (marxistas austríacos), hegelianismo voluntarista (Gramsci), hegelianismo objetivista (Lukacs), existencialismo (Sartre), teologia da libertação (Gutierrez). Ou ainda, um único movimento político, como o bolchevismo, foi justificado ao menos com as seguintes filosofias: materialismo (Lenin), empirio-criticismo (Bogdanov), hegelianismo (Lukacs), estruturalismo (Althusser). Listas igualmente heterogêneas poderiam ser montadas com facilidade para outras tendências políticas, liberais ou conservadoras.

Com efeito, os “ISMOS” que denotam estilos de pensamento coletivos não formam conjuntos de conceitos e de valores homogêneos. O mesmo marxismo constituiu-se incorporando uma variedade de grupos sociais, nações, continentes, culturas políticas, estilos de pensamento, situações históricas. Sua coerência foi constituída sobre um acervo de interesses e princípios heterogêneos que se modificam ao longo do tempo, integrando uma série complexa de segmentos sociais, valores e conceitos. “Marxismo”, “Cristianismo”, “Conservadorismo”, “Liberalismo”, “Historicismo”, “Estruturalismo” etc. são termos que designam certos conjuntos por oposição a outros, cumprindo uma função por assim dizer “tribal” no intrincado jogo de afinidades de nossa sociedade. A linguagem comum que distingue cada um desses conjuntos fornece também o idioma para a articulação de suas diferenças internas. A rede institucional que eventualmente define os seus limites enfrenta ainda o problema da disciplina interna, gerando as suas autoridades, ortodoxias, heresias, rituais de iniciação, de exclusão, e assim por diante. Sua unidade é sempre problemática, oscilando entre a identidade e a diferença, a união para fora e a divisão para dentro, a continuidade e a ruptura.

Existe portanto campo fértil para a análise sociológica de nossas tribos intelectuais, mas acredito que o bom caminho vai numa direção inversa à sugerida pelo conceito de “visão de mundo”. Resumindo o argumento, eu faria as seguintes sugestões:

1 – Ao invés de reduzir o campo intelectual a um único patamar (“indivíduo/coletividade”) em relação ao qual todas as oposições imagináveis devam fazer sentido, distinguir bem os níveis em que as diferenças se manifestam. Os “ISMOS” que nos condicionam recortam conjuntos de abrangência variada. Eles se cruzam em planos e regiões que precisam ser diferenciados para que se perceba as muitas alternativas de integração.

2 – Ao invés de pensar a “coerência” em termos substanciais, valorizar a heterogeneidade interna, as defasagens, as ambiguidades, os “ismos” dentro do “ISMO”, percebendo que a coerência coletiva é constituída em muitos planos e sempre problemática.

3 – Ao invés de partir do “Sujeito”, como se fosse o Senhor uno e criador da ordem das coisas, indagar sobre os caminhos que a subjetividade percorre para internalizar tantos planos distintos de sig-

nificação e de conflito, e ainda manter-se una. Reconhecer, portanto, que também a “identidade” é dividida e constituída em muitos planos.

4 – Ao invés de deduzir “um mundo” de uma suposta situação existencial, indagar sobre o contexto em que tal combinação de conceitos e valores faz sentido. Apesar dos longos períodos envolvidos, o jogo das composições ideológicas parece pertencer à esfera do que chamamos “conjuntura”, com as suas surpresas e suas acomodações. (3)

5 – Tomar distância em relação à “historiosofia” evolucionista que nos legou “conservadores” e “progressistas”, chegando mais perto da história com as suas múltiplas possibilidades. Escapar assim à ambição ilusória das classificações cabais, lembrando que mesmo as “estruturas” podem ser pensadas como conjunturas de longa duração.

6 – Ao invés de entregar o coração à luta entre as “Visões de Mundo” que nos cercam – confundindo, como é freqüente na cultura cristã, os nossos traços distintivos com os sinais de um futuro juízo final – lembrar que quaisquer que sejam os sucessos, permanece o problema político maior, que é o das condições de coexistência entre as diferenças internas.

Pensando em coexistência, a moral e a política devem passar, necessariamente, pelo valor da tolerância, e construir instituições que a tornem eficiente. É por esta razão que gostaria de combinar o ardor à indiferença no trato das disputas ideológicas.

NOTAS

1 - Sobre filo-eslavos, ocidentalistas e populismo russo, ver Rubem Cesar Fernandes: Dilemas do Socialismo – a controvérsia entre Marx, Engels e os Populistas Russos, São Paulo, Paz e Terra, 1982.

2 - K. Mannheim: “Conservative thought”, in Essays on Sociology and Social Psychology, Routledge & Kegan Paul Ltd., London.

3 - Pesquisando missões evangélicas dos EUA para a América Latina, tive ocasião de explorar esta perspectiva contextual das combinações ideológicas. Nos anos 70, os meios “fundamentalistas” norte-americanos, de um conservadorismo proverbial, diferenciaram-se ideologicamente, dando lugar a tendências politicamente “progressistas”. Sobre o processo que levou à associação de uma “teologia conservadora” a uma “política progressista”, ver Rubem Cesar Fernandes: “Fundamentalistas à direita e à esquerda – missões evangélicas e tensões ideológicas”, in Protestantismo e Política, Tempo e Presença, 1981.

Democracia de base e política

Este texto responde a uma consulta feita pela Comissão Editorial de Religião e Sociedade a diversos especialistas, sobre o problema da relação entre cúpulas e bases no processo de democratização da sociedade brasileira.

LUIZ EDUARDO WANDERLEY
História — PUC São Paulo
URPLAN

No convite enviado, a coordenação do ISER reconhece a falta de tempo dos colaboradores, mas, mesmo assim, vou rascunhar algumas idéias soltas como se estivesse pensando alto. Antes de responder diretamente à questão proposta, vale indicar alguns elementos gerais mais amplos que condicionam minha resposta. Cito elementos de natureza estrutural e outros de natureza conjuntural.

Dentre os *estruturais*, não é demais insistir no já conhecido. O autoritarismo, o paternalismo e o elitismo existentes em nossa estrutura social, desde a Colônia até os dias de hoje. O uso instrumental da democracia por parte dos governantes, políticos e setores progressistas, aí incluídas as esquerdas. A eliminação da maioria ou de grandes parcelas da população dos processos eleitorais, com medidas casuísticas que se repetem de tempos em tempos e com a medida discriminatória de impedir o voto dos analfabetos. Além de tudo isto, há um traço particular da vida dos partidos políticos que, além de assumirem em suas práticas os mesmos elementos que estamos apontando, foram criados de cima para baixo ou por figuras carismáticas e populistas. Com raríssimas exceções os partidos não tiveram bases sociais definidas, programas fundamentados, prática partidária permanente. Sem falar da sua dinâmica interna anti-democrática, onde uma pessoa ou um grupo detinham todas as decisões importantes, com as bases sendo impedidas de controlar aqueles em que votaram, recebendo ordens das cúpulas e participando apenas de momentos eleitorais. Os próprios políticos, com exceções que devem ser valorizadas, não deram lições para serem seguidas, na medida em que fizeram da política trampolim para a carreira ou para a disputa de cargos, muitos se envolvendo em processos de corrupção e utilizando recursos públicos em sua vida privada.

Da parte da Igreja Católica, os exemplos também não são edificantes. Por um lado, a vigência durante anos da orientação dualista que separava religião e política, apesar dela sempre ter feito política e influído na política, pois além de apoios, velados ou não, de bispos e padres a posições e candidatos, da presença direta de eclesiásti-

cos na vida partidária, da elaboração de listas de candidatos "confiáveis" nos quais os católicos poderiam votar, das campanhas, das reivindicações, das pressões etc., os leigos atuantes na política partidária muitas vezes o faziam, na retórica ou na prática, em nome de seu cristianismo. Quando, antes de abril de 64, representantes da Juventude Universitária Católica (JUC) participaram da política estudantil, quando católicos Partido Democrata Cristão (PDC), se colocaram em posições de esquerda, quando católicos criaram a Ação Popular, grande parte da hierarquia temeu, criticou, pressionou por mudanças, acabou com movimentos, mudou a orientação de outros. Muita coisa só veio amadurecer depois que a caminhada das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e das pastorais populares mudou a visão e as práticas de setores expressivos da Igreja. Por outro lado, sempre houve um despreparo dos leigos para a compreensão da política e de suas relações com a fé, como também dos padres e religiosos em cuja formação o político era inexistente ou limitado, tendo como resultado uma certa ingenuidade política que foi aproveitada por grupos externos e governantes.

Todo este quadro sumaríssimo serviu para criar no povo uma imagem negativa da política. Em conseqüência, surgem as expressões de que a "política é suja", os "políticos são corruptos", os "candidatos prometem mas depois não cumprem", "quem resolve é o governo", "eu não me meto em política" e assim por diante. Em que pese esta desvalorização da vida política, o povo que pode votar gosta de votar, ainda que seja como protesto, e daí uma das razões do número ponderável de votos nulos e em branco (sem contar com os anulados por incorreção, devido exatamente à falta de educação política séria).

Dentre os *elementos conjunturais*, as medidas tomadas pelos governos pós-64 e os casuísmos para impedir a alternância do poder — que repetem e ampliam os elementos estruturais mencionados — estão sendo fortalecidos com os indefectíveis pacotes, que mudam as regras do jogo a seu bel

prazer. Mesmo a lei orgânica dos partidos contém tanta complexidade e exigências burocráticas que torna difícil a existência legal de um partido político. Se acreditássemos no discurso governamental, sem dúvida teríamos a mais perfeita democracia relativa do mundo, pois as boas intenções são anunciadas com trombetas e alvíssaras. Contudo, de vez em quando algum representante da situação deixa escapar os verdadeiros motivos dos expedientes de ocasião, ou seja, garantir a vitória do partido situacionista no geral e garantir a possibilidade de indicar a sucessão da presidência na certeza. Os partidos políticos vão se arrumando como podem, quase sempre sem poder tomar a iniciativa e tendo de correr atrás das alternativas postas pelo governo. Mesmo certas bandeiras que a Igreja Católica vem propondo em suas Campanhas de Fraternidade, que escapam da progranação governamental, têm sido alvo da ação do governo, que procura de todas as maneiras antecipar-se a elas com propostas de emergência ou contorná-las de alguma forma.

Na presente conjuntura, sem desconsiderar a força e os efeitos mobilizadores de setores liberais da sociedade civil, o crescimento de associações profissionais, a movimentação de camadas das "classes médias", um fator altamente positivo e novo tem sido o fortalecimento do movimento popular, aí incluindo o novo sindicalismo rural e urbano, as comissões de fábrica, e a variada gama de grupos e organizações populares nos bairros. Dentro deste conjunto, uma ajuda valiosa tem sido prestada pelas CEBs e pastorais populares da Igreja Católica (bem como, ainda que em menor escala, as atividades de grupos protestantes). Em todos estes setores, a questão política tornou-se central e aumentou a sua dinâmica com o ano eleitoral. Convém destacar duas dimensões da atuação do movimento popular que dizem respeito diretamente ao problema das relações entre cúpulas e bases nos atuais partidos e no processo eleitoral: uma é a presença ativa de representantes de grupos, associações, organizações e movimentos populares nos partidos e outra é a pedagogia e metodologia de

trabalho usada pelos partidos, pela Igreja Católica e pelo governo no processo político-partidário-eleitoral. Aponto a seguir algumas questões sobre estas duas dimensões que percebi nos contatos diretos com representantes das bases.

No conjunto do movimento popular, setores mais organizados e politizados — e aí cabe um lugar especial para os pertencentes à Igreja Católica — desenvolveram, mais em alguns lugares menos em outros, práticas democráticas de organização, de decisão interna, de distribuição de tarefas, de rodízio de lideranças, de contatos com autoridades, de educação popular, que fizeram germinar e, em alguns lugares, consolidar a existência do que se pode chamar de *democracia de base*. Sem poder entrar em maiores aprofundamentos, estou entendendo como democracia de base aquela que é praticada pelas bases populares, isto é, pelas classes populares na vida cotidiana, em seus momentos nas fábricas e nos bairros, nas paróquias e nas comunidades. “Trata-se, portanto, de uma verdadeira rede, extremamente densa, de estruturas de base, às vezes espontâneas e efêmeras, outras vezes integradas às instituições clássicas (que, como o sindicato, são por estas regeneradas), e que (...) constituem, principalmente em períodos de conflitos social, um sistema de controle e contenção permanente dos poderes estabelecidos, sejam estes de autoridade (patrões, administração, Igreja) ou do tipo representativo (partidos e sindicatos)” (Cf. Portelli, H., “Democracia representativa, democracia de base e movimento social”, in *Revista de Cultura e Política*. São Paulo, CEDEC/Paz e Terra, nº 3, nov./jan. de 1981, p. 58). Ora, todas estas práticas contradizem as práticas tradicionais dos partidos políticos, dos próprios políticos, dos representantes governamentais, dos representantes oficiais das igrejas, das autoridades em geral nas várias instituições sociais. Ocorre, então, inicialmente, um curto-circuito nas relações entre indivíduos defensores destas práticas democráticas e os demais. Assim sendo, houve no começo uma resistência das bases a entrar nos partidos, a entender a atuação do Estado. Pouco a pouco, muitos acabaram aceitando a necessidade de participar dos partidos políticos e passaram a encarar as eleições como um momento importante na vida política do país.

1. Uma preocupação atual dirige-se à atuação do governo, em todos os níveis (municipal, estadual, federal). Os representantes das bases percebem a verdadeira avalanche desmobilizadora planejada e executada pelo

governo, com vistas a obter votos para o PDS e dividir e controlar o movimento popular: ela se dá pelo derrame de dinheiro nos bairros, pela cooptação de lideranças, pela ameaça de perda de emprego para quem tiver contatos com grupos da oposição, pela pressão para se alistar no partido oficial, pela sistemática campanha laudatória do governo nos meios de comunicação de massa etc. Isto dificulta sobremaneira a compreensão popular da importância do Estado na vida nacional, e o Estado é identificado com governo. Se o governo é visto como a cúpula e age assim, o negócio — dizem eles — é desligar-se do governo e trabalhar nas bases. Alguns representantes com maior experiência na vida sindical e partidária sabem distinguir de um lado a importância do Estado, o que seja governo, e por outro separá-los destas práticas antidemocráticas. Contudo, a avalanche é tão forte que muitas vezes dá uma desesperança, uma vontade de largar tudo, uma visão de fragilidade frente ao Moloch que eles não conseguem dominar.

2. Uma questão sempre presente diz respeito aos militantes que vêm das bases, alçam postos mais altos, passam a falar outra linguagem, a conviver com outras pessoas e em outros lugares, e dão a sensação de que se afastam das bases. Isto é sentido predominantemente nas CEBs, onde a realidade comunitária tem uma força fundamental. É claro e sabido que em algumas situações a mobilidade social, a ascensão para postos de liderança, o convívio com outras camadas da sociedade mudam as personalidades e suas práticas (já há dezenas de anos se discute a “aristocracia operária”, o sindicalismo amarelo, o papel dos pelegos, a corrupção etc.). Em outras situações, sabe-se que os indivíduos “sobem” dentro de um sindicato, de uma organização, de um partido, passam da vida local para uma vida estadual, regional, nacional e até internacional, querem manter suas raízes, auscultar as bases permanentemente, não perder o contato direto com a base, mas seu contexto vital transformou-se. No caso das comunidades eclesiais de base, onde a imensa maioria é de camponeses e humildes trabalhadores urbanos, tornar-se um vereador, prefeito, deputado, representante regional ou nacional dentro de uma determinada pastoral é um grande passo. Tudo se transforma. Tem havido com frequência uma preocupação para que as comunidades continuem sendo o sustentáculo dessas pessoas e elas possam se reabastecer nas comunidades sempre que possível. Em certas regiões, a Igreja-institucional

houve por bem efetuar distinções: algumas dioceses têm deixado que as comunidades decidam se seu representante no sindicato, no partido etc. deve continuar ocupando cargos de direção na pastoral; outras dioceses têm proibido a manutenção desta dupla militância, forçando a opção por uma ou outra (sempre que haja função importante na pastoral).

3. Um ponto mais específico relaciona-se com problemas colocados pelas bases católicas. É reconhecido que as CEBs e as pastorais populares constituem um meio fundamental para a animação e mesmo, em certos casos, criação do movimento popular. E é nelas que se coloca vivamente a defesa da base. Ora, o surgimento de um Partido dos Trabalhadores, apesar da resistência inicial, passou a ser um instrumento valioso que veio corresponder aos seus anseios populares. Entra-se no partido mas se exige uma coerência completa com a visão de democracia de base que as bases têm. Como o PT é heterogêneo, há em alguns estados uma influência maior de intelectuais e estudantes; há sindicalistas autênticos que lutam por um novo sindicalismo, mas que em geral, não fizeram um trabalho de base mais profundo; há indivíduos vindos das bases, mas que são inexperientes e em várias ocasiões são passados para trás em assembleias, manifestações etc. Mesmo assim, os trabalhadores fazem um esforço enorme para acertar e aprender com as novas e desconhecidas práticas partidárias. Embora em todos os partidos da oposição haja grupos com experiência popular, é neste que surge uma proposta diferente mais identificada com um apelo às bases. Mesmo tendo sido obrigado a entrar no jogo eleitoral com regras impostas, as bases vêm na eleição um momento importante. Não a solução, e sim um passo no fortalecimento da vida partidária.

Esta participação das bases, de forma ativa e crescentemente participativa, deve ser saudada como um fato político auspicioso neste país. Ela já preocupa as elites distantes, muda as atitudes e comportamentos das lideranças de estilo tradicional, modifica a pedagogia dos políticos mais identificados com a prática popular, cria um relacionamento mais democrático entre lideranças e bases. Está fazendo falta uma ampla educação política que atenda três níveis: massas, quadros intermediários e lideranças. Uma educação que forme para a cidadania e para a construção da nova sociedade. Os partidos políticos, por sua natureza, e a Igreja Católica, por sua presença nacional, têm um papel importantíssimo nesta função educativa.

Para que servem as religiões (entrevista)

JEAN-PIERRE VERNANT

Entrevista a Le Nouvel Observateur 05/05/1980

Tradução de Noêmia Santos Crespo

Entre um Papa vindo do Leste que fala com a autoridade de um chefe de Estado e um Aiatolá que, sem fazer caso da racionalidade dos "experts", desestabiliza o mercado mundial de petróleo e derivados, parece que a atualidade, hoje, passa às vezes pela dinâmica das forças religiosas em ação em nossas sociedades. Trata-se então, para falar como Freud, do "retorno de um material reprimido" — a fé —, ou da nova manifestação de uma "ilusão" bastante antiga? E quem, desde então, estaria em melhores condições até mesmo para analisar esta recente explosão dos fenômenos religiosos que Jean-Pierre Vernant, especialista em civilização grega, e, por isso mesmo, habituado a compreender o mecanismo das sociedades onde o político permanece indissociável do sagrado? Para este professor do Collège de France, autor de livros doravante clássicos,⁽¹⁾ a compreensão de nossa atualidade não é possível, efetivamente, senão a partir de uma "história longa", cujos grandes momentos ele explicita aqui para Jean-Paul Enthoven e Jacques Julliard.

LE NOUVEL OBSERVATEUR — Você deve ter sido mais sensível que os outros ao formidável ressurgimento do fenômeno religioso que caracterizou o fim dos anos setenta...

J. P. VERNANT — Pelo contrário. Há tanto tempo que estudo a história das religiões, há tanto tempo que me interrogo sobre o que é que, nos homens, mantém ligações estreitas com todas as formas do sagrado, que não me espantei com esse ressurgimento. Além do mais, as facetas de um Aiatolá, a vitalidade de um Papa ou os caprichos de uma moda parisiense recentemente monoteísta não são índices muito confiáveis para se saber o que existe, hoje, de fenômeno religioso em nossas sociedades.

N. O. — Mas admita que a conjunção de uma política internacional — monopolizada pela efervescência das religiões bíblicas — e uma moda intelectual — na qual todo o mundo propõe sua teoria do sagrado — merece reflexão...

J. P. VERNANT — É verdade que uma série de acontecimentos de política internacional fez o público tomar cons-

ciência do seguinte fato: o sagrado e o religioso freqüentam a nossa história com mais força ainda quando se acredita, prematuramente, que tinham sido dispensados... É, aliás, uma velha história, a do religioso que não confessa a sua identidade...

Digamos, de uma maneira geral, que os intelectuais têm sido muitas vezes — mesmo em sua laicidade — mais clericais do que imaginam. Não existia religião no racionalismo das Luzes? Não se fez da Razão uma deusa? E quantos episódios da Terceira República não perdem seu sentido profundo se se esquece que, muitas vezes, os ateus têm sua fé? De fato, creio que o sentimento religioso jamais esteve ausente da vida social e intelectual; mas sua presença assume também a máscara da irreligião, ou, se preferirem, da "religião de contrabando". Existe aí toda uma série de articulações e de complexidades que podem, por si sós, dar conta dos falsos ressurgimentos e das verdadeiras permanências.

N. O. — A política e a mística não cessariam então de se reforçar mutuamente...

J. P. VERNANT — Na mística, a religião é consciência de si mesma. Este não é sempre o caso na política, infelizmente! De qualquer maneira, uma e outra remetem ao mesmo problema fundamental: o problema da crença.

N. O. — O que você quer dizer?

J. P. VERNANT — Quero dizer que existe muitas vezes, no próprio ateísmo, uma dimensão polêmica e sacrílega que não é o contrário da atitude religiosa. Aliás, quando os primeiros cristãos combatiam o paganismo, eles não afirmavam que havia nele ausência de deuses, mas sim que se tratava de falsos deuses... Não devemos então nos deixar iludir pela veemência daqueles que denunciavam, em nome de sua própria fé, os credos ou os panteões alheios. Na França, acreditou-se por muito tempo que a laicidade espiritual era uma muralha erguida contra o clericalismo. E hoje isto aparece claramente como uma ilusão, pois é preciso tanta crença para combater uma religião quanto para servi-la.

N. O. — Mas a descrença também existe...

J. P. VERNANT — Decerto, mas isto é recente. Há também sociedade — a da Grécia arcaica, por exemplo — onde a descrença é inconcebível. São, em geral, sociedades onde o sagrado não tem definição estrita, já que irriga todo o corpo social, e pode ser encontrado tanto numa cerimônia religiosa quanto num rito culinário...

As coisas mudaram com a aparição das religiões da Bíblia, que, de uma só vez, definiram o espaço de uma ordem sagrada, e, com isto, delimitaram também a ordem profana. Sem verdade revelada, sem dogmática, a descrença não tem estatuto. Este é, aliás, todo o problema do Antigo e do Novo Testamento...

N. O. — Sem recuar a tão longe, como você explica, como historiador especializado no estudo das religiões, a recrudescência atual dos valores monoteístas?

J. P. VERNANT — Isto tem menos relação com a história das religiões que com a história da política. O ressurgimento confuso do Islã, sua irrupção na cena mundial, explicar-se-iam antes de tudo por uma busca de identidade, e o Corão tem nisso menos importância que a recusa — cultural — da alteridade. Quanto ao monoteísmo judaico e sua promoção atual — editorial, mundana ou inconsciente — isto se relaciona sobretudo à existência de Israel e aos perigos que ameaçam esse país.

Acrescente-se a isto que a questão monoteísta não ressurgiu onde era esperada. Não é entre os integristas que se renova o interesse pelo Deus Uno, mas sim entre os jovens — pessoas que, em sua adolescência, adoraram demasiados "falsos deuses". Tudo o que haviam investido como esperança de comunhão no maoísmo, ou em outras coisas, lhes deixou nostalgia, após sua desilusão. Aí também, é o desejo de crer que antecede a atitude religiosa.

N. O. — Deve-se concluir disso que o fracasso do esquerdismo trazia em si a reciclagem espiritualista de nossos intelectuais?

J. P. VERNANT — Sim, é um pouco isso... Tanto mais que, na França, a brecha entre os clericais e os leigos nunca foi tão nítida quanto se fingiu

acreditar. A esse respeito, basta ver como se fundou, nesse país, a escola leiga: tratava-se então, para seus fundadores, de provar que o cimento leigo *também* era — do mesmo modo que o cimento religioso — capaz de fazer *viverem juntos* os membros de uma nação.

Hoje, é bem evidente que nos proibimos de compreender o que quer que seja da evolução de nossas sociedades se o instrumento de análise exclui, por princípio, a dimensão espiritual dos acontecimentos e dos comportamentos. Quando, nestas mesmas colunas, Michel Foucault sublinha a dimensão espiritual da revolução iraniana, ele obedece, como estudioso, a uma simples exigência científica: sem dimensão religiosa, o mundo contemporâneo é ininteligível.

N. O. — O sociólogo, hoje, deve então se tornar, antes de tudo, um historiador das religiões, um analista das espiritualidades difusas?

J. P. VERNANT — E, se ele o fizesse, estaria em conformidade estrita com os princípios que presidiram o nascimento da Escola Sociológica Francesa. Pois não se esqueçam de que os Durkheim ou os Lévy-Bruhl, nossos pais nesse terreno, haviam compreendido que o vínculo social é, a princípio, um vínculo religioso; que a religião é, acima de tudo, a maneira pela qual uma sociedade chega a pensar a si mesma. Para eles, social e sagrado deviam ser pensados conjuntamente.

N. O. — Foi desta maneira que você mesmo abordou o estudo da antiga Grécia...

J. P. VERNANT — De fato. E como eu poderia ter distinguido o social do sagrado ao estudar uma cultura e uma civilização fundadas sobre o íntimo entrelaçamento destas duas dimensões?

N. O. — Mas por que estudar este entrelaçamento a partir da história grega?

J. P. VERNANT — Porque eu gosto desse universo complexo que se compõe de liberdade e de servidão, de tolerância e de exclusão... A Grécia, veja bem, não produziu uma sociedade reservada à encarnação de um só valor. É, ao contrário, um sistema de tensões, uma arquitetura onde tudo se combina, se responde...

N. O. — Isto explicaria o interesse que se tem por ela, embora seja uma civilização arcaica e estejamos quase na alvorada do terceiro milênio?

J. P. VERNANT — Esta civilização é tão rica, tão diversificada, que cada um pode projetar nela, sem risco, suas preocupações de aqui e agora. Deseja-se, por exemplo, como Renan, glorificar uma cultura feita de moderação e de domínio de si? A Grécia do "milagre" se prestará a isto... Mas deseja-se, ao mesmo tempo, celebrar a for-

ça do delírio e da embriaguez, como Nietzsche? A Grécia oferece também sua tradição dionisíaca... Isto quer dizer que o testamento helênico contém tesouros suficientes para permitir que todos os que procedem periodicamente a sua reabertura jamais voltem de mãos vazias.

N. O. — Explique-se...

J. P. VERNANT — A Grécia sempre funcionou para nossas culturas como um "contra-bode expiatório". Assim, quando um Drieu la Rochelle ou um pequeno teórico da "nova direita" querem sair em combate contra a tradição judaico-cristã ou contra o humanismo liberal, eles têm duas soluções: ou bem denunciar um povo; uma raça, uma civilização, portadores de valores "execráveis" — sabe-se que o judaísmo paga muitas vezes o preço disto — ou bem "eleger", pelo contrário, uma cultura que lhes pareça isenta das "taras" que eles desprezam. Ora, ocorre que a Grécia é regularmente aquinhoadada com este "status" de "contra-bode expiatório", pois, sendo a origem mesma de *toda a nossa cultura*, pode-se sempre privilegiar nela o aspecto que convém à ideologia do momento. Foi assim que cada geração de intelectuais confeccionou, segundo as circunstâncias, uma Grécia "sob medida": o paraíso da razão ou do frenesi; o berço da democracia ou de uma civilização de "elites" etc.

N. O. — Mas não haverá uma leitura verdadeira, justa, do mundo grego?

J. P. VERNANT — Não poderia haver uma verdade da Grécia, pois não existe uma verdade da história, e a paisagem de uma cultura se modifica em função das perguntas que lhe são feitas. Quando a Terceira República, radical, escolhe a Grécia como mito fundador, ela a aborda a partir da subjetividade dos homens do século XIX. Como poderíamos, hoje, abordá-la da mesma maneira?

N. O. — Que razões *você* tem para consagrar sua vida ao estudo do mundo grego?

J. P. VERNANT — Isto se deve, como sempre, a uma mistura de acaso e de necessidade, à minha sensibilidade mediterrânea e às peripécias de minha vida. Fui pela primeira vez à Grécia em 1935, e atravessei esse país a pé, com a exaltação que vocês podem imaginar. As velhas pedras praticamente não me interessavam, e eu nem sequer desejava visitar a Acrópole. Só me atraía esse admirável povo grego, enraizado num solo e numa vida generosa. Eu amava também, sobretudo, as paisagens crestadas e o mar. Assim, no começo, há a beleza da Grécia, que literalmente me fulminou. Era como se, de muito longe, um passado me fizesse sinais, sinais semelhantes aos dos camponeses com

os quais cruzamos nas estradas. Como vocês vêem, estamos longe da "Oração sobre a Acrópole"...

N. O. — E em seguida...

J. P. VERNANT — Em seguida, ocorre um paradoxo que se deve ao fato de que, na época, eu era um militante comunista.

N. O. — É, de fato, paradoxal...

J. P. VERNANT — É preciso saber que, quando decidi me consagrar ao estudo da civilização grega, eu já estava há uma quinzena de anos no Partido. Quinze anos longamente interrompidos pelo meu engajamento na Resistência, já que, nos FFI, após a Libertação, eu tinha responsabilidade militar por 9 departamentos do sudoeste... Além do mais, eu sempre tinha sido um militante pelo menos crítico para com o PCF; o pacto germano-soviético e as flutuações da direção do Partido no começo da guerra não eram do meu agrado, como vocês imaginam. Igualmente, quando o Partido me propôs, após a Libertação, que eu fizesse uma carreira militar sob sua orientação — eles queriam que eu continuasse como coronel — preferi mudar de religião e escolher a pesquisa científica.

N. O. — Mas continuamos sem entender porque você escolheu então estudar a civilização grega...

J. P. VERNANT — Naquela época, em 1948, meu dois mestres, Gernet e Meyerson — que também pertenciam ao partido comunista — me disseram: "Em seu trabalho de pesquisador, o Partido não deve ter o mínimo direito de interferir; ele deve deixá-lo tranquilo." Assim, para ficar "tranquilo", eu logo percebi que seria preferível para mim escolher um campo de investigação que não estivesse em relação direta com o mundo contemporâneo. Se eu tivesse escolhido, por exemplo, fazer uma tese sobre o trabalho no século XX — e isto me interessava muito — eu teria fatalmente ficado exposto às "injunções" do Partido, e minhas preocupações científicas teriam sofrido em contato com minhas preocupações de militante. Ora, neste aspecto, a Grécia era uma espécie de oásis, de refúgio. Aqui, eu me dizia, o Partido não virá perturbar-me...

Acrescente-se a isto, é claro, que a Grécia, esse país solar, sempre me fascinou. Eu amava seu clima, seu esplendor, e, sendo filósofo por formação, eu não podia evitar, um dia ou outro, esse encontro com o berço da filosofia.

N. O. — Ainda assim, é estranho que um filósofo marxista e ateu como você tenha-se especializado então, de repente, na história da religião grega...

J. P. VERNANT — O próprio Marx havia-se interessado bastante pelo assunto, e ele possuía um conhecimento

bastante bom do mundo antigo. Deixou textos muito sugestivos sobre isto, e foi principalmente Engels que simplificou excessivamente a visão marxista, sobre isto e outras coisas.

Mas, se a partir daí cheguei a estudar de bem perto a religião grega, foi antes de tudo porque a complexidade da Grécia antiga pareceu-me estar melhor expressa na religião do que em qualquer outro terreno. Porque o que sempre me intrigou e atraiu, na análise de uma sociedade, foram os seus aspectos heterogêneos e múltiplos, foram seus raios de luz necessariamente ligados a suas zonas de sombra. Ora, a religião grega, a civilização grega, são impensáveis se não se consente em não reduzir os todos que as constituem a um só de seus aspectos. A religião grega é um domínio onde o pesquisador é obrigado a "pensar junto" o religioso e o político, a antropologia e a história, a moral e a vida cotidiana. Havia aí, então, uma exigência de globalidade que podia perfeitamente convir à minha sensibilidade de marxista e de ateu. É preciso observar, por fim, que, quando se é comunista, tem-se sempre uma certa inclinação pela história das religiões...

N. O. — Pode ser; mas quando você decidiu tornar-se um especialista do mundo grego, o que ainda restava para se descobrir nele?

J. P. VERNANT — Por volta de 1950, os estudos gregos, nas universidades francesas, estavam dominados pela personalidade de um homem eminente e admirável, Louis Gernet. Este sábio efetivamente possuía uma visão ampla, "antropológica", como diríamos hoje, do mundo grego... Seu conhecimento exemplar dos trágicos, da história e das mentalidades da Grécia antiga lhe haviam permitido propor uma "história total" dessa civilização — uma história onde o jurídico e a poesia, os costumes e os mitos podiam articular-se num todo, para nos restituir o que Marcel Mauss chamava de "fato social total". E é a este homem, fino tradutor dos oradores e, prefaciador genial das "Leis" de Platão, que devo minha apreensão do mundo grego. É a ele que devo a intuição segundo a qual uma sociedade é feita de níveis, de elementos cujo *sentido* não se apercebe senão a partir do sistema onde eles se inscrevem. Foi ele quem me ensinou que o mundo grego era — como diria mais tarde Lévi-Strauss de outras sociedades — uma "folhagem" ("feuilleté") de elementos que mantinham entre si relações de solidariedade ou de exclusão. Em resumo, ensinou-me que é impossível compreender o que quer que seja dessa sociedade sem levar em conta fatos, ritos e práticas que, aparentemente, não têm nenhuma relação.

Para responder à sua pergunta sobre o estado dos estudos gregos na Universidade francesa do pós-guerra, eu diria então que as pesquisas de Louis Gernet eram as únicas a delimitar neles perspectivas verdadeiramente novas — aliás, seus colegas de então não gostavam dele, e deixaram-no vegetar na Argélia até a idade de sessenta anos. Ele veio então dar cursos nos Hautes Études, mas lembro-me de que esses cursos só eram acompanhados por muito poucos ouvintes.

À parte os ensinamentos de Gernet, só havia então professores mais tradicionais; havia filólogos e epigrafistas, alguns notáveis, que fizeram avançar nossos conhecimentos documentários, mas suas pesquisas eram ainda as que se faziam no século anterior, particularmente na Universidade alemã. Em outras palavras, se Gernet renovou o estudo do mundo grego, foi antes de tudo porque ele foi o primeiro a saber propor novas questões...

N. O. — E quais são as questões que você mesmo propõe então sobre esse mundo grego?

J. P. VERNANT — Esse mundo grego eu questiono como marxista, mas como marxista respeitador dos níveis e das diferenças das quais já falei. Acima de tudo — e nisto está a minha dívida para com o professor de Psicologia que é Meyerson — o que eu quero compreender é o *homem* grego. Como ele pensa? Como vive? Que se passa em sua cabeça, e quais são suas emoções, seus temores, seus desejos? A pergunta que eu me faço é então a seguinte: qual é o *universo interior* do homem para quem Êsquilo escreve suas tragédias, o homem que interroga o oráculo de Delfos e treme aos comandos dos deuses? O que me interessa é redescobrir — dentro de um universo mental, político e religioso que não é mais o nosso — o que podem significar exatamente noções como a vontade, a memória, a responsabilidade ou o tempo, pois em nome de quê estas noções teriam tido, há vinte e cinco séculos, o sentido que lhes damos hoje?

N. O. — Sua trajetória consiste então em pesquisar o funcionamento das grandes categorias psicológicas a partir dos documentos existentes...

J. P. VERNANT — Exatamente. Mas, fazendo isto, é também ao presente que eu me dirijo. Pois já que falamos, hoje, do *indivíduo* ou do *sujeito*, não será necessário indagarmos também de onde vêm estas noções, quais foram as condições de sua emergência na cultura ocidental? E isto, necessariamente, nos remete ao mundo grego...

N. O. — Lucien Febvre já dizia que o historiador deve analisar o "equipamento mental" ("outillage mental") dos homens cuja história se quer com-

preender. Esse é, então, o seu projeto...

J. P. VERNANT — Quando Lucien Febvre falava do "equipamento mental", ele o entendia num sentido que não é exatamente o meu. Tomemos, efetivamente, o exemplo da memória: não se trata, para mim, de privilegiar o estudo dos referenciais de tempo que uma cultura elabora para si: como se estabelece nela um calendário? O tempo nela é percebido como uma realidade cíclica ou linear? etc. A minha pergunta seria antes a seguinte: será que o que os gregos denominam memória é um modo de organização do passado, ou, se preferem, um modo do indivíduo ordenar suas recordações pessoais a fim de constituir-se numa personalidade singular? E pude reconhecer assim que, pelo menos no caso da Grécia arcaica, a memória não significava absolutamente nada disto...

N. O. — E o que ela era, então?

J. P. VERNANT — Existiam, certamente, técnicas de recordação — das quais, algumas são puramente religiosas, como no pitagorismo, por exemplo —, mas, no essencial, a memória era mais um exercício de ascese, comparável à ioga, uma espécie de concentração da alma destinada a se recordar de suas vidas anteriores e evadir-se no além. O esforço para se lembrar de tudo não tem então como função primeira a construção do passado individual de um *homem-que-se-lembra*, a construção de seu tempo individual, mas sim a de permitir-lhe *evadir-se do tempo*.

Disto eu concluo que o que denominamos hoje memória não existe na época da Grécia arcaica. Mais tarde, outras formas de memória tomarão o seu lugar: vai-se passar assim da memória que, oferecendo ao homem um nivelamento com o passado e o futuro, permite-lhe dissolver sua singularidade no universal, para a memória que conhecemos — e que consiste doravante em agenciar nosso tempo interior para fazer do *homem-que-se-lembra* uma personalidade singular. Vocês percebem, então, por exemplo, o sentido de minhas investigações: compreender, de dentro, a evolução e a transformação das categorias que uma psicologia ou uma metafísica sumárias tendem a nos apresentar como imutáveis e eternas.

Tomei aqui o exemplo da memória, mas poder-se-ia falar igualmente do sujeito ou do indivíduo, que também não tiveram sempre o sentido ou a realidade que se lhe atribuem...

N. O. — Numa época em que as noções do indivíduo e de sujeito recuperam muita atualidade, seria interessante, justamente, saber o que elas significavam para o mundo grego...

J. P. VERNANT — Quanto a isto, parece-me absurdo pretender — como muitos fazem hoje — que o mundo grego não conheceu o indivíduo, ou seja, o sujeito singular. Notem bem que podem existir sociedades para as quais a noção de indivíduo não tem nenhum significado; é aliás o que Louis Dumont mostrou em sua análise dos sistemas de castas na Índia. Nesse tipo de sociedade, o indivíduo não saberia existir como tal, já que ele se define, antes de tudo, pelo lugar que ocupa em hierarquias sutis — as castas —, que são os verdadeiros atores do jogo social. Ora, as coisas se passam de modo totalmente diverso no mundo grego...

A noção de pessoa, de indivíduo singular, existe aí no sentido de que o homem grego tem o sentimento de sua originalidade. Ele sabe que não é apenas o brotamento da linhagem que o precede, mas ainda estamos longe desse indivíduo, único, responsável, original, cuja figura se afirma progressivamente no Ocidente até Leibniz e Kant. Para o homem grego, há todo um aspecto da singularidade que não existe: a confissão, a confidência, o segredo íntimo, são figuras que aparecem raramente, quase nunca, nos textos de que dispomos.

O diário íntimo, por exemplo, que tornar-se-á um gênero literário com o advento da burguesia, é inconcebível na Grécia. Safo, a poetisa, fala de suas emoções, mas, mesmo em seus cantos, estamos longe da subjetividade que conhecemos, e que é, repito, uma invenção recente. É curioso que Freud tenha tido a necessidade de ir buscar seus mitos numa cultura que não dá nenhum espaço para a subjetividade.

N. O. — Você não tem a impressão de que, pelo contrário, a noção de indivíduo responsável e senhor de sua vontade aparece, precisamente na tragédia grega?

J. P. VERNANT — Decerto, ela aparece aí, mas sob uma forma problemática. Porque, no fundo, o que é a tragédia grega? É um gênero que põe em cena atos que parecem ter sido decididos *com plena determinação* pelos seus autores, atos que — aparentemente — derivam unicamente da vontade de um sujeito responsável; ora, é preciso observar que, ao mesmo tempo, esses atos expressam uma *outra coisa*, diversa da manifestação de uma vontade. Eles expressam uma vontade transcendente ou demoníaca mais forte que a vontade do sujeito. Como se o "indivíduo" grego, no momento em que "decidisse" fazer isto ou aquilo, de fato *obedecesse* a um outro e não a si mesmo, obedecesse a uma fatalidade de sangue ou a uma maldição

que herdou de seu pai, de sua genealogia...

Um dos aspectos fundamentais da tragédia grega consiste precisamente em sublinhar o conflito — *trágico* — entre as duas forças que disputam a vontade do homem, que o fazem, ao mesmo tempo, um sujeito autônomo e um joguete do destino. Se o mundo grego tivesse conhecido o sujeito ou o indivíduo, tais como os definimos hoje, as grandes tragédias de seu teatro não teriam assumido a forma como as conhecemos.

N. O. — Com que exemplo você ilustraria isto?

J. P. VERNANT — Existem dezenas de exemplos, mas tomemos o mais conhecido, aquele que, tradicionalmente, divide os helenistas: quando Agamenon sacrifica sua filha Ifigênia, a quem, a que ele obedece? Conduz-se como "sujeito" de seu próprio destino ou como "joguete" da vontade dos deuses?

Se se observa de perto o texto de Ésquilo, parece que o gesto de Agamenon pertence a ele mesmo, a ele e à sua "psicologia": ele não pode renunciar à expedição que quer conduzir, seus aliados estão reunidos, e não há vento para encher as velas dos navios... Estas são razões suficientes para persuadi-lo de que o sacrifício de sua filha é necessário. Sua ambição de rei ultrapassa então seu amor de pai. Mas existem aí, também, *outras coisas* que o texto indica claramente...

Antes de tudo, houve um oráculo do qual Ésquilo nos diz que "ordenou" o sacrifício de Ifigênia. Além do mais, Agamenon está "*possuído*" pela maldição de sua raça, que, a cada geração, desencadeia o assassinato. Assim, ao matar sua filha, Agamenon *não é* o responsável por esse assassinato. Vocês vêem então, através deste exemplo, que o mundo grego ainda não conhece a "vontade" que o Ocidente inventará.

N. O. — E o Édipo?

J. P. VERNANT — O próprio Édipo ilustra essa maldição do herói grego: originalmente, ele é o homem que verga sob o fardo de um crime que não é seu, o crime de Laio. Seu destino é apenas a expiação das faltas de um outro... E no entanto, raros são os heróis trágicos que, mais que Édipo, são causadores de suas desgraças e de suas ações.

N. O. — Esta contradição lembra outras: seria então porque o mundo grego dispunha somente de uma concepção "inacabada" do indivíduo que ele se acomodava à escravidão no instante mesmo em que elaborava a teoria da democracia?

J. P. VERNANT — Primeiramente, é preciso recordar que o vocabulário da

escravidão é muito vasto: entre o escravo que praticamente faz parte da família e aquele que, vindo de fora, pode ser comprado ou vendido, há uma profunda diferença. Em Esparta, existem inclusive indivíduos que não são escravos no sentido habitual da palavra, mas que nem por isto são "livres"... Recordemos em seguida que um historiador como Finley pôde provar que foram as mesmas razões que impeliram os cidadãos gregos arcaicos a definir um espaço social igualitário — a cidade — e, por outro lado, a recorrer à prática da escravidão.

N. O. — A invenção da liberdade cívica para uns seria então consubstancial à legitimação da servidão para os outros?

J. P. VERNANT — Num certo sentido, sim. Tomemos, ao contrário, o exemplo das sociedades de castas: nelas, ninguém é livre, e toda a sociedade se regula de acordo com uma hierarquia de servidões. Aliás, nas sociedades babilônicas, o próprio monarca é "escravo de Deus"...

Para inventar esta noção extraordinária que é a liberdade, para que um grupo humano tivesse a idéia de um poder, de um "cratos" organizado de modo tal que não pertencesse a ninguém a fim de que todos o exercessem, foi necessário proceder sutilmente: foi necessário, antes de tudo, que este poder fosse designado a um lugar do qual cada um estivesse a uma mesma distância — o Agora. Foi preciso definir o espaço que comandava o acesso a ele — e isto foi a organização da cidade, que caminhou junto com a geometrização do pensamento político dos gregos. Mas vocês percebem que o que permite definir a liberdade, e implica na existência da cidade, supõe simultaneamente a definição daqueles que não fazem parte do sistema, ou seja, os estrangeiros e os escravos. Como não se pode pensar o dentro sem se pensar o fora, o mundo grego não pode pensar sua liberdade sem supor a escravidão. Como se é "tudo" quando se é cidadão, não se será "nada" em caso contrário. Não ser cidadão significa então ser escravo, e portanto "coisa", e portanto — como diz Aristóteles — pertencer à categoria dos "*utensílios animados*".

Um sistema que define a liberdade a partir do espaço onde o homem livre tem o seu lugar não saberia conceber liberdade para aquele que se encontra fora do sistema.

N. O. — Mas por que os gregos não chegaram a perceber que a liberdade, tal como a definiam, trazia em si mesma o seu contrário?

J. P. VERNANT — Encontra-se claramente entre os estoicos, ou já entre certos sofistas, a idéia segundo a qual

todos os homens são semelhantes por natureza, e que apenas as convenções ou a lei fazem deste um homem livre e daquele um escravo. Mas, no essencial, o homem grego diz a si mesmo que a cidadania ou a liberdade são ocupações de "tempo integral". Para ir às assembleias, ao teatro, à guerra, portanto para ser livre, é preciso não ter nada para fazer além disso. Esta idéia está tão profundamente arraigada nas mentalidades que, em Atenas, perguntava-se às vezes se um artesão, ou um indivíduo que tinha uma atividade profissional que não fosse uma atividade pública, eram verdadeiramente "livres". Deste modo, é obviamente necessário que outros "utensílios" se encarreguem da produção ou do trabalho. E é assim, efetivamente, que a idéia grega de liberdade traz em si mesma seu contrário.

Notem bem que isto não é muito novo: ainda hoje, nossa liberdade supõe a escravidão dos outros. É porque o Terceiro Mundo, os trabalhadores imigrantes ou outros condenados da Terra trabalham para nossa prosperidade que podemos dissertar tão agradavelmente sobre a liberdade e suas vantagens. Os gregos, pelo menos, tinham o mérito de nomear um estado de coisas que nós nem sequer confessamos.

N. O. — Neste ponto exato, a herança do mundo grego não é de uma natureza que nos possa seduzir. Que podemos fazer, hoje, com uma teoria da liberdade que se satisfaz com uma aristocracia e um contingente de "utensílios animados"?

J. P. VERNANT — É verdade que o mundo grego nos lega uma teoria socialmente restrita da liberdade, mas a idéia de liberdade à qual ele chegou — mesmo só dizendo respeito a um pequeno número de eleitos — não deixa de ser profundamente original em comparação com as teorias anteriores de poder. Imaginem que, depois dos gregos, a liberdade significa que "o poder não deve pertencer a ninguém". É isto não é uma conquista desprezível para o espírito humano...

N. O. — A herança grega no entanto permanece, do ponto de vista da lei moral, menos universal que a herança judaico-cristã. A idéia que fazemos do homem nós devemos muito mais aos judeus que aos atenienses...

J. P. VERNANT — Vocês me fazem agora uma pergunta que está na moda: será necessário escolher entre Atenas e Jerusalém? Permitam-me dizer que esta alternativa não tem muito sentido — ou, mais exatamente, que ela só nos dá indicações sobre o funcionamento de nossas ideologias atuais, e não sobre as realidades gregas ou judaico-cristãs. No fundo, em que con-

siste o problema? De um lado, haveria a tradição judaica, portanto monoteísta, e, do outro lado, a tradição grega politeísta. Com uma retornaria a concepção de um homem universal, e com outra a de um homem mais específico, que só reconhece os atributos da "humanidade" em si mesmo. Na realidade, as coisas são mais complexas...

Num livro recente, e excelente — *Sagesses bárbaros* (Maspero, 1980) —, o historiador Momigliano analisou a maneira como o mundo grego considerava o "outro", o "bárbaro". Vê-se nesta obra que os gregos eram muito acolhedores, muito benevolentes para com os deuses alheios, e que eles estavam até mesmo prontos a respeitar o Deus dos judeus. Em minha opinião, o politeísmo deles não se opôs radicalmente ao monoteísmo judaico...

N. O. — Mas com que se parece uma sociedade politeísta? Como os homens vivenciam nela suas relações com uma multiplicidade de deuses? O que é que isto implica para suas atitudes, para suas práticas cotidianas?

J. P. VERNANT — A visão monoteísta do mundo supõe que existem Deus e os homens, ou, mais exatamente, que Deus tirou os homens do nada, enquanto que Ele existe desde toda a eternidade e fora de toda genealogia. Não há nada parecido com isto entre os politeístas...

Assim, para os gregos, o próprio Zeus não existe senão através de Gaia, Uranos e Cronos; ele próprio é o elemento de uma linhagem, como os homens, e Hesíodo pode escrever: "Uma e comum é a raça dos homens e dos deuses." Disto se deduz que os deuses gregos são imanentes ao universo; eles estão no interior do mundo e fazem parte do mesmo sistema que os homens.

Ainda assim, é preciso especificar que esse mesmo sistema tem, pelo menos, duas categorias: os imortais bem-aventurados e os homens. E, como o mundo é múltiplo, encontram-se aí espaços ou modos de ação bastante numerosos que correspondem às potências divinas intermediárias. Uma espécie de "continuum", que se distingue radicalmente da clara oposição Deus Uno / homens do monoteísmo.

O que é um *panteão*? É um sistema de classificação das potências, dos poderes, das modalidades de ação que operam no universo. Ora, estas potências se combinam — senão, o mundo seria um caos — mas elas também se combatem — senão, o mundo seria imóvel. Esta é a visão politeísta dos gregos... Devo acrescentar que esse sistema classificatório e essa maneira de pensar o mundo através de um vocabulário religioso implicam numa relação com o divino, para cada indi-

víduo, que não é do mesmo tipo da que conhecemos hoje. Porque não é enquanto indivíduo que o homem grego respeita ou teme um deus, é enquanto chefe de família, membro de uma gens, de uma fratria, de um demos (2), de uma cidade. Vocês compreendem então que nesse tipo de religião há sempre uma mediação social entre o homem e o divino. Nela, não há encontro face-a-face, não há Igreja à qual se incorporar para "entrar em contato" com Deus... É a própria organização social que se acha integrada ao sistema religioso. E, inversamente, pode-se dizer que a religião não é mais que um aspecto do funcionamento social...

N. O. — O que você diz tenderia a demonstrar que o politeísmo é uma concepção do mundo que favorece, que supõe a confusão entre a ordem social e a ordem política...

J. P. VERNANT — Seria necessário estabelecer variações nisso tudo... É verdade que o relacionamento do homem grego com o divino não é de natureza que possa regular problemas de afetividade pessoal. É um relacionamento que tem como função principal a organização das situações sociais — decidir sobre a entrada numa guerra, sobre o funcionamento da cidade, de um rito funerário etc. Mas o mundo grego também não é unívoco neste aspecto, e fez chegar outras mensagens até nós: por exemplo, os "mistérios de Eleusis", que vão justamente tentar estabelecer com a divindade um relacionamento bem mais pessoal e imediato. Ou ainda a tradição dionisiaca, que, cultivando a "divina loucura", querará derrubar todas as barreiras que separam o homem do animal e de Deus, a fim de mergulhar o indivíduo na imensidão do ser. Vocês vêem então que não se poderia reduzir a um só dos seus aspectos as concepções religiosas dos gregos. Entre a religião concebida como uma prática social — e, conseqüentemente, propícia à confusão entre o espiritual e o político — e as religiões que apelam principalmente à subjetividade, há muitas diferenças...

N. O. — A noção de ateísmo tem sentido no mundo grego?

J. P. VERNANT — Nenhum. Aliás, os "processos de impiedade" que foram movidos contra Anaxágoras ou Sócrates acusavam-nos sobretudo de não respeitar os ritos. A questão de sua fé íntima nem sequer se coloca, pois a religião que se quer que eles subscrissem não atribui nenhuma importância ao que denominaríamos, hoje, a fé. É como vocês podem querer que uma religião que não faz caso da fé possa conceber uma forma de ateísmo? O ateísmo só tem sentido nas religiões que supõem a crença em Deus. Ora,

existem grandes sistemas religiosos que fazem economia desta crença. Tome-mos por exemplo a religião chinesa: Deus — e, *a fortiori*, a crença em Deus — não existem nela. E, no entanto, quem ousaria pretender que a antiga China não sabia o que era a religião?

No fundo, o que o mundo grego nos informa é que a religião era, a princípio, um sistema de ritos e de gestos. A própria cozinha — ou seja, o sacrifício — faz parte dessa religião; e ser “piedoso” resume-se aí em realizar corretamente uma série de gestos estritos, como o fato de comer ou cortar os alimentos.

N. O. — Como fica, então, a distinção entre o sagrado e o profano?

J. P. VERNANT — Esta distinção não tem nenhum sentido para os gregos, se reduzida a uma oposição brutal, já que o sagrado e o profano, sem cessar, remetem aos mesmos gestos. A boa organização de uma refeição, repito, é um ato de piedade, e portanto um ato “sagrado”. Mas vocês percebem que esse sagrado não corresponde ao que definimos hoje como o contrário do profano.

Para nossa cultura, o sagrado foi localizado numa única parte da vida: a religião. Nela, ele assumiu uma coerência e uma densidade excepcionais. Em sistemas assim, a fé tem seu lugar, e podem-se construir igrejas . . . Ora, entre os gregos, os templos voltam-se para o exterior, e são construídos para ser vistos de fora. Esta arquitetura só podia nascer numa religião em que o sagrado e o profano, o indivíduo e a cidade, a subjetividade e o social, não existem respectivamente senão a partir de sua íntima conexão.

Isto significa que a paisagem mental dos homens, em vinte e cinco séculos, transformou-se mais radicalmente que a paisagem real. Significa também que a “religião” — se investigada ao longo dos tempos — não é uma categoria homogênea. O que nós classificamos hoje como tal tem pouca relação com o que os gregos tinham em seu tempo. É por isto que os debates jornalísticos que, há alguns meses, vêm opondo o politeísmo grego ao monoteísmo judaico, me fazem pensar em batalhas de cegos em plena noite.

N. O. — Seu itinerário é realmente espantoso: mesmo sendo ateu, você encontrou uma maneira de se tornar um dos melhores especialistas em uma religião onde o ateísmo nem sequer é concebível . . .

J. P. VERNANT — Na realidade, o que sempre me impressionou no mundo grego foi o fato de que nele a religião exprime, antes de tudo, um desejo de comunidade. A verdadeira solidão, a de Jó, por exemplo, nela é inconcebí-

vel. Na época em que eu era militante comunista, quando este aspecto do fenômeno religioso me sensibilizava “permanentemente” — sem querer fazer um mau trocadilho . . . —, esta era uma particularidade etnográfica e psicológica que só podia me atrair. No PCF, eu havia adquirido uma certa familiaridade com as religiões sem Deus, mas dotadas de um culto . . .

N. O. — E hoje, para você, o que é uma religião?

J. P. VERNANT — Consideremos qualquer sistema de signos dentre os que constituem uma civilização: línguas, utensílios, instituições, artes etc. Cada um desses sistemas tem como função servir de mediador entre o homem e a natureza, ou entre o homem e os outros homens. Todos esses sistemas se caracterizam pelo fato de se apoiarem no que os psicólogos denominam função simbólica. Quero dizer com isto que uma palavra “remete” sempre a uma coisa diferente dela mesma: a palavra “cão” não é somente um som, um fonema, mas também um sentido, um conceito, um instrumento de pensamento operando sobre um mundo de significações e permitindo, ao mesmo tempo, a comunicação com o outro. Um martelo não é somente esse objeto material que se pega com a mão, mas é também instrumento de uma abordagem multiplicada do real, do leque quase indefinido dos empregos que se podem dar a ele, e que outros darão depois de mim.

Em outras palavras, os homens edificaram toda uma série de sistemas que lhes permitem ultrapassar os dados do real, atravessá-los por visarem, por seu intermédio, a universos de significações, de valores, de regras, que servem de cimento para uma comunidade. Assim o homem se distingue do animal, que não fabrica ferramentas nem conhece propriamente a linguagem, nem a socialização, nem a história. Ora, para mim, a religião é um desses sistemas simbólicos. Quando os gregos dizem que o relâmpago “é Zeus”, eles não agem de maneira muito diferente do artesão que vê, em seu martelo, a possibilidade de fazer isto ou aquilo, ou ainda uma outra coisa.

N. O. — Você quer dizer que a atitude religiosa é constitutiva de uma “natureza humana”?

J. P. VERNANT — Quanto mais se estudam as religiões, melhor se compreende que elas, do mesmo modo que as ferramentas e a linguagem, estão inscritas no aparelho do pensamento simbólico. Por mais diversas que elas sejam, respondem sempre a esta vocação dupla e solidária: para além das coisas, atingir um sentido que lhes dá uma plenitude das quais elas mesmas parecem privadas; e arrancar cada ser

humano de seu isolamento, enraizando-o numa comunidade que o conforte e o ultrapasse.

NOTAS

1 - *Les origines de la pensée grecque* (PUF, 1962); *Mythes et pensée chez les Grecs* (Maspero, 1965), *Mythes et tragédie en Grèce ancienne* (Maspero, 1974). Em colaboração com Marcel Detienne: *Les ruses de l'intelligence* (Flammarion, 1976), *La cuisine du sacrifice* (Gallimard, 1979).

2 - “Gens”, “fratria”, “demos”: grupos de caráter administrativo, político e religioso, constituindo subdivisões da cidade.

Paisagens mentais e a Grécia das contraculturas (comentário à entrevista de Vernant)

MARIA MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

Antropologia – Unicamp

Por que comentar uma entrevista, ela própria já um comentário, de um autor tão rico quanto o é Jean-Pierre Vernant? Perde-se com isso uma das qualidades maiores do autor, a de saber levar seu leitor (e também seu ouvinte), por meandros que confluem e desembocam numa percepção de repente adensada do tema. Na entrevista – ao contrário do virtuosismo de suas aulas em que, com clareza incomparável, um argumento se constrói durante horas – os assuntos são tratados sincopadamente, provavelmente devido ao detestável hábito dos entrevistadores quererem pontuar o texto com frases inteligentes, quando na realidade o cortam e o fazem divergir sistematicamente.

E, no entanto, muito se revela nesta entrevista. Antes de mais nada, uma resistência aos modismos e uma fidelidade a seus instrumentos de reflexão. Recusando a tentação de pontificar sobre a voga do monoteísmo lançada por certos “novos filósofos” franceses, ou sobre o imbricamento do Islã e da política iraniana, Jean-Pierre Vernant amplia desde logo o campo destas questões, mostrando que não podem ser vistas isoladamente, mas ligadas a uma história e a uma sociedade em que outras manifestações, sob formas aparentemente diferentes, participam no entanto da mesma natureza “religiosa”. Isso o leva a fazer cortes na realidade que não são os imediatamente óbvios: assim por exemplo, o atual monoteísmo parisiense não se oporia a um período ateu (pois o anticlericalismo da França do século XIX exigia por sua vez uma crença, assim como a França das Luzes tinha a sua – a divinização da Razão). O verdadeiro corte parece para ele estar alhures: passa pelas religiões do Livro, com dogmas e verdade revelada, e as separa daquelas que se imbricam na trama mais cotidiana da sociedade e nela não se especializam.

Nessas religiões, nem a descrença nem a heterodoxia são concebíveis, ou melhor, religião e sociedade são exatamente coextensivas: as fronteiras do grupo são suas fronteiras religiosas. Há um problema no entanto, creio, em distinguir essas duas grandes formas religiosas pelo critério da existência “do Livro”. O Livro pode participar de uma ou outra forma: veja-se o Antigo e o Novo Testamento. Enquanto o primeiro era reservado a um povo e se aplicava dentro de suas fronteiras, sem que a questão da fé sequer se colocasse, o Novo Testamento tornou-se – desde São Paulo – claramente expansionista, e exigindo uma adesão pela fé. Isto pode indicar, de passagem, que talvez seja na própria medida em que religião e sociedade passam a não coincidir, em que surge um projeto universalizante, que o aparelho controlador da ortodoxia assume sua maior relevância e, de certa maneira, muda de natureza. Pois se, como lembra Vernant, desde Durkheim e Levy-Bruhl, se admite que a religião é uma maneira de uma sociedade se pensar a si mesma, como então pensar religiões multinacionais e, no outro extremo, a existência simultânea de várias religiões numa mesma sociedade ou classe social?

Isto chama por algumas observações. Em primeiro lugar, haverá realmente religiões universais ou será essa uma abstração a partir de uma multiplicidade de formas locais, peculiares a nações, estratos ou classes sociais? Assim pareceriam ser as várias formas do Islã e de suas seitas tais como penetram por exemplo na África Negra. Assim também os catolicismos, os protestantismos. Por outro lado, também não há coincidência entre a existência do Livro, e uma ortodoxia controlada por um órgão especializado. De tal forma que a existência do Livro, de uma verdade revelada, não parece ser suficiente para distinguir uma religião co-

extensiva à sociedade e uma religião que separa um domínio próprio para o sagrado. Talvez fosse mais adequado entender "o Livro" como uma forma limítima, um tipo ideal, pensando-o como um corpus de crenças (escritas ou não) sobre o qual alguns têm poder, seja para eventualmente modificá-lo, seja como exegetas autorizados, e exclusivamente autorizados.

A Grécia de Jean-Pierre Vernant parece estar nos antípodas de tal monopólio: o que faz o seu fascínio é justamente a simultânea presença de escolas, de seitas (órticas, pitagóricas) de tradições variadas, antagônicas até. A ênfase nessa pluralidade, nessa tensão entre interpretações e correntes, é uma constante no trabalho do autor, como veremos adiante, e caminha lado a lado com uma colocação rigorosamente histórica das categorias com que trabalha. Pois a "paisagem mental" grega — os quadros do pensamento desses homens que se trata de conhecer — não é idêntica à nossa. As categorias psicológicas — a vontade, a memória, o tempo, o sujeito — também têm sua história, seus avatares e significações surpreendentes.

Assim a própria religião, diz o entrevistado numa fórmula lapidar, "não é — se a pensarmos ao longo do tempo — uma categoria homogênea". E, nesse sentido, ele abandona totalmente uma distinção cara e importante em Durkheim: a do sagrado e do profano, sobre a qual se fundava a própria definição de religião, entendida como algo que se ocupava das coisas sagradas (isto é, separadas por alguma interdição) e que se caracterizava por ser o fundamento de uma comunidade, ou seja, por congregar uma igreja, contrariamente à magia.

Para Jean-Pierre Vernant, como aliás para Lévi-Strauss, que talvez não o diga explicitamente, a religião (a par com seu caráter comunitário que não se pode esquecer) é um sistema simbólico entre outros, de contornos, aliás variáveis. Seria, se a tomarmos na acepção mais restrita de Durkheim, uma forma historicamente particular de tais sistemas simbólicos: o que explica a dificuldade que tiveram os descobridores da América ou os jesuítas na China, de reconhecerem religiões em povos sem fé e sem Deus; explica também por que, até se ampliar a categoria e perceber que ela era uma forma particular de sistemas simbólicos, não se tinha instrumentos científicos adequados para conhecê-las inteiramente, a não ser por essas paráfrases que são as exegetas.

Não se trata apenas de que as categorias sejam históricas, mas também de que são sujeitas a diferentes interpretações pelos que delas participam: Jean-

Pierre-Vernant parece ser o historiador por excelência das contra-culturas gregas. Assim como hoje, e desde o Renascimento, cada qual pode encontrar, assinala ele, a Grécia que lhe convém, apolínea, dionisiaca, democrática, elitista... ele exhibe na própria Grécia antiga a existência simultânea do que hoje chamamos "leituras diferentes"; a multivocidade das culturas gregas. Essa postura extremamente atual se reencontra nos temas que privilegia; estuda categorias subversivas como a astúcia, o nascimento do indivíduo singular debatendo-se, na tragédia grega, contra uma fatalidade não individual que o transcende e, de certa maneira, anula a própria categoria nascente de sujeito; estuda como o homem se afirma, pelo sacrifício, perante os deuses. Esse professor agrégé de filosofia, (aliás, em primeiro lugar) com tudo o que isso implica na França de exigência de idéias claramente recortadas, é na verdade um historiador incomparável das "zonas de sombra". Talvez daí lhe advenha a enorme audiência que encontra, tanto na École des Hautes Études quanto no Collège de France, e que de longe ultrapassa o círculo dos helenistas: não é à toa que o Nouvel Observateur lhe dedica sete páginas de entrevista.

Nesta entrevista, o percurso intelectual faz contínuas referências ao percurso individual. Não é fortuito: entre a vida e a obra de Jean-Pierre Vernant há homologias muito explícitas: um homem imerso na sua comunidade e nas lutas de seu tempo (foi chefe da Resistência em todo o sudoeste da França, membro do Partido Comunista Francês até 1956) se interessa pela religião, fundamento de comunidades, e relativiza-a historicamente; um homem avesso ao centralismo democrático, que sai do PCF, recusa qualquer reducionismo na história e põe em evidência a multiplicidade do real, as variadíssimas facetas do mundo grego; um homem que visivelmente está à busca de sentido, expõe-no nas relações internas dos fenômenos que estuda.

Na realidade, o que Jean-Pierre Vernant traz de forma excepcional para as ciências humanas como um todo, é a conjugação do método antropológico — que lhe adveio do grande mestre que foi Louis Gernet (uma espécie de Mauss dos estudos clássicos), assim como de Lévi-Strauss — com a visão histórica de seu outro mestre Ignace Meyerson, criador da Psicologia Histórica. Em Jean-Pierre Vernant, produziram uma síntese que, sendo claríssima, não exclui porém a complexidade, não a reduz nem mutila, mas a faz descobrir e induz a buscá-la. Pois além de saber falar, Jean-Pierre Vernant sabe ouvir.

A visita de um exilado

ENTREVISTA COM
CZESLAW MILOSZ

Tradução e copyright de
Grazyna Drabik



Monumento aos mortos da greve de 1970, Gdąnsk, Polónia.

Czesław Miłosz – poeta, ensaísta (A Mente cativa, Europa nativa, Terra Ulro, e escritor polonês (A tomada do poder, Vale de Issa). Nascido na Lituânia em 1911, pertenceu aos “rebeldes” dos anos 30: ao movimento estudantil socialista e à vanguarda literária de Vilno e de Varsóvia. Durante a II Guerra Mundial, Miłosz participou ativamente da Resistência polonesa contra a ocupação alemã e editou uma antologia clandestina de poesia anti-nazista, O canto invencível. Após a guerra, trabalhou inicialmente para o novo governo da República Popular Polonesa, servindo como adido cultural em Washington e em Paris. Preocupado com a situação na Polônia, e na Europa Leste em geral, rompeu com as autoridades em 1951 e decidiu viver no exílio. Durante as últimas duas décadas, viveu em Berkeley, onde lecionou no Departamento de Línguas e Literaturas Eslavas, na Universidade da Califórnia. Em 1978 recebeu o Prêmio Neustadt de Literatura e, em 1980, a mais importante manifestação do reconhecimento internacional: o Prêmio Nobel de Literatura.

Rigorosamente censurado pelas autoridades até 1980, Miłosz ainda ganhou – pela comunicação informal e pela circulação clandestina dos seus trabalhos – uma grande penetração na sociedade polonesa. Além de ser de grande influência literária, a sua poesia tornou-se uma fonte de apoio moral e da resistência contra a propaganda oficial mistificadora e simplista. Apesar do seu caráter difícil – é uma poesia severa, insistente em sua busca dos valores morais – e apesar das barreiras impostas pela censura, a poesia de Miłosz alcançou um público grande, para além dos círculos literários.

Simbolicamente, foi a citação do Salmo de Davi traduzida por Miłosz que foi escolhida pelos trabalhadores dos estaleiros Lenin para a inscrição no monumento de Gdansk. O monumento, cuja construção foi uma das primeiras exigências dos grevistas em agosto de 1980, lembrava os mortos nas greves de 1970. Os trabalhadores poloneses homenagearam assim, com as palavras da Bíblia e do poeta exilado, os seus companheiros que não tinham vivido para ver este momento da vitória, em 1980, do sindicato independente Solidariedade:

“Eles deram a vida para que tu possas viver com dignidade.”

“O Senhor dará força ao seu povo. O Senhor abençoará o seu povo, dando-lhe a paz”.

A entrevista publicada a seguir, feita por Mariusz Ziomecki, jornalista do semanário literário de Varsóvia, Kultura, foi realizada em Berkeley,

em junho de 1981, duas semanas antes da viagem do poeta à Polónia – sua primeira visita desde 1951.

(...)

Czesław Miłosz: Aqui o Sr. tocou num assunto muito importante. Esta palavra “científico” é fundamental. Devemos reconhecer que estamos num período extremamente importante para a formação da nossa civilização planetária. No nosso mundo a ciência passou a desempenhar um papel central e qualquer doutrina que não inclua o termo “científico” como ingrediente essencial – não tem nenhuma chance. Eu, por exemplo, não acredito no renascimento do Islã nem algo parecido. Para atingir o homem moderno é necessário ter uma teoria “científica”. Não há lugar para coisas “suspeitas”.

Mariusz Ziomecki: Mas a ciência nos decepcionou um pouco. No seu livro Terra Ulro o Sr. escreveu que o desenvolvimento da ciência moderna e da tecnologia tornou-se a fonte de todas as calamidades e aflições do homem contemporâneo... Parece que o Sr. concorda inteiramente com William Blake que todo mal começou com as descobertas de Newton.

Cz. M.: Alegro-me que o Sr. tenha falado sobre isto, porque fico irritado quando Terra Ulro é interpretado como um ataque contra a ciência e a tecnologia, em oposição às quais eu proporia o espírito. Aquele espírito em busca do qual se viaja para a Índia... Pelo amor de Deus! Acho que o nosso destino depende da ciência e da tecnologia. Não há retorno ao seio da natureza, às florestas, como querem alguns dos nossos ingênuos jovens americanos. Ao contrário, as únicas esperanças de salvar o ambiente natural e nós mesmos residem na ciência e na tecnologia. A fuga seria absurda. E se eu quisesse exprimir alguma esperança de mudança seria mais ou menos aquela que foi expressa por Blake ou Goethe: que haverá uma nova junção da ciência com a poesia, com a imaginação, e que talvez consigamos deixar o trem em que viajamos apressadamente por um outro veículo qualquer. Certamente não pensei em contrapor o espírito, a filosofia, a religião – à ciência e à tecnologia. Observo o seguinte processo: houve, como já escrevi, uma explosão da civilização que se formou num pequeno pedaço da Europa Ocidental. Esta civilização se desenvolveu baseada na Bíblia, no Antigo e Novo Testamento, isto é em consequência da dominação dos países da Europa Ocidental pelo cristianismo, cujo produto – a escolástica medieval – preparou terreno para a ciência moderna.

M.Z.: E esta nova religião passou a competir com a religião como fonte de fé. Conseqüentemente, o nosso sistema ético, a cultura, a arte, toda a herança espiritual é baseada num sistema, e nossa ciência natural — num outro. Como sair deste dilema?

Cz.M.: O conflito originou-se dentro da órbita do cristianismo, então a solução virá daí onde nasceu, entre a ciência e o cristianismo, e não entre a ciência e o budismo ou a ciência e o islamismo.

M.Z.: Ainda resta o problema de quando sairemos deste impasse, um problema não tão acadêmico quanto poderia parecer e que nos aflige mais e mais. Aqui na Califórnia, há pouco tempo atrás, aconteceu novamente o chamado "processo dos macacos": os pais levaram uma escola à justiça com a acusação de que ensinando a teoria de Darwin de maneira dogmática, a escola está destruindo o trabalho da igreja entre as crianças e por isso infringe o direito da liberdade de consciência e de religião garantido pela constituição americana.

Cz. M.: Isto é um fenômeno importante e eu diria que não deve ser desprezado. Os dois lados apresentaram argumentos jurídicos bastante fortes. Os pais questionaram o ensino da teoria da evolução como a única explicação das formas da vida. E de fato, por que impor uma visão de mundo científica como a única possível? Apesar de tudo, isto é apenas uma hipótese científica e deve ser ensinada como uma hipótese, não como um axioma. Os pais tinham objeções com boas razões. Por que impor às crianças a teoria de Darwin vulgarizada? Eles apenas defendiam que a versão do Gênesis sobre a criação das espécies não fosse excluída, pois muito bem, nunca se sabe.

M.Z.: Se a gente deixar tudo nas mãos da verdade científica, pode dar resultados alarmantes: meu colega norte-americano, com quem estou alugando um apartamento, acredita sinceramente que é uma máquina.

Cz. M.: Bem típico para a imaginação americana que não tem outro ponto de apoio além da ciência. Precisamos compreender que somos diferentes deles porque a nossa imaginação tem dimensão histórica, inclui o mundo humano complicadíssimo, aquele mundo que Gombrowicz(*) chamava a Igreja Inter-humana. Para a imaginação rigorosamente científica isto não existe. A ciência não quer ver a incrível complexidade que se manifesta nas formas históricas. Ou o que eu como tradutor dos textos bíblicos observo: a tela da história através dos

milênios. A ciência, fechada no laboratório, ignora tudo isto. Assim, ela própria se mutila e fica deformada.

M.Z.: O Sr. é um dos poucos escritores poloneses que tentam decifrar os signos e descrever a nossa época, mesmo que isto seja apenas uma tentativa. O Sr. está, como todos nós, tão dentro dessa floresta que fica difícil afirmar algo de certo sobre a floresta como um todo.

Cz. M.: Ora, na minha infância ou mesmo durante os anos de escola, os processos globais, isto é, do planeta inteiro, não existiam para mim, nem para os meus colegas, nem — estou convencido — para os nossos professores. Quando um dos meus amigos ficou mobilizadíssimo por causa da possibilidade da guerra entre os Estados Unidos e o Japão, as suas preocupações pareceram totalmente absurdas. Pensar em termos do planeta, é coisa muito recente.

M.Z.: O planeta diminuiu ou nós ficamos mais sábios?

Cz. M.: O planeta diminuiu. Meio século atrás formulava-se problemas apenas em termos de Europa. Era como se não existissem os outros continentes. Ah, talvez os russos já pensassem na Euro-Ásia. Mas isto foi excepcional. Mesmo a América parecia distante demais, apesar de os Estados Unidos terem entrado na Europa durante a primeira guerra mundial e de eu próprio ter bebido cacau e comido pãezinhos feitos do trigo americano enviado para as escolas polonesas.

M.Z.: O mundo diminuiu, mas a sua viagem de volta para a Polônia não parece mais curta nem mais fácil que a viagem de safra. Como o Sr. se sente com a sua volta depois de 30 anos?

Cz. M.: Tenho medo. O meu único consolo é que não estou voltando para Vilno. Isto seria muito mais difícil. Os meus laços com a Polônia são principalmente os laços da língua, não da memória da infância ou dos tempos de escola.

M.Z.: O Sr. volta então ao lugar da sua primeira imigração.

Cz. M.: Sim, volto ao lugar da minha primeira imigração. (...)

M.Z.: Sabe o que é mais notável na Polônia nos últimos meses? O otimismo — que conseguiremos; que temos que conseguir porque temos razão. Nos seus livros encontrei várias observações sobre esta "louca fé polonesa": que o mundo é basicamente bom, que o mal é apenas uma momentânea interrupção da ordem natural e que

mais cedo ou mais tarde tudo voltará à norma — que é o bem. E veja, depois de um período de ira contra a derrota, e do “pragmatismo” dos anos 50, de novo — aquele velho, incurável, milagroso otimismo polonês... Esta constância da postura básica tem algo a ver com catolicismo polonês?

Cz. M.: Em cada país, o catolicismo toma formas diferentes. Um é o catolicismo italiano, outro, o irlandês etc. No catolicismo polonês os elementos pessimistas da condição humana são pouco marcados. Marian Zdziechowski, reitor da Universidade de Vilno, escreveu sobre o papel benéfico do pessimismo, mas ele é uma exceção. De fato, o lado pessimista é singularmente omissivo no catolicismo polonês. A inclinação à confiança infantil no bem desse mundo continua a me espantar e surpreender. Não entendo isto. Lembro por exemplo um polonês, um prisioneiro de guerra trabalhando como escravo numa fazenda alemã na Prússia, que dizia em 1940, no momento áureo das vitórias do nazismo na Europa: “Já escolhi aqui uma fazendinha para mim onde vou morar depois da guerra...” Não sei de onde ele tirou este otimismo.

M.Z.: Mas o Sr. mesmo admite que apesar de tudo, apesar das reviravoltas do destino, das experiências difíceis, apesar de viver numa época sangrenta e cruel, não é um pessimista e que a sua obra sempre afirma a vida.

Cz. M.: Não quero atenuar minhas próprias contradições. No meu *Weltanschauung* existem contradições, que preservo conscientemente. Sim, sem dúvida, no fundo do meu coração acredito que a estrutura invisível do mundo é racional.

M. Z.: Tal entendimento ajuda o Sr. a ultrapassar os momentos difíceis ou só serve para propósitos intelectuais?

Cz. M.: Não faço tais divisões. Acho que estas coisas se entrelaçam. Já escrevi que acreditamos em Deus com a esperança de que ele nos abençoe com camelos, ovelhas, mulheres e toda a felicidade. E tudo bem, o homem é assim mesmo.

(*) *Witold Gombrowicz, 1904 – 1969, escritor (Ferdynand, Transatlantic), ensaísta (Diários), e autor de peças teatrais (Casamento, Ivona, Princesa de Burgúndia). Viveu no exterior desde 1939, morando na Argentina e na França. Um dos mais importantes escritores contemporâneos poloneses, de grande impacto na Polónia, apesar de ter, como no caso de Miłosz, os seus livros censurados durante todos estes anos com exceção de dois intervalos da “abertura” o de 1956-57 e de 1980-81.*



Poesia

WISLAWA SZYMBORSKA

Tradução de
Ana Cristina Cesar e Grazyna Drabik

Em louvor à consciência compungida
Tortura
Sumário
A mulher de Ló
Monólogo para Cassandra
Advertência
A memória enfim

Cena de rua na Polônia, 1981.

RELIGIÃO E SOCIEDADE Nº 9, Rio, jun. 1983.

Wisława Szymborska, nascida em Kornik, Polônia, em 1923, pertence a uma geração que foi profundamente marcada pelas experiências da II Guerra Mundial e pelas desilusões ideológicas – as consequências do stalinismo e das tentativas fracassadas de democratização em 1956 e em 1968-1970. Para poetas dessa geração, a história aparece como uma força destrutiva e as mudanças políticas perpetuam, em novas formas, as antigas injustiças. Chamamos – Karpowicz, Herbert, Rozewicz, e a própria Szymborska – “humanistas cétricos”. Desconfiam de palavras grandiloquentes, ou de teorias que explicam tudo. Suspeitam da propaganda feita em nome das “massas organizadas”. São particularmente cétricos com relação ao “progresso” realizado pela nossa civilização. Contudo, encarando o absurdo do mundo, insistem em resgatar um mínimo de valores humanistas. Como uma forma da resistência, fútil talvez mas necessária, eles escolhem defender o indivíduo – comum, perdido no anonimato dos grandes números, vulnerável diante do poder arbitrário.

Ler a poesia de Szymborska, é participar de uma conversa boa, íntima. O efeito não é imediato – tão forte como o da poesia “profética”, ou tão vibrante como o da poesia “popular”. Mas, exatamente como numa conversa com um amigo, você se envolve mais

e mais, volta para conhecer melhor. Devagar, você aprende a apreciar o humor, a sabedoria calma, a honestidade dela. Szymborska escreve principalmente sobre a complexidade das relações pessoais, sobre o ser humano com as suas esperanças, decepções e alegrias cotidianas. Mas lembra também que esta terra, “o terceiro planeta do sol”, é apenas um ponto no vasto universo. Ai governam regras desconhecidas, que parecem ser, ao mesmo tempo, de ordem e de caos, significativas e fortuitas. Deus está ausente deste mundo, ou é indiferente à condição humana. Se ele chega a se manifestar, aparece como o deus arbitrário de Jó, sem a esperança consoladora do Novo Testamento.

Diante do universo, a presença humana é passageira e insignificante. Diante do desconhecido, nosso destino é incerto. O amor é pressagiado pela possibilidade da separação. A paz do cotidiano é um milagre no tumulto da história. A certeza é apenas uma suspensão da dúvida. A própria vida é um momento breve. Mas é justamente porque o nosso aqui-e-agora humano é tão frágil que ele precisa ser bem apreciado – com respeito e carinho. Temos apenas uma vida, pela qual somos os únicos responsáveis.

“Apenas humanos”, fala Szymborska. Imperfeitos, fracos, ridículos

mesmo. Namorando a perfeição, acabamos por preferir “uma nota desafiada à música das esferas”. “Apenas humanos” errantes, indiferentes, capazes da crueldade. Mas sabemos também o que é a dúvida. Buscamos a verdade e a certeza. Desejamos amar. E, talvez acima de tudo, somos um ser moral que sente a consciência compungida pelo “mal” que faz. Então, mesmo em um mundo onde aparentemente o indivíduo já não conta, somos responsáveis, perante a nossa própria consciência, pelas nossas ações.

A poesia assim entendida é um apelo, e um amparo. Aponta as nossas próprias contradições. Toca a consciência. Ajuda na busca da dignidade – não aquela dos gestos heróicos, dos momentos excepcionais, mas a da coragem cotidiana. Nas palavras de outro “humanista cétrico”, Zbigniew Herbert:

sobreviveste não para apenas viver
o teu tempo é curto debes dar o
testemunho

tem coragem quando a razão falha tem
coragem
no final das contas só isto importa (...)

levanta-te e anda reto
sente-te livre!

Grazyna Drabik

EM LOUVOR À CONSCIÊNCIA COMPUNGIDA

O gavião não se culpa de nada.

Os escrupulos são alheios à pantera.

Não se recriminam as piranhas.

Não há chacal que faça autocrítica.

O gafanhoto, o jacaré, a triquina e a mutuca
vivem como vivem e não se preocupam.

Cem quilos pesa o coração da baleia,
mas na verdade – é leve.

Nada mais bestial
que uma consciência limpa
no terceiro planeta do Sol.

TORTURA

Nada mudou.

O corpo sente dor,
tem que comer, respirar, dormir,
sua pele é fina, e há sangue sob a pele;
tem bom estoque de dentes e unhas,
seus ossos são frágeis,
as juntas se distendem.
Na tortura tudo isto conta.

Nada mudou.

O corpo treme como tremia
antes da fundação de Roma e depois,
no século vinte antes e depois de Cristo.
A tortura existe como existia, apenas o mundo diminuiu
e tudo que acontece, acontece como ali ao lado.

Nada mudou.

Apenas há mais gente.
Além das velhas acusações, surgem outras,
verdadeiras, imaginárias, efêmeras ou nenhuma,
mas o grito com que o corpo responde
foi, é e será o grito da inocência
na mesma escala imemorial e no mesmo tom.

Nada mudou.

Talvez apenas os costumes, as cerimônias, as danças.
O gesto das mãos protegendo a cabeça ainda é igual.
O corpo se contorce, se estica, luta,
derrubado, cai, se dobra, roxo,
incha, baba e sangra.

Nada mudou.

Apenas a linha das fronteiras,
das florestas, costas, desertos e icebergs.
Nestas paisagens a alma perambula,
desaparece, volta, se aproxima e se distancia,
desconhecida de si mesma, esquiva,
às vezes certa, às vezes incerta da sua própria existência,
enquanto o corpo é e é e é,
e não tem para onde ir.

SUMÁRIO

Posto à prova em seu corpo e em tudo quanto tinha, Jó amaldiçoa a vida humana. Grande poesia. Chegam os amigos e rasgando seus mantos examinam a culpa de Jó diante do Senhor. Jó protesta que sempre fora um homem reto. Jó não entende porque o Senhor o tocou. Jó não quer falar com eles. Jó quer falar com o Senhor. Chega o Senhor na carruagem do vento. Frente ao desesperado louva a sua obra: céus, mares, terra e animais. Especialmente Behemot, particularmente Leviatã, bestas dignas de orgulho. Grande poesia. Jó escuta — o Senhor fala fora do assunto, porque o Senhor deseja falar fora do assunto. Então Jó se arrepende às pressas diante do Senhor. Agora tudo acontece rapidamente. Jó recupera em dobro jumentos e camelos, bois e ovelhas. A pele cresce de novo na sua caveira nua. E Jó permite isto. Jó aceita isto. Jó não quer estragar a obra-prima.

6 Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o SENHOR, veio também Satanás entre eles.

7 Então perguntou o SENHOR a Satanás: Donde vens? Satanás respondeu ao SENHOR, e disse: De rodear a terra, e passear por ela.

8 Perguntou ainda o SENHOR a Satanás: Observaste a meu servo Jó? porque ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, temente a Deus, e que se desvia do mal.

9 Então respondeu Satanás ao SENHOR: Porventura Jó debalde teme a Deus?

10 Acaso não o cercaste com sede, a ele, a sua casa e a tudo quanto tem? a obra de suas mãos abençoaste, e os seus bens se multiplicaram na terra.

11 Estende, porém, a tua mão, e toca-lhe em tudo quanto tem, e verás se não blasfema contra ti na tua face!

12 Disse o SENHOR a Satanás: Eis que tudo quanto ele tem está em teu poder; somente contra ele não estendas a tua mão. E Satanás saiu da presença do SENHOR.

("O livro de Jó")

A MULHER DE LÓ

Dizem que olhei para trás por curiosidade.
Mas além da curiosidade eu poderia ter outros motivos.
Olhei para trás lamentando a perda da taça de prata.
Olhei para trás por descuido — quando amarrava o cordão da sandália.
Ou para não ver mais a justa nuca
de meu marido, Ló.
Com a certeza súbita de que se eu morresse
ele nem pararia.
Com a desobediência própria dos mansos.
Para ver se éramos seguidos.
Ou comovida pelo silêncio repentino,
com a esperança de que Deus tivesse mudado de idéia.
Nossas duas filhas já tinham desaparecido por trás da colina.
Senti em mim a velhice. A distância.
A futilidade de vagar. O sono.
Olhei para trás por medo de dar um passo à frente.
No meu caminho apareciam cobras,
aranhas, ratos e filhotes de abutres.
Não era bom ou mau -- simplesmente tudo que vivia,
saltava ou se arrastava em pânico.
Olhei para trás por desolação,
por vergonha de fugir tão furtivamente,
por vontade de gritar, de voltar,
ou simplesmente porque o vento fustigiu,
desfez o cabelo e arrancou o vestido,
e senti que me olhavam do alto dos muros de Sodoma
e irrompiam em riso sonoro uma vez, e outra.
Olhei para trás por raiva,
para exultar com a ruína deles.
Olhei para trás por todas essas razões.
Olhei para trás sem ter razão.
Só porque uma pedra rolou sob os meus pés,
porque uma fenda cortou de repente o meu caminho —
em sua borda vacilava um bicho,
e então os dois olhamos para trás.
Não, eu corria, girava, quase voava,
até que a escuridão caiu dos céus
cheia de enxofre quente e pássaros mortos.
Sem fôlego, me senti girar mais uma vez,
e outra, como se dançasse.
Talvez meus olhos estivessem abertos.
É possível que tenha caído
com o rosto virado em direção à cidade.

A destruição de Sodoma e Gomorra

*23 Saía o sol sobre a terra, quando
Ló entrou em Zoar.*

24 Então fez o SENHOR chover enxofre e fogo, da parte do SENHOR, sobre Sodoma e Gomorra.

25 E subverteu aquelas cidades e toda a campina, e todos os moradores das cidades, e o que nascia na terra.

26 E a mulher de Ló olhou para trás e converteu-se numa estátua de sal.

("Gênesis 19").

MONÓLOGO PARA CASSANDRA*

Aqui estou, Cassandra.
E aqui está minha cidade coberta de cinzas.
E aqui minha vara de profeta com suas fitas.
E aqui minha cabeça cheia de dúvidas.

De fato, triunfei.
Minha verdade tingiu de fogo o céu.
Só profetas que ninguém escuta
testemunham tais coisas,
só aqueles que não cumprem bem suas tarefas.
E tudo pode se cumprir depressa demais
como se não tivessem dito nada.

Agora recordo bem
quando me aproximava e as pessoas se calavam de repente.
O riso parava.
Desfaziam-se abraços.
Crianças fugiam para casa.
Eu nem sabia seus nomes passageiros.
E aquela canção sobre o alecrim do campo —
jamais a cantavam na minha presença.

Eu os amava.
Mas amava das alturas.
De cima da vida.
Do futuro. Onde é sempre vazio
e de onde é fácil enxergar a morte.
Lamento que minha voz fosse dura.
Olhem-se do alto das estrelas — clamava —
olhem-se das estrelas.
Eles ouviam
e desviavam os olhos.

Viviam a vida.
Não muito valentes.
Condenados.
Em corpos frágeis desde o nascimento.
Mas tinham aquela esperança lacrimosa,
a chama que se sustenta com sua própria cintilação.
Sabiam o que é um momento,
ah, pelo menos um, pelo menos um momento,
antes que —

Minhas palavras se cumpriram.
Só que isto não vale nada.
E aqui está meu traje chamuscado.
E aqui minhas parafernalias de profeta.
E aqui meu rosto contorcido.
Rosto que nunca conheceu sua beleza.

* *Cassandra, profeta que previu e tentou, em vão, impedir a destruição de sua cidade, Tróia.*

ADVERTÊNCIA

Ora, um conselho:
não levem gozadores ao cosmos.

Quatorze planetas mortos,
alguns cometas, duas estrelas,
e já a caminho da terceira
os gozadores perdem seu humor.

O cosmos é como é,
ou seja: perfeito.
Os gozadores nunca perdoam isto.

Nada os agradará:
o tempo -- porque imemorial demais,
a beleza -- porque sem defeito,
a seriedade -- porque não se desfaz com um riso.
Todo mundo admira,
e eles bocejam.

A caminho da quarta estrela
a situação piora ainda mais.
Caras aborrecidas,
perturbações do sono e do equilíbrio,
conversas bobas:
que o corvo com queijo no bico,
que moscas no retrato de Sua Alteza,
ou o macaco no banheiro --
ah, sim, isto é que era vida!

Limitados.
Preferem uma quinta-feira ao infinito.
Primitivos.
Preferem uma nota desafinada à música das esferas.
Sentem-se melhor nas frestas entre
prática e teoria,
causa e efeito,
mas aqui não é a Terra e tudo se encaixa perfeitamente.

No trigésimo planeta
(completamente deserto)
recusam até sair da cabina --
que a cabeça, que o dedo dói.

Tantos problemas, e que vexame.
Tanto dinheiro jogado fora no cosmos.

A MEMÓRIA ENFIM

A memória enfim encontrou o que tanto procurava.
Minha mãe voltou, meu pai reapareceu.
Para eles sonhei uma mesa, duas cadeiras. Sentaram.
Eram de novo meus e de novo viviam para mim.
Seus rostos eram duas lâmpadas brilhando
no fim da tarde, como num Rembrandt.

Só agora posso contar
em quantos dos meus sonhos vagaram,
no meio de quantas multidões
os salvei do desastre,
quantas vezes desfaleceram
nos meus braços. Derrubados,
cresciam de novo, como árvores retorcidas.
O absurdo os levava à mascarada.
Que importa que não podiam sentir dor fora de mim
se sentiam dentro de mim.
Uma turba imaginária assistia quando gritei mamãe
para aquilo que saltava guinchando entre os galhos.
E houve risadas porque meu pai tinha um laço nos cabelos.
Eu acordava com vergonha.

E finalmente,
numa noite comum de sexta para sábado,
eles vieram tais como os queria.
Sonhei com eles, mas como libertos dos sonhos,
obedientes só a eles mesmos e a nada mais.
No fundo do quadro todas as possibilidades se apagaram,
o acaso perdeu suas formas necessárias.
Só eles brilharam, belos, porque eram como eram.
Sonhei por muito tempo, muito tempo, e feliz.

Acordei. Abri os olhos.
Toquei o mundo — moldura lavrada.

Resenhas

GALVÃO, Eduardo

Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976, 153 pp.

A Religião do Caboclo Amazônico

Escrito há quase trinta anos e pela primeira vez publicado em 1955, o livro de Eduardo Galvão recebeu uma segunda edição em 1976, ano de sua morte. Dois pontos chamam atenção: em primeiro lugar, a ausência de comentários e de maior divulgação do livro; em segundo lugar, a sua atualidade, mais de vinte anos depois de sua primeira publicação, senão da abordagem teórica, mas da temática, ao tratar do catolicismo popular e da pajelança da população rural amazônica, que ainda hoje mantêm, *grosso modo*, as mesmas características básicas, pelo menos nas áreas ainda pouco atingidas pela mais recente etapa de expansão do capitalismo na Amazônia.

O livro é a versão preparada para publicação da tese de doutorado do autor, defendida na Universidade de Colúmbia, numa época em que poucos brasileiros se arriscavam a enfrentar os obstáculos burocráticos (que a Galvão custaram a perda temporária de seu cargo como pesquisador do Museu Nacional) e existenciais de uma pós-graduação no exterior. Trata-se, porém, de uma obra que se caracteriza pela simplicidade da exposição, o que bem retrata a personalidade do próprio Galvão, capaz de dizer as coisas mais profundas e sábias com a leveza e a simplicidade (muitas vezes com grande toque de humor) de quem está simplesmente num bate-papo de amigos. Como não poderia deixar de ser — considerando a época e o ambiente intelectual em que se formou — o livro analisa a religião do caboclo a partir da ótica dos estudos de aculturação e, no entanto, com toda a sua despreensão, consegue ir além de muitos estudos do período que tomaram o enfoque teórico culturalista, como parece claro numa passagem como esta:

As mudanças que se observam na organização das festas, no culto dos santos, e nas irmandades não são devidas principalmente ao que se poderia classificar frouxamente de aculturação dos centros urbanos, isto é, à difusão de novos padrões e atitudes desenvolvidas nas cidades. As transformações resultam de fatores peculiares à estrutura social urbana e à das freguesias rurais. A perda e substituição de elementos resultantes de influências citadinas são comparativamente poucas. O isolamento das freguesias tem contribuído, por outro lado, para uma conservação mais acentuada de elementos arcaicos. Mas o isolamento, em si mesmo, não é uma causa, é antes a consequência desses fatores que se poderiam classificar de históricos e geográficos (p. 125).

Além do enfoque culturalista, o livro de Galvão pode ser incluído no grupo dos chamados “estudos de comunidade”, tão populares na época em que foi escrito. Mas não se limita a ser um estudo de comunidade como tantos outros. A preocupação do autor não é a de abarcar em sua obra os vários aspectos da comunidade de Itá, tratando-a como uma comunidade tribal que é preciso descrever em seu conjunto, em sua totalidade; isto, de alguma forma, estava sendo feito na mesma ocasião por Charles Wagley, em sua *Amazon town*. Galvão aponta para os antropólogos brasileiros vindouros uma outra maneira de estudar as comunidades rurais: partindo de um aspecto específico, a religião popular, ele tenta chegar a outros aspectos do sistema, numa interpreta-

ção mais geral de Itá e da própria sociedade amazônica, sem perder de vista o seu “fio condutor”.

Por outro lado, certamente Itá não é uma comunidade isolada no tempo e no espaço, e Galvão utiliza amplamente o material histórico ao seu alcance, examina a influência dos fatores geográficos condicionados pelo meio social, faz comparações tanto do ponto de vista sincrônico quanto ao longo do tempo, e propõe conclusões que não se limitam às fronteiras da comunidade estudada. Para que esse resultado pudesse ser alcançado, percebe-se pela leitura do livro o vasto conhecimento bibliográfico do autor, além de sua experiência de pesquisa já realizada em outras áreas da Amazônia, especialmente no Maranhão (índios Tenetehara) e no Rio Negro.

O livro está dividido em duas partes. Nos dois capítulos iniciais Galvão expõe seu objetivo de estudo — a vida religiosa do habitante rural da Amazônia — e descreve a comunidade de Itá, com seu pequeno núcleo urbano acrescido de sítios ou freguesias (povoados ainda menores). Descreve em seguida sua vida religiosa em três capítulos que tratam, respectivamente, dos “santos”, dos “bichos visagentos” e da “pajelança”. A segunda parte procura analisar, em dois capítulos antes da conclusão, o processo de formação e mudança dessa forma de religiosidade.

A forma de catolicismo... praticada em Itá, traduz muito de sua origem ibérica arcaica, distinguindo-se por uma ênfase peculiar no culto dos santos, festas de santos, e irmandades religiosas. Nas festas como na organização das irmandades, elementos sagrados e profanos se misturam. Deus e Cristo recebem culto e reverência, porém são considerados entidades demasiado remotas. A devoção individual ou da comunidade se faz sentir sobre os santos, ou mais explicitamente sobre as imagens desses santos (p. 29).

Essa caracterização do catolicismo caboclo poderia ainda hoje ser aplicada a muitas comunidades rurais amazônicas, senão a todas. Dela parte Galvão para descrever a vida religiosa de Itá, abordando os santos mais populares na comunidade, o culto que lhes é dedicado, as orações, as promessas, as irmandades, as folias e as festas religiosas. Uma das preocupações do autor é distinguir a forma como a religião é vivida de modo um tanto diferenciado, quer se trate do núcleo urbano (Itá) ou das freguesias (sítios) rurais. Em seguida, vem o relato dos aspectos que singularizam a vida religiosa de Itá, isto é, as crenças e práticas de origem indígena, também extremamente generalizadas na Amazônia rural.

Galvão procura mostrar em seu estudo que, se aos santos corresponde uma imagem de entidades benéficas, protetoras, que velam pelo bem-estar da comunidade, aos “bichos visagentos” corresponde uma atitude de evitação e conjuro, por serem entidades potencialmente malélicas, embora alguns deles os “caruanas” ou “companheiros do fundo” — sejam também espíritos familiares dos pajés ou curadores, imprescindíveis portanto para a prática da magia benéfica desses especialistas no tratamento de doenças. Por outro lado, se na origem dessas crenças está uma forte influência indígena, nela também se exerceram influências de origem européia e

africana, modificando-se e fundindo-se às crenças católicas. Não obstante, a ênfase nas origens não deve preocupar-nos tanto quanto a compreensão do papel que desempenham na vida religiosa atual das populações que as mantêm.

Essas crenças e práticas se referem a comportamentos ritualizados e tabus relativos à morte, ao nascimento, à menstruação e ao parto, assim como a entidades e forças mágicas. Dentre os seres sobrenaturais que habitam as matas e os rios, destacam-se os companheiros do fundo ou caruanas que, para alguns, podem assumir a aparência de botos, tornando-se especialmente perigosos às mulheres, sobretudo se menstruadas. Além dos botos, outro ser "encantado" que povoa as águas é a cobra-grande. Na mata habitam o curupira, o anhangá e outros bichos visagentos como os macacos, os veados, as mãe-do-bicho e os caruaras, que podem "assombrar" (roubar a "sombra" ou alma) os caçadores, ou aplicar-lhes "flechadas". Já nas cidades e freguesias, as visagens são uma espécie de lobisomens, a matintaperera e o porco, mulheres e homens que têm o "fado" de "virar" visagem, além do pinto piroca, os quais também são capazes de assombrar e de "malinar" (atacar) suas incautas vítimas.

Ao lado dessas entidades, existe ainda a crença na "panema", força mágica que Galvão caracteriza como uma espécie de "mana negativo", invertido, pois é capaz de penetrar nas pessoas e nas coisas, conferindo-lhes ao contrário de um poder mágico positivo, a ineficácia e o insucesso nas atividades produtivas do caçador ou pescador. Trata-se de uma crença de grande importância na vida dessa população, podendo a panema ser provocada por causas múltiplas, como a inveja, a desconfiança entre amigos, o contato de mulher menstruada com os instrumentos de trabalho do homem, o contato de mulher grávida com a "embiara" (peixe ou caça) do produtor, a ação deliberada da feitiçaria (como, por exemplo, jogar restos de peixe ou caça na fossa sanitária) etc. O tratamento contra esse mal, feito especialmente com banhos e defumações de ervas e raízes, incluindo a pimenta e o alho, não deve ser feito no caso de se saber que a panema foi provocada por mulher grávida, pois a consequência será o aborto.

Se de um lado essas crenças, segundo Galvão, "definem a concepção do mundo sobrenatural do caboclo", estabelecendo "atitudes e normas de comportamento para o indivíduo comum", existem de outro lado as "técnicas de lidar com alguns dos sobrenaturais, e, mesmo, controlá-los para benefício do homem". Trata-se de "práticas mágicas" que se encontram "muitas vezes, senão fundidas, pelo menos colaterais a concepções mais exatas dos fenômenos, ou seja, uma interpretação científica ou paracientífica sem fundo sobrenatural" (p. 86). Assim, doenças como malária, sarampo, varíola, disenteria, gripe e outras se explicam por causas naturais, embora essa explicação não coincida necessariamente com os conceitos de uma medicina oficial. Segue-se que o tratamento também pode ser feito por métodos naturais, com o emprego de remédios caseiros, chás, banhos, defumações, massagens etc., além da consulta ao Posto Médico de Itá.

Além disso, porém, as concepções de doença estão frequentemente ligadas às noções de alimentos "remosos" (que fazem mal sobretudo a pessoas já doentes), resguardo que deve seguir o paciente (evitando, além de certos alimentos, também os banhos de rio e o sereno da noite), e incluem, ademais, enfermidades atribuídas a "fatores de ordem não natural". Entre estas estão o quebranto, que pode ser provocado nas crianças através do vento, do agrado e carícias dos adultos, ou do mau-olhado; para esse tipo de males se pode recorrer aos rezadores ou benzedores. Entretanto, os

poderes dos benzedores são limitados, eles são capazes de curar apenas os males de menor importância.

Panema brava, *assombrado de bicho*, 'febres' e feitiçaria exigem o recurso do pajé. Os processos de cura, utilizados pelos pajés de Itá, muito se aproximam daqueles dos grupos indígenas brasileiros (p. 97).

Assim, a pajelança é a técnica mais importante para lidar com certo tipo de sobrenaturais e de controlá-los em proveito dos indivíduos. Os pajés trabalham com o concurso de seus espíritos familiares, os companheiros do fundo ou caruanas (incluindo-se às vezes entre eles espíritos de índios e mais raramente, santos católicos). Existem bons e maus pajés, aqueles que são mais acreditados (os "sacacas") e os menos acreditados (por causa dos truques descobertos pelos clientes), os que já nasceram com o dom, os que se formaram "no fundo" e aqueles cujo dom é tardio, como Satiro, que tem grande fama de benzedor, mas que só com 40 anos começou a iniciar-se na arte da pajelança.

Grandes pajés são capazes de proezas incríveis, como advinhar à distância o que dizem deles, visitar as cidades dos encantados (caruanas), viajar e dançar "no fundo", conhecer as doenças de seus pacientes com antecipação, sem prévio exame, mas o que lhes dá verdadeira fama é a capacidade de curar. Em suas sessões de cura, são possuídos por muitos "companheiros", cantam "canções do fundo", bebem cachaça, fumam "cigarro tauri" e tratam de seus pacientes usando especialmente a técnica da sucção, com que extraem de seu corpo os "bichos" (besouros, centopéias etc.) que estão provocando a doença; em seguida prescrevem remédios, beberagens, banhos e defumações, que servem de complemento à cura.

Entretanto, não há uma oposição radical entre pajelança e catolicismo. Se os santos não têm poderes para enfrentar as forças mágicas com que lidam os caruanas por intermédio dos pajés, os curadores não deixam de ser católicos de grande devoção, participando, como os outros fiéis, das festas religiosas e novenas, e ocupando muitas vezes cargos importantes nas irmandades religiosas. Mas não confundem o ritual católico com suas próprias práticas xamanísticas, e mesmo certos elementos de origem cristã que participam da pajelança (a reza, o benzer, a mesa), nela assumem um novo significado, integrando-se, no conjunto, em um ritual específico. Também para o povo não há antagonismo entre catolicismo e pajelança, constituindo suas crenças e rituais (sessões de cura, festas de santo, novenas, promessas etc.), "parte integral da religião do caboclo" e modos de explicar e encarar "o seu universo" (pp. 106-107).

Na segunda parte do livro, Galvão procura analisar como se formou, historicamente, a religião do caboclo amazônico, partindo das crenças de origem indígena, modificadas pela influência do catolicismo e das crenças populares transplantadas da Europa na época colonial. Analisa também quais as mudanças que nela se processaram ao longo dos diversos períodos históricos da região, tentando prever a sua evolução num futuro próximo.

É aqui que surgem os elementos comparativos com outras áreas da Amazônia e com períodos anteriores do desenvolvimento histórico regional. Por outro lado, o autor acentua as diferenças entre as práticas religiosas dos centros urbanos e aquelas dos povoados rurais, onde a importância das irmandades é maior, por serem melhor estruturadas e constituírem a forma de organização exclusiva de seus moradores, pela falta de outros tipos de associação (ao contrário das cidades, onde as irmandades religiosas se constituem muito frouxamente). Outra diferença diz respeito à pajelan-

ça que, nos centros urbanos, tende a ser dissociada e oposta ao conjunto de crenças católicas, ao contrário do que acontece nas freguesias.

Na verdade, o processo de modernização que emana dos centros urbanos acabará por introduzir mudanças consideráveis na religião do caboclo, o que, segundo Galvão, já se pode perceber no período histórico atual, que começa em 1940:

As influências que se fazem sentir ameaçam novamente a organização e integração das crenças. É um período que apenas se inicia, mas sobre o qual se pode presumir que à medida que se tornarem continuadas e mais fortes as influências de fora, especialmente aquelas de natureza tecnológica e científica, diminuirá a importância dessas crenças e de sua integração à vida total do grupo" (pp. 134-135).

Itá (nome fictício de Gurupá, uma das mais antigas cidades amazônicas) continua a ser um pequeno centro urbano, que pelo censo de 1980 tinha pouco mais de dois mil habitantes, enquanto o município chegava a quase 16 mil. Não a conhecendo pessoalmente, nada posso dizer sobre sua situação atual. Entretanto, num outro município da Amazônia onde pesquisei temas semelhantes aos abordados por Galvão, posso dizer que as mesmas crenças e práticas se mantêm vivas ainda hoje entre a população rural, sem grandes mudanças. Mesmo na sede municipal, a cidade de Vigia, com 14.863 habitantes, o catolicismo popular e a pajelança ainda concorrem com o catolicismo oficial, o protestantismo, o pentecostalismo, o espiritismo e a umbanda.

Isto me faz reafirmar a importância e atualidade da temática abordada por Galvão, embora nos dias de hoje se possa presumir que o campo religioso nos municípios do interior da Amazônia se tenha tornado mais complexo e se tenham acentuado as influências de "natureza tecnológica e científica" no domínio da medicina, sem no entanto provocar o desaparecimento das crenças e práticas tradicionais, que em minha hipótese ainda possuem um significado muito vivo para as populações rurais da região. Seria, pois, de todo o interesse investigar qual o papel que elas desempenham na vida social dessas populações, tanto em áreas tradicionais como Vigia e Gurupá, menos atingidas pelas recentes transformações decorrentes da nova fase do capitalismo na Amazônia, como também em áreas mais atingidas pelas mudanças sócio-econômicas, e portanto convulsionadas e cheias de conflitos, como o sul do Pará, por exemplo.

Raymundo Herald Maués
Universidade Federal do Pará

GABRIEL, Chester E.

— *Communications of the spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia, McGill University, agosto de 1980, 281 pp.

A Expansão da Umbanda e os Cultos Mediúnicos de Manaus

Trata-se do trabalho mais completo escrito até hoje sobre os cultos mediúnicos de Manaus. O autor é um antropólogo canadense, cuja competência transparece na minuciosa etnografia realizada, na descrição elegante e atrativa dos fatos investigados, e na análise arguta dos

mesmos fatos, apresentando seus argumentos com a clareza e a segurança de quem sabe o que diz, sem ceder portanto às obscuridades e complicações "teóricas" que às vezes apenas escondem a confusão mental de certos autores.

Após uma breve introdução, como é de praxe em trabalhos do gênero, a tese começa nos apresentando um dos terreiros de umbanda mais concorridos de Manaus, o do "Seu Guardião do Oriente", cujo líder é um homem chamado Nonato, com instrução de nível médio e funcionário do INPS. Temos, portanto, desde logo, uma vívida descrição do que acontece numa sessão pública, onde os médiuns recebem seus vários espíritos, onde os clientes fazem suas consultas e recebem o tratamento ritual prescrito pelos guias, onde a assistência participa emocionada e onde — sobretudo — pontifica o espírito mais popular e querido de todos os médiuns e frequentadores, Dona Minas, que chega emitindo sua saudação característica, em altas vozes, incorporando-se em Nonato, e sendo aplaudida calorosamente por todos os presentes. Ela é irreverente, apesar de sábia e bondosa, e vai logo dizendo: "Putá merda, cheguei seca, seca, seca no mundo do pecador. Preciso de algo para beber!" (p. 8).

Em seguida, o A. discute as origens da umbanda no Brasil, baseado em autores como McGregor, Bastide, Brown e Ortiz, passando então a um exame histórico dos diversos cultos mediúnicos em nosso país. Segundo ele, tem havido uma tendência no sentido de os estudos desses cultos privilegiarem os grupos que demonstram maior aderência às tradições africanas, considerando-se os demais (à exceção do kardecismo ou "alto espiritismo", que é pouco estudado na tese) como "aberrantes", sendo portanto relegados a uma espécie de "limbo". O exame histórico que empreendeu levou Gabriel a desenvolver uma posição alternativa, considerando a existência, ao longo da história brasileira, de duas grandes categorias de cultos "afro", existentes desde o período colonial: "cultos afro-puristas" (*purist Afro-cults*) e "grupos mistos" (*mixed groups*). Os primeiros são aqueles cujas origens e práticas repousam mais acentuadamente nas origens africanas fundidas com o catolicismo, tais como o Candomblé baiano e a Casa das Minas maranhense, enquanto os segundos constituem uma categoria na qual uma predominância de elementos ameríndios se encontra mesclada em suas origens e práticas com aspectos do catolicismo e dos cultos afro-puristas. Esta distinção, que já aparece na introdução da tese, é um dos pontos focais do trabalho e, segundo o A.,

One of the central features that differentiates the two groups is the fundamentally different form of mediumistic trance practiced in each. It's shown that Umbanda comes from the mixed-cult tradition and therefore has as one of its main features, that particular trance form (p. 4).

Esta diferença entre as duas formas de transe é explicitada no capítulo 3. No caso dos cultos afro-puristas, encontramos um transe consideravelmente mais estilizado e controlado, tanto pela tradição quanto pelo líder do culto; nesta caracterização Gabriel invoca a posição assumida pelos Leacock em seu estudo sobre os cultos afro-brasileiros de Belém, que enfatizam nessa forma de transe a falta de espontaneidade, a indução, a ordem e o controle. Com referência aos cultos mistos (catimbó, mesa, pajelança cabocla, toré, candomblé de caboclo, macumba, umbanda etc.), temos um transe mais individualizado e menos controlado, em razão da influência da pajelança indígena (xamanismo). Enquanto no candomblé, por exemplo, usualmente um só espírito é recebido, nos cultos mistos, diz o A., seguindo a asserção de Câmara Cascudo, o líder

e seus médiuns recebem numerosos espíritos. Na umbanda, the individual form of trance does not disappear but rather receives renewed importance becoming even more central than in the mixed cults from which it arose (pp. 72-73).

Segundo Gabriel, em Manaus não existem cultos afro-puristas, pois mesmo o batuque, cujos terreiros reivindicam em sua origem a fundação por pais e mães-de-santo "iniciados" no Nordeste, sobretudo na Casa das Minas do Maranhão, sofreu grandes transformações ao longo dos anos, não mantendo os ritos de iniciação tradicionais, nem mesmo para seus líderes atuais, tendo recebido grandes influências dos cultos mistos locais. Uma das diferenças entre o batuque e os demais cultos mediúnicos da cidade é o fato de que o batuque usa tambores em seus rituais; não obstante, embora o fato não seja tão freqüente, centros de umbanda também usam tambores em certas cerimônias, de modo que a distinção através dessa característica não pode ser feita sem ambigüidade. Procurando investigar qual seria a marca distintiva dos batuques em relação aos demais cultos mistos de Manaus, o A. acaba por aceitar a própria explicação dos informantes, que afirmam tratar-se de terreiros onde são celebradas algumas festividades de caráter religioso (Santa Bárbara, Santa Lúcia, São Benedito, Sant'Ana, São Cosme e Damião), e onde se bate os tambores para cumprir alguma obrigação encomendada por terceiros, ou para cumprir uma promessa. Trata-se também de uma forma de entretenimento, em cujas sessões comparecem médiuns pertencentes a vários outros cultos da cidade: "Batuque é para os caboclos brincar".

As surprisingly simplistic as it may seem these explanations of what Batuque is, do in fact capture most accurately the present-day reality. Today in Manaus, Batuque does serve this festive capacity, allowing other centers, their leaders and médiuns to celebrate certain feasts in a special way and providing a structured and accepted milieu in which their spirits may go to enjoy themselves, all the while remaining totally within the bounds of religious prescription (p. 106).

O A. dedica três capítulos para tratar dos cultos mistos existentes em Manaus, que foram investigados, numa primeira fase de trabalho de campo (1970-73), durante aproximadamente 32 meses. Nesse período, entrevistou líderes de culto de 171 centros, além de manter conversas informais com médiuns, clientes e freqüentadores dos mesmos centros; assistiu a vários (*dozens*) rituais e sessões de diversos tipos, tendo gravado em fita magnética e fotografado muitos deles. As informações obtidas nesta primeira fase do trabalho de campo — cuja duração parece surpreendente para os padrões de pesquisa brasileiros — constituíram, segundo o A., a base geral para a redação do trabalho. Em conseqüência, ele nos apresenta descrições detalhadas de sessões dos vários tipos de culto, mesas de cura, pajelança urbana, centros de umbanda, batuques e grupos kardecistas.

O objetivo inicial da pesquisa era o de conhecer os cultos mediúnicos de Manaus de forma a poder descrever toda a sua variedade e riqueza. Posteriormente, devido ao intenso processo de mudança que foi observado nesse aspecto particular do campo religioso da capital amazonense, com a evidente incorporação pelos cultos locais de práticas e idéias de umbanda, o A. rapidamente desviou sua atenção para a interação entre as variedades de cultos locais e a umbanda emergente. Assim, na introdução da tese, declara desde logo o objetivo mais geral de seu estudo:

The overall intent is to show that in this interaction in which Umbanda 'absorbs' or assimilates these regional cult groups, and is in turn assimilated by them, it is a particular form of mediumistic trance that energizes the process (p. 3).

Numa segunda fase de trabalho de campo (1977-78), procedeu ao estudo intensivo de um centro particular de umbanda ("Seu Guardião do Oriente"), durante 10 meses (!). Assistiu a numerosas cerimônias e sessões, tanto públicas como privadas (aquelas destinadas a treinamento ou instrução, freqüentadas apenas pelos médiuns e pelo líder, Nonato); conduziu entrevistas formais com o líder, 28 médiuns e 32 clientes. Ao mesmo tempo, visitava outros centros, com propósitos comparativos, e procurava também observar o crescimento da umbanda em relação ao período anterior da pesquisa, estudando outrossim a situação sócio-econômica da cidade e da região de Manaus.

A tese do trabalho de Gabriel se volta para a tentativa de explicar as causas do crescimento da umbanda em Manaus. Para isso, distingue entre fatores externos e internos aos cultos locais, incluindo, entre os primeiros, o processo de industrialização e urbanização resultante da criação da Zona Franca, as mudanças no catolicismo pós-Concílio Vaticano II, as mudanças nos cultos locais resultantes das características específicas da economia regional (o boom e a queda da borracha) e a influência das federações de umbanda ligadas a organizações do Rio e de São Paulo. Concede, entretanto, uma relevância especial às características próprias da forma de transe dos cultos mistos existentes na cidade.

Various authors have pointed out that throughout Brazil Umbanda has spread rapidly, largely on the crest of socio-economic factors involved in the process of industrialization and urbanization. While basically agreeing with this premise, the present work shows that within this context of accelerated socio-economic change which applies external formative and directive pressures, an internal structure and dynamic, mediumistic trance, is motivating and directing the integration of Umbanda practices into the cult life of the region (p. 5).

Por outro lado, muitos autores têm chamado a atenção para a importância do transe nos cultos mediúnicos, sendo que, às vezes, são os mesmos que defendem a tese da relevância do processo de industrialização e urbanização na expansão da umbanda. Entretanto, segundo Gabriel, o tratamento analítico concedido ao fenômeno tem sido desproporcional à importância que o tema merece, e nenhum estudioso apresentou ainda um exame mais acurado a respeito da dinâmica do transe na umbanda e nem em outros cultos que a ela se relacionam. Considerando-se o caso de Manaus, onde eventualmente têm predominado os cultos mistos,

This of course meant the prevalence of a specific form of mediumistic trance, the very personalistic and informal trance form that the *pajés* were noted for. Even before the appearance of Umbanda in the Manaus region this form of trance was gaining the ascendancy and the appearance of Umbanda served to accelerate and legitimize this process by placing even greater stress on the trance performance, on the communications of the spirits (p. 171).

Aí reside a diferença crucial em relação às formas de transe altamente ritualizadas, controladas pelo próprio líder do culto, que não se encontra pessoalmente em estado de transe, e características dos cultos afro mais tradicionais. Na umbanda e nos demais cultos mistos encontrados em Ma-

naus, a forma espontânea e informal de transe (baseada na *comunicação dos espíritos* do líder, ao invés de estar baseada na própria pessoa do líder) permite uma *nova e dinâmica forma de liderança*, que se mostra especialmente adequada para funcionar num *meio sócio-econômico sujeito às rápidas mudanças* proporcionadas pela urbanização e pela industrialização.

This dynamic form of leadership based on spirits communication proves able to influence many more moments of cult life in the centre, of the mediums and of the clients, than would ever be possible through the person of the leader alone. In this trance form two aspects are key: the communication of the spirits; and public and private domains of knowledge. This new and dynamic form of leadership is built up and exercised by the manipulation of public and private forms of knowledge in a vibrant and complex communication system (p. 173).

Tomando assim o transe mediúnico como um sistema de comunicação, o A. vai usar, nos dois últimos capítulos antes da conclusão do trabalho, o artifício analítico de decompor esse sistema em suas partes constituintes (emissores, receptores, canais, código, mensagem, *feedback*). Pretende demonstrar assim que o crescimento da umbanda na cidade se deve à forma particular de transe que ela compartilha com os cultos locais, além de fatores externos aos próprios rituais: A umbanda se apropria desses cultos e incorpora inovações, repassadas aos seus adeptos através das inovações particulares (ou privadas) que são ditadas pela liderança exercida pelos espíritos que se incorporam na pessoa do dirigente do centro.

Trata-se de uma análise produtiva e que me parece avançar em relação a estudos anteriores sobre o tema, o que transforma a tese de Gabriel em um estudo cujo interesse vai muito além do fato de tratar do tema da umbanda numa cidade até hoje pouco estudada com respeito ao assunto. Não posso dizer o mesmo, entretanto, em relação ao último capítulo da tese, em que o A. procura extrair as implicações da forma de transe característico da umbanda para os atores do processo enquanto indivíduos, assim como para os cultos locais e para a umbanda como uma forma de religião que pretende assumir características de religião nacional. Limito-me a abordar o primeiro aspecto das conclusões do A. Ao tratar das implicações da forma de transe umbandístico para os indivíduos, Gabriel acompanha a postura de outros autores, como Diana Brown, defendendo a posição de que a forma de comunicação com os espíritos aprisiona o indivíduo num quadro limitado de referências quanto às causas dos males que o afligem, sejam eles de ordem mais particular, como problemas de saúde, sejam eles de ordem mais geral, como fatores sócio-econômicos que também se refletem sobre o indivíduo, como crises de desemprego etc. Isto limitaria as possibilidades dos umbandistas se organizarem, a não ser em associações de caráter assistencialista, voltadas para atacar os sintomas ou a superfície dos problemas que os afligem. A formação de (ou a participação em), grupos de pressão ou protesto, a luta por direitos humanos, a atuação de forma mais efetiva na resolução de seus problemas, atacando-os em suas causas ligadas à estrutura social, seriam alternativas mais afastadas.

In this sense then, while Umbanda seems to promote a very liberal attitude — much is made in Umbanda literature of the fact that it welcomes all races, creeds, colours and classes — still, by closely locking causality to the immediate neighbours and spirits, it imprisons persons into very limited possibilities for the resolution of their problems. In this

way it may be said to contribute to the status quo of oppression and alienation (p. 250).

Permito-me aqui duvidar do valor absoluto de tal afirmação. Admito que esse possa ser o caso particular de Manaus, assim como também o de outras cidades brasileiras e, mesmo, da maioria dos grupos umbandistas. Mas mesmo que esta asserção reflita com fidelidade uma realidade empírica, parece-me um argumento que, além de não levar em conta as possibilidades de mudança na realidade concreta, repete de outra forma um velho argumento muito difundido, certamente resultante de um determinado viés de interpretação do autor que o tornou famoso, de que a religião seria o "ópio do povo". Por outro lado, creio que se deveria ter presente o fato, bem conhecido dos antropólogos e educadores, de que as crenças ou o conhecimento não têm uma relação direta, sem mediação, com as formas de comportamento. É de se esperar que as pessoas se comportem de acordo com suas próprias convicções, mas isto nem sempre ocorre, pois o comportamento é muitas vezes motivado por outros tipos de causas ou fatores, que se interpõem entre as crenças e os atos dos indivíduos. Assim, se as pressões que atingem os indivíduos (ou uma coletividade) forem suficientemente fortes para motivar uma ação política de protesto, reivindicativa, contra as más condições de vida resultantes de fatores ligados à estrutura social, não será surpreendente que umbandistas — sem abandonar suas convicções ligadas à causação dos males por razões de ordem mágica ou sobrenatural — participem delas ativamente.

O próprio autor aponta as mudanças ocorridas no catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II. Essas mudanças teriam decorrido do próprio Concílio e outras conferências episcopais, ou teriam sido o resultado das novas situações conjunturais e/ou estruturais surgidas na sociedade brasileira pós-64? Não é possível alongar a argumentação nesta resenha, mas desejo apenas deixar a dúvida quanto às conclusões de Gabriel a respeito do caráter "conservador" e "alienante" da umbanda. Esse mesmo tipo de conclusão já foi apontado por pesquisadores com relação a outros grupos religiosos como os pentecostais, por exemplo. Estudos mais recentes tendem a indicar que, ao contrário do que se pensava, os "crentes" também são capazes de assumir atitudes políticas contrárias ao *status quo* e de participar, até como líderes ativos, em movimentos reivindicativos e de oposição ao governo, lutando por seus direitos como cidadãos conscientes, do mesmo modo que católicos participantes de Comunidades Eclesiais de Base (ver, por exemplo, os trabalhos de Regina Novais).

Raymundo Heraldo Maués
Universidade Federal do Pará

FERNANDES, Rubem Cesar

Os cavaleiros do Bom Jesus – Uma introdução às religiões populares. Col. Primeiros Vãos. São Paulo, Brasiliense, 1982, 120 pp.

O Macho Encontra a Divindade (*)

Para o olhar de um católico tridentino ou de um protestante, as cerimônias anuais em honra a N.S. da Penha, no Rio, ao Senhor do Bomfim, em Salvador, ou ao Bom Jesus de Pirapora, em São Paulo, aparecem como profanação, escândalo e superstição: no alto ou no centro, uma igreja, altares, missas e bênçãos; em baixo ou em volta, barraquinhas de comes e bebes, circo, parque de diversão, desafios de violeiros, lutas de capoeira, venda de *souvenirs*, danças, namoros e brigas de faca; entre o alto ou o centro sagrados e o baixo ou a periferia profanos, um caminho por onde passam romeiros, penitentes e cumpridores de promessas, uma viacrucis que termina com o retorno à festa profana. “Dada a eclesiologia católica”, escreve Rubem César Fernandes, “no dia do Santo o mundo inteiro é posto em regime de festa e o que se pede é um feriado nacional.” Cenário medieval, onde o sagrado e o profano, claramente diferenciados, comungam, em festividade, o dia do Santo, que tanto escandaliza a religiosidade sacramental e a ascética, revela coerência de um mundo feito de vários planos simultâneos: no alto ou no centro, os humanos encontram proteção-cura-perdão; em baixo ou na periferia, a incerteza-doença-culpa; nos espaços intermediários, para cima, a comunhão dos santos corporificada pela igreja e, para baixo, as tentações do deboche que podem dar em danação. Na festa, esse conjunto combina o respeito ao sagrado e a tentação demoníaca; dor ou penitência, prazer ou dança; jejum e banquete, missa e circo, recolhimento e violência. A hierarquia celeste e a social são reafirmadas, ainda que invertidas, e a festa do Santo esconde-mostra um campo de tensões onde o poder é disputado por várias figuras (o vigário, a autoridade civil, a polícia, o festeiro, o romeiro, o palhaço, o arruaceiro, o comerciante, o capelão popular, os membros de outras religiões que vituperam contra a cerimônia). Entre a festa reduzida ao aspecto sacramental e purificado e a comemoração profana, entre o rito sagrado e as cerimônias “excomungadas”, o dia do Santo, a romaria, as procissões e folias manifestam cisões na visão de mundo católica, mais amplas e significativas do que a oposição sociológica entre a “hierarquia burocrática institucional” e a “crendice popular”. A comemoração renova uma tensão jamais resolvida entre a religiosidade mediada pela liturgia sacramental, de que os padres são representantes e oficiantes, e a religiosidade como relação com o sagrado apenas através da mediação dos santos, cuja intercessão e favor são obtidos diretamente pelo romeiro ou pelo penitente pagador da promessa.

Com a finura, a simplicidade e o rigor próprios do antropólogo, Rubem César Fernandes descreve a multiplicidade de relações que constituem as religiões populares no Brasil,

ênfatisando o plural — religiões populares —, as diferenças — litúrgicas, históricas, institucionais, teológicas, de formas de legitimação —, e as comunicações implícitas que se estabelecem entre elas — os sacerdotes funcionando como “tradutores” que transpõem para o código de sua religião as imagens e os valores das outras, interpretando-os como uma espécie de “avesso” ou de “negativo” da sua, e os fiéis, operando, na feliz expressão do autor, como “políglotas” que conhecem as várias línguas, passam de uma para outra sem dificuldade e “sem dar vexame”, segundo suas esperanças, necessidades e interesses, não sendo impossível, mas comum, participarem de várias crenças simultâneas que para sacerdotes e cientistas sociais parecem incompatíveis entre si. Fugindo das oposições sociológicas entre “erudito” e “popular” e das oposições teológicas entre religiosidade “pura” e fanatismo supersticioso, fugindo ainda da distinção entre igrejas e seitas, o autor também foge da redução das diferenças religiosas pelo critério sócio-econômico das classes sociais. Todas essas distinções, por serem imediatas, abstratas e exteriores à visão religiosa, não percebem a multiplicidade de formas que a religiosidade atravessa no espaço social e no tempo histórico, organizando as relações entre o sagrado e o profano segundo significações que escapam a quem deseja agarrá-las numa perspectiva laica. Laicização que, mostra o autor no final de seu livro, pode ser um grande logro quando não se leva em conta a carga religiosa de personagens da “soberania humana” que teriam vindo exorcizar a “soberania dos deuses”. Isto é, a religiosidade de personagens como o “cidadão”, “o povo”, “o proletariado”, “a nação”, ou mesmo “a raça”, com seus ritos, emblemas, imagens e exégetas.

Assim como a romaria e as festividades católicas guardam traços da estrutura medieval acrescidas das determinações sacramentais tridentinas, ou assim como o crente protestante, que jamais freqüentou um seminário, usa contra essas festividades argumentos dos teólogos reformadores do século XVI, também orixás e santos, exus e demônios compõem um panteão inédito que o termo “sincretismo” está longe de esclarecer. Há um tempo imaginário próprio da religiosidade que não coincide com a cronologia e nem mesmo com a história profana. Também no espaço social as determinações de classe se “embaralham” quando religiosamente determinadas. Para os fiéis populares, “os sacerdotes eruditos ocupam lugar importante em sua religiosidade”, enquanto para os sacerdotes populares, “os fiéis de outras classes sociais ocupam um lugar importante em seus ministérios”. As divergências e convergências religiosas “não cabem nos limites de uma classe. Atravessam de cima abaixo a sociedade nacional, envolvem outros continentes e recuam no tempo”.

Todavia, as diferenças são marcantes. O catolicismo, de forte tendência sacerdotal, opõe-se ao protestantismo, de forte tendência congregacional. O primeiro tende a incorporar numa única disciplina religiosa diferentes estilos devocionais e valores surgidos no correr do tempo, enquanto o segundo, a cada diferença na devoção ou nos valores, tende a segmentar-se, de modo que à ambígua incorporação cató-

lica contrapõe-se a segmentação purificadora protestante. No catolicismo prevalece a exigência de unificação pelas mediações entre a base humana e o topo divino, mediações feitas pela instituição sacerdotal, pela comunhão dos santos, pelos exércitos angélicos, pela Virgem Maria e pelo Cristo, enquanto no protestantismo prevalece o desejo do contato imediato com Deus, os mediadores sendo encarados como idolatria. Prevalece do lado católico a idéia da igreja visível, ponte *neste mundo* entre a Cidade de Deus e a cidade dos homens, enquanto prevalece do lado protestante a idéia de invisibilidade e de dois caminhos excludentes, um deles, rumando para baixo, para a danação da cidade dos homens, e outro, rumando para cima, para a salvação da cidade divina, cuja condição de acesso é a recusa total da mundanidade.

Do lado católico, a integração das diferenças (mundanas, santificadas e angélicas) horizontais é feita por rigorosa unificação vertical onde a Cruz "realiza a passagem do múltiplo ao uno", isto é, dos homens, santos e anjos a Deus. Em contrapartida, no politeísmo afro-brasileiro tal unificação é impensável, predomina a ambigüidade das diferenças horizontais e verticais e Exu é um mediador peculiar, pois não faz a mediação entre os homens e uma unidade divina, mas é mediador entre os deuses rivais, de sorte que sua função não é trazer o uno, porém, o equilíbrio precário e sempre tenso entre forças antagônicas, sendo responsável tanto pela guerra quanto pela paz, pela ordem tanto quanto pela desordem. As relações tensas entre os deuses se reproduzem nas tensões entre os homens e todo esse conjunto de forças se espelha na estrutura belicosa e militarizada do terreiro.

Essa diferença entre a unidade católica e a multiplicidade afro-brasileira permite ao autor uma análise extremamente interessante do problema das facções. Se o protestantismo, em seu afã purificador, divide-se a cada diversificação de devoção e de valor, e se o catolicismo busca a incorporação da diversidade, esse procedimento implica o ocultamento das facções enquanto tais. Para que uma facção possa ser legitimada e converter-se em ortodoxia, o católico é obrigado a apresentá-la como um princípio unitário e universal e jamais como uma tendência particular. Nas religiões afro-brasileiras ocorre exatamente o oposto: sendo o panteão composto de forças antagônicas, o prestígio e a legitimidade de uma delas são obtidos por sua afirmação como particular, como *uma força ou uma facção* mais poderosa do que as outras.

Um dos pontos altos da análise de Fernandes encontra-se na desmontagem da suposição de fanatismo, ingenuidade e credência do fiel popular, supostamente manipulado pelos sacerdotes e pelos ritos. Fernandes fala no "ceticismo" popular, que se manifesta na concepção do milagre, no cumprimento das promessas, no museu dos ex-votos, na compra e venda das imagens santas e sobretudo no fiel "poliglota", isto é, na mobilidade ou na simultaneidade das crenças segundo conveniências e expectativas. Irônicos e transgressores, perfeitamente cientes de seus anseios, os fiéis populares determinam a forma de seu relacionamento com o sagrado, numa sabedoria prática e imaginativa que desespera os sacerdotes.

Talvez o mais belo momento desse livro seja a saga dos Cavaleiros do Bom Jesus, com que Rubem César inicia seu trabalho. Sem perderem suas diferenças sociais e pessoais, velhos, moços, ricos, pobres, brancos e negros, sob o comando de um diretor, formam uma comunidade de cavaleiros, peregrinos em suas montarias em romaria a Pirapora num verdadeiro rito de sagração e de consagração do ideal de uma "identidade masculina" criada pelo montar, pelo vestuário, pela fala, pela camaradagem de um grupo fechado e auto-referido, que se diferencia claramente das mulheres (que permanecem em casa), dos pedestres (que são meros assistentes ou romeiros menores), dos demais grupos montados e dos sacerdotes (que tentam inutilmente controlar a romaria). Cada cavaleiro, submetendo-se a um único padrão expressivo, a "linguagem cavalariça", é uma variante de um único tema, a encarnação da mesma figura masculina épica que não está presente no dia-a-dia de ninguém, mas no imaginário de todos como "personalização de uma categoria universal". A romaria, distinguindo dois planos de existência, o do cotidiano, onde cada homem não se distingue da multidão, e o da caminhada sagrada e imaginária, cria uma igualdade entre machos atlamados por onde passam e vinculados por regras de conduta invioláveis. Orgulhoso na ida, violento na volta, o Cavaleiro do Bom Jesus aparece contraditoriamente como garboso membro de uma confraria fugaz e permanente e como homem de carne e osso elevado a outra existência, e de romeiro a cavalo. O elemento religioso da romaria não se encontra apenas na chegada a Pirapora para cumprir votos, mas nela como um todo, pois desde a escolha da montaria e do vestuário, na troca de gentilezas pelo caminho e nas conversas entabuladas, ela é consagração e sagração de cavaleiros em busca do sagrado. Os Cavaleiros do Bom Jesus recriam, na prosa da sociedade burguesa e desencantada, a epopéia e a saga do ideal imaginário do homem macho e de seu encontro com o divino.

Marilena Chauí
Universidade de São Paulo

* Publicado originalmente na revista *Senhor* 63 - 02.06.82

ALVES, Rubem

— *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo, Edições Paulinas, 1982, 174pp.

“Estes ensaios”, diz o autor, “são todos eles, de certa maneira, autobiográficos. São expressões de momentos pessoais de luta. É necessário que se entenda, antes de mais nada, que em todos eles está presente, ainda que de forma silenciosa, um enorme fascínio pela tradição protestante, naquilo que ela tem de belo, de insólito de corajoso (...) eu queria que protestantes e católicos descobrissem uma tradição bonita, encoberta por séculos de sedimentação em que o lodo e o limo foram se acumulando, até que nada sobrasse...”

Rubem Alves, neste novo trabalho, faz confissões, fala de ideologia protestante, das muitas faces do protestantismo, da relação com o catolicismo, como também do protestantismo brasileiro e latino-americano.

BRANDÃO, Carlos

— *O que é folclore* (Col. Primeiros Passos, 60) São Paulo, Brasiliense, 1982, 112 pp.

“Por que as mulheres do vale do Jequitinhonha pintam flores de maravilha nasoringas que fazem? Por que esculpem difíceis seres tão fantásticos nos seus potes de barro? Por que os foliões dos Santos Reis viajam dias e dias sob as chuvas de dezembro e janeiro, cantando velhas toadas de casa em casa, ao som de violas e rabecas? (...) Por que não cessam de caçar os sinais da beleza, da crença e da identidade rústica que existem nas coisas que nós, eruditos e urbanos, chamamos de folclore?” (pp. 11-12)

São essas e outras as perguntas que Carlos Brandão faz no início do seu trabalho e busca responder. O autor retoma e discute a questão da cultura popular e do folclore, apresentando ampla gama de exemplos a partir de sua própria experiência de campo.

Brandão conclui dizendo “Potes servem para guardar água, mas flores no pote servem para guardar símbolos. Servem para guardar a memória de quem fez, de quem bebe a água e de quem, vendo as flores, lembra de onde veio...”

Contém fotografias e indicações de leitura.

CEDI

— Eleições em Pacotes. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro (176): 1-28, jul-ago, 1982.

Publicação mensal do Centro Ecu-
mênico de Documentação e Informação — CEDI, este número é dedicado à questão Igreja/Política. O artigo de Jether Ramalho fala de “pastoral popular e política partidária”. Pe. Oscar Beozzo discute “os pacotes

Notas de Livros

PATRICIA MONTE-MÓR

Antropologia
Museu Nacional

eleitorais”. O Setor de Documentação do CEDI analisa as cartilhas de orientação política produzidas por diversos setores ligados à Igreja Católica entre os anos de 1980 e 1982, no artigo “Cartilhas e cartilhas”. Inclui ainda um “documento dos Bispos Metodistas sobre as eleições de novembro”.

COMBLIN, José

— *O tempo da ação*: ensaios sobre o espírito e a História. Petrópolis, Vozes, 1982.

Este livro, diz o autor, foi pensado a partir de interrogações da Igreja Latino-Americana, inspirado pelo desejo de situar a ação da Igreja nas atuais circunstâncias. O ponto de vista do autor é o da Igreja Católica e, em particular, das igrejas com as quais colaborou mais diretamente nestes 22 anos. A de Recife, no Brasil, e a de Talca e de Santiago, no Chile e a de Riobamba, no Equador. O tema central do livro é “a ação no mundo”, a história tal como é vivida na ação dos povos. O que o autor apresenta aqui é “uma contribuição para uma teologia do Espírito no Mundo”.

FERNANDES, Rubem César (org.)

— *Dilemas do socialismo*: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, 290 pp.

Esta obra, com organização, introdução e notas de Rubem César Fernandes, traz ao público brasileiro textos inéditos em português e restabelece a polémica clássica entre “marxismo e populismo”. A introdução de Fernandes fala sobre a “Rússia e o Ocidente”. As demais partes: 1) o populismo russo; 2) Marx, Engels e os populistas — confronto e aproximação; 3) Engels, os populistas e a formação do marxismo russo — reúnem diversos outros autores: Bakunin, Danielson, Engels, Marx, Lavrov, Mikhailovski, Plekhanov, Tkatchov, Ulianov, V. Zaslitch. *Dilemas de socialismo* aparece no momento em que a questão do povo e do popular está sendo repensada. Esta obra vem, pois, ao encontro do aprofundamento das discussões políticas atuais em nosso país.

LIBÂNIO, João Batista

— *O que é pastoral* (Col. Primeiros Passos, 69). São Paulo, Brasiliense, 1982, 125 pp.

O autor distingue três “cenários” para servir de roteiros significativos ao entendimento do que seja “pastoral”. “Um primeiro”, diz Libânio, “povoado pela pastoral clássica que praticamente plasmou o catolicismo tradicional”. O segundo cenário é do pós-guerra, “do catolicismo cultural e moral provocado pelos pensadores da suspeita, da fúria desenvolvimentista, dos milagres econômicos, dos abalos sísmicos no interior da Igreja dos Pontificados de Pio XII (1958) e João XXIII (1963), que continua hegemônico na Igreja atual.”

O terceiro cenário, completa o autor “é mais nosso. Latino-Americano (...) Deixamos, ao tratar da Pastoral Libertadora, a pastoral do Terceiro Mundo, aquele caráter mais teórico e genérico, para descer a exemplos bem concretos de nossa pastoral”. Pois que, segundo Libânio, a pastoral libertadora nasce da prática, de dentro do conflito: “A pastoral é a Igreja em marcha. É a sua face prática”.

A preocupação central do livro é entender a relevância da Igreja no cenário político e nacional hoje. Inclui indicações para leitura.

SILVA, Cândido da Costa e

— *Roteiro da vida e da morte* (Um estudo do catolicismo no sertão da Bahia) Ensaios 81. São Paulo, Ática, 1982, 94 pp.

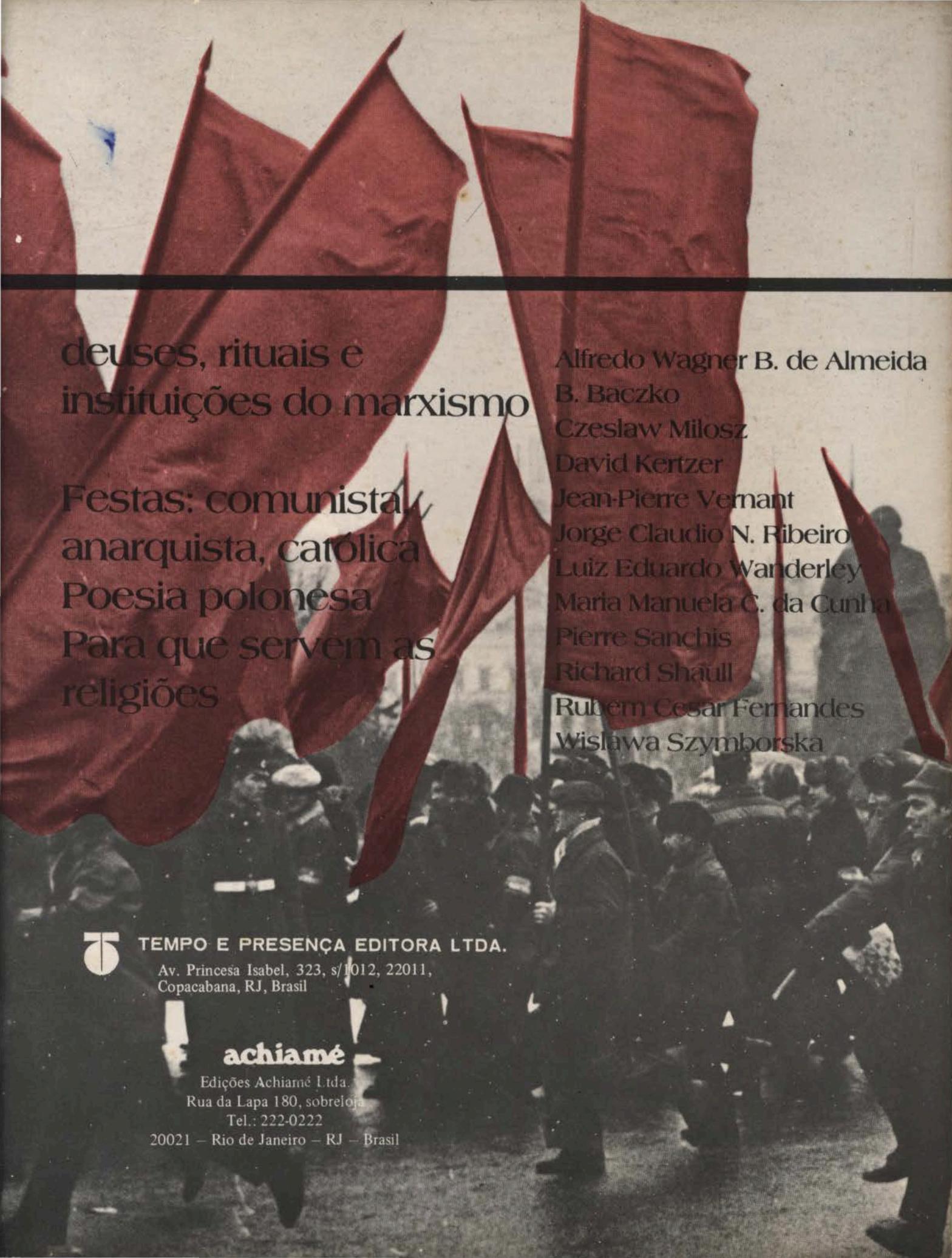
Originalmente dissertação de mestrado apresentada à Universidade Federal da Bahia, o livro de Costa e Silva fala do universo das populações sertanejas do interior baiano do Rio Vaza-Barris. Sua pesquisa está voltada especialmente para a herança preservada na tradição moral das práticas religiosas, de origem cristã/católica que servem, segundo o autor, de “roteiro cheio de sentido e destino para a vida”.

ALVES, Rubem

— *Creio na ressurreição do corpo: Meditações*. Rio de Janeiro, CEDI/Tempo e Presença, 1982, 74 pp.

Este novo trabalho de Rubem Alves — “para orar” e “para meditar” — se dirige de forma inovadora à prática devocional. Em linguagem poética, intercalada com textos bíblicos e ilustrações do artista italiano Guido Razzi, o autor fala da “saúde”, do “sacramento” das “coisas que Deus ama” do “desejo” e do “corpo” — um tema tabu nos meios religiosos.

“Creio na ressurreição do corpo.../Corpo para sempre; face do Espírito./Corpo com sede,/Corpo doente,/Corpo migrante,/Corpo com fome,/Corpo na prisão...”



deuses, rituais e
instituições do marxismo

Festas: comunista,
anarquista, católica
Poesia polonesa
Para que servem as
religiões

Alfredo Wagner B. de Almeida
B. Baczko
Czeslaw Milosz
David Kertzer
Jean-Pierre Vernant
Jorge Claudio N. Ribeiro
Luiz Eduardo Wanderley
Maria Manuela C. da Cunha
Pierre Sanchis
Richard Shaull
Rubem Cesar Fernandes
Wisława Szymborska



TEMPO E PRESENÇA EDITORA LTDA.

Av. Princesa Isabel, 323, s/1012, 22011,
Copacabana, RJ, Brasil

achiamé

Edições Achiamé Ltda.
Rua da Lapa 180, sobreloja
Tel.: 222-0222

20021 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil