

# Religião e Sociedade



- Secularização em declínio
- Crise na modernidade • Origens
- O mito Vargas • Canudos

# Religião e Sociedade

---

## Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Peter Fry, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador)

## Coordenação de Ilustrações

Cecilia Leal de Oliveira

## Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epina, 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, Luís Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Rubem Alves, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Vanilda Paiva, Yvonne Maggie, Zeno Osório Marques.

## Secretário de Redação

Flavio Lenz

## Revisão

Flavio Lenz e Jorge Moutinho Lima

## Capa

Hans Richter. *Cabeça Dadá*. 1918

## Ilustrações

*O vidente*. 1915. Giorgio De Chirico, p. 3

Desenho de Cecília Meireles, em *Batuque, samba e macumba: estudos de gesto e de ritmo, 1926-1934*. Rio, FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore, 1983, p. 85.

Outras: ver créditos nas ilustrações.

© 1986 ISER/CER

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

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

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, R. Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pedidos de venda e assinaturas devem ser pagos em cheque nominal para ISER, no endereço acima.

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

---

# S

## Sumário

*Luis Alberto Gómez de Souza*

**Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado 2**

*Robert N. Bellah*

**A nova consciência religiosa e a crise na modernidade 18**

*Marcos Guedes Veneu*

**A cruz e o barrete — Tempo e história no conflito de Canudos 38**

*Francisco Cartaxo Rolim*

**Max Weber — Da tese à crítica da religião 58**

*Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti*

**Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a umbanda 84**

*Ricardo Benzaquen de Araujo*

**O dono da casa — Notas sobre a imagem do poder no “mito Vargas” 102**

### **DOCUMENTO**

**Péret no Brasil 124**

**ABSTRACTS 154**

---

# **S**ecularização em Declínio e Potencialidade Transformadora do Sagrado\*

*Religião e movimentos sociais na emergência  
do homem planetário*

Luiz Alberto Gómez de Souza \*\*

Vimos assistindo, nos anos recentes, ao questionamento de muitas certezas que acompanharam o pensamento ocidental dos dois últimos séculos e que tem suas raízes ainda mais atrás: uma visão linear e acumuladora de progresso, o culto da racionalidade, a ciência como explicação que se propunha expulsar mitos e credências, em suma, uma modernidade em expansão. Rebeliões culturais, crises sócio-econômicas, a redescoberta de outras sabedorias rompendo o provincianismo etnocêntrico europeu foram introduzindo dúvidas sempre maiores sobre um paradigma, um marco teórico e explicativo que parecia normal e incontestado.<sup>1</sup> Nesse sentido, a rebelião de 1968 foi exemplar e sintomática. Trouxe à superfície uma dúvida latente e questionadora. Revolução utópica, diria Touraine, talvez sem as esperadas consequências imediatas, mas antecipando uma problemática futura radical.<sup>2</sup> Mais que crise de um sistema social ou econômico, colocou-se em questão toda uma maneira de ser e de viver: crise de civilização. Fernand Braudel, recentemente falecido, se perguntava se não estávamos diante de uma crise secular tão profunda como a que abalou a Europa em 1350 ou a de meados do século XVII. Delas sairiam, um século depois, a modernidade e a revolução industrial.<sup>3</sup>

---

\* Trabalho apresentado no XVI Congresso Latino-Americano de Sociologia, Seminário "Movimentos religiosos e lutas democráticas", Rio de Janeiro, março de 1986.

\*\* Sociologia — Centro João XXIII.

1. Tomo a acepção de paradigma de Thomas Kuhn, em seu *The structure of scientific revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962. Passa-se de um paradigma para outro quando se analisam, de maneira nova, velhos e conhecidos problemas.

2. A. Touraine, *Le socialisme utopique*, Paris, Seuil, 1968.

3. Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV.e-XVIII.e siècle*, vol. III; *Le temps du monde*, Paris, Armand Colin, 1979.



Para ele, 1972 (e a data é aproximada, 1968 já trouxera as primeiras sacudidas) fazia aflorar os sintomas econômicos da crise.

A modernidade, ampliando o espaço da razão, tentou empurrar para fora de suas fronteiras o mundo do sagrado. Tempo de secularização. Morte de Deus, que o estruturalismo, como lógica conseqüência, continuaria com a morte do homem, entendido como subjetividade, elemento irredutível que perturbava uma lógica social e sistêmica auto-suficiente. Tudo isso vinha unido à idéia de transformações científicas que, exorcizando mitos da natureza, afastavam o mundo rural primitivo e instauravam o tempo novo do urbano racional. Harvey Cox, teólogo americano, em sua *The secular city*, faria, nos anos 60, a grande apologia da modernidade capitalista (com tantas afinidades com certa modernidade do chamado socialismo real).<sup>4</sup>

Mal os cientistas sociais, apressadamente, davam polimento às suas teorias da modernização, já movimentos sociais profundos (culturais e políticos, a insatisfação dos jovens e das mulheres, a consciência crescente dos explorados) indicavam a precariedade do modo de vida moderno, suas estruturas de dominação cada vez mais insuportáveis, o apodrecimento precoce das cidades, a insalubridade dos grandes conglomerados e, sobretudo, a marginalização e exclusão de milhões e milhões de seres humanos. Cidade moderna, aparentemente tranqüila e triunfante, já assediada de fora e minada por dentro por “novos bárbaros” — os excluídos, os desprezados, os explorados e os que se auto-excluía de um mundo para eles rarefeito e poluído. Por uma parte, os pobres, “naturalmente” postos de lado pela modernidade; por outra, os filhos dos modernos, que não aceitavam mais os pressupostos do *establishment* e seus horizontes estreitos e embaçados. Lutas econômicas e políticas aqui e ali, rebelião cultural acolá; redescoberta da natureza — a terra a ser ocupada pelos que não a tinham e a ser salva da destruição e do envenenamento urbano-industrial; movimentos aparentemente tão distintos — rebeliões rurais, ecologismo — e profundamente complementares. Isto veio acompanhado inevitavelmente de um *revival* religioso, a religiosidade popular dos pobres, a redescoberta de velhas sabedorias não-ocidentais, uma natureza que se foi repondo de mistério e de velhos mitos.

Para os que se tinham instalado, com armas e bagagens teóricas e práticas, no mundo moderno, tudo não passava de medo natural de grupos marginais, inadaptabilidade de minorias disfuncionais ao sistema — o socialmente alienados, vítimas de uma anomia social, como diria Robert Merton. A hipótese que queremos desenvolver aqui é radicalmente distinta. O velho paradigma científico voa em pedaços, civilização e sistemas sócio-econômicos se esgotam e, nesta volta da história, ainda sem horizontes claros à vista — como em momentos anteriores similares —, o sagrado, o “Deus *absconditus*”, ajuda a questionar, a relativizar, a derrubar falsos ídolos e a rasgar pistas de um mundo novo por nascer.

4. O próprio Harvey Cox reveria essa posição em trabalhos posteriores, e para isso contribuiu, entre outros elementos, o conhecimento da reflexão teológica latino-americana.

• • •

Começaria com a relação entre transformação social e religião na América Latina e, em particular, o caso do catolicismo. Não parece ser por acaso que o cristianismo tenha um papel protagônico no processo de mudanças na região, nem que tenha sido aqui que, em virtude desse processo, o cristianismo esteja sendo mais radicalmente revisto e renovado pelas práticas pastorais, nova espiritualidade e repensamento teológico.

A contestação a um sistema freqüentemente vem dos excluídos, no momento em que eles tomam consciência de sua marginalização e adquirem capacidade de se organizar e de lutar. Na América Latina, as classes populares (em sentido amplo), em sua emergência histórica, desde o princípio da instauração do capitalismo na região o vêm desafiando. Isso provocou uma crise permanente dos setores dominantes, incapazes de construir uma hegemonia — “direção intelectual e moral da sociedade”, na definição de Gramsci — tranqüila e firme. A alternância de pactos autoritários e populistas mostra as diferentes tentativas de cimentar essa hegemonia através de variadas alianças. E neste processo a religião tem desempenhado um papel contraditório. Por um lado, ela ajudou a legitimar a dominação, seja através de uma pastoral de aceitação da situação social, seja através de uma espiritualidade e de uma teologia justificadoras.<sup>5</sup> Por outro lado, há que se ter em conta que os grupos religiosos não são unívocos, mas, pertencendo aos diferentes setores sociais, são atravessados no interior pelos conflitos desses mesmos setores.<sup>6</sup> (E foi assim que um povo cristão e pobre foi denunciando a dominação.) Além disso, as religiões possuem seus próprios aparelhos de poder, ao lado dos aparelhos de poder do Estado/Igreja-instituição. Se esses aparelhos de poder, privados e públicos, estiveram em aliança, outras vezes entraram em conflito. O caráter internacional do aparelho de poder da Igreja Católica a fez um dos poucos espaços com força para enfrentar o Estado na América Latina, em seus momentos autoritários. E se esse espaço foi normalmente utilizado para reforçar a dominação, a partir dos setores populares cristãos e, não esqueçamos, com a participação ativa de setores do próprio poder eclesiástico — bispos, clérigos —, constituiu-se também um lugar de crítica e de contestação.

A religião foi vista então como um elemento subversivo — ela que parecia um dos pilares básicos da “desordem instalada” oficial. Já muito se tem escrito sobre as comunidades eclesiais de base e a teologia da libertação, que tenta traduzir teoricamente a experiência das primeiras, na feliz expressão de Gustavo Gutiérrez, “uma palavra coerente com uma prática”. Ainda que não

5. Ver Pedro A. Ribeiro de Oliveira, *Religião e dominação de classe*, Petrópolis, Vozes, 1985. Indica o autor: “... analisando a função social do catolicismo na instauração do capitalismo agrário, esperamos contribuir para explicar por que e como a Igreja Católica constituiu-se como um dos principais aparelhos de hegemonia do Brasil contemporâneo” (p. 11).

6. Vários dos pontos acima mencionados e outros que se seguem foram desenvolvidos por este autor em L. A. Gómez de Souza, *Classes populares e Igrejas nos caminhos da história*, Petrópolis, Vozes, 1982, especialmente nos capítulos IX (“A Igreja de hoje e a sociedade brasileira”) e XVI (“Movimento popular, Igreja e política”).

queiramos cair na idealização desses movimentos — heterogêneos e com grande diversidade interna —, não é possível negar sua “força histórica”.<sup>7</sup>

Entretanto, como tudo que é novo, tais movimentos estão sujeitos à crítica, leal ou mal-intencionada, correndo-se também o risco das simplificações. Uma das observações mais freqüentes de seus detratores é a de que a religião, nessas experiências, perde sua dimensão de transcendência e se esvazia numa “horizontalidade histórica”, tornando-se uma ideologia entre as outras, reduzida a um papel político. Poderíamos inclusive começar admitindo que essa simplificação é sempre possível e que a religião tem-se transformado muitas vezes, na história, em bandeira política. O pensamento social-cristão e seus respectivos partidos na Europa e na América Latina tenderam a reduzir o religioso a uma simples opção política. E, curiosamente, isso nem sempre tem provocado muitas preocupações. Nos anos 60, no Chile, Roger Vekemans deduzia — numa lógica simplista — da religião uma ética, desta uma doutrina, para chegar a uma ideologia e a uma política.<sup>8</sup> Um militante chileno me disse uma vez: “Sou cristão ideologicamente, agnóstico do ponto de vista religioso”. Minha resposta foi imediata: “Porque tenho Fé, não posso ser ideologicamente cristão”. A irredutibilidade da Revelação cristã não poderia ser encolhida numa opção histórica particular. Péguy, renegando seu passado socialista, numa etapa pessimista de sua vida, chegou a dizer que toda mística degenera numa política. Gostaria de parafraseá-lo numa outra direção: toda política tende a degenerar numa ideologia. E isso é pior ainda se essa ideologia — no sentido de justificadora e de falsa consciência — vai buscar apoio na religião. Minha geração aprendeu com Mounier a não aceitar essa instrumentalização. Ele, pouco antes de morrer, em 1949, escreveu que “não se pode ser socialista porque cristão, assim como não se pode ser monarquista porque cristão”.<sup>9</sup> Não nego que uma certa esquerda cristã ou muito socialismo cristão (e os cristãos para o socialismo) não possam correr seriamente esse risco. A esquerda cristã nasceu freqüentemente em terras do reformismo democrata-cristão, e não chegou a questioná-lo em seus fundamentos; apenas empurrou-o para posições mais “progressistas”. No fundo, manteve a mesma relação quase imediata entre religião e opção política. Há que insistir sempre que a opção política surge de uma prática e de uma análise social. A religião — ou as religiões — não seria o elemento originador da opção política, mas, fundamentalmente, a perspectiva de criticidade radical de onde se negam as dominações e se abrem as esperanças transformadoras.

Nunca é demais lembrar que isso, ainda que nem sempre explicitamente, é vivido hoje pelas próprias comunidades eclesiais de base. Só quem não as conhece de perto crê que são apenas lugares políticos. Nelas se reza, se lê

7. Ver o extremamente sugestivo livro de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1979, traduzido para o português pela Editora Vozes. Também tratado em nosso capítulo “E agora, depois da visita?”, em *O povo e o Papa*, Adair Rocha e Luís A. G. de Souza (ed.), Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

8. Em artigo aparecido na revista chilena *Mensaje*, em 1962, número especial sobre “A revolução na América Latina”.

9. Ensaio central em seu último livro *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950.



a Bíblia, se celebra a Eucaristia, há uma religiosidade intensa. E nesse contexto religioso se falam e se discutem os problemas, as dificuldades e as lutas — saúde, terra, trabalho, etc. Já tenho insistido em outros trabalhos que os setores populares têm uma unidade vital muito profunda, onde todos os elementos de seu cotidiano — da gratuidade à luta — se unem. As distinções teóricas são próprias dos intelectuais. Isso não indica, entretanto, que a religião se reduza às lutas; simplesmente mostra que a luta vai buscar forças em algo que está “mais além”.<sup>10</sup>

Aliás, tal coisa vem ficando sempre mais explícita nos trabalhos da teologia da libertação. É verdade que em alguns textos se insistia muito na prática social e menos na espiritualidade. Eram tempos em que havia que se empurrar os cristãos — especialmente aqueles das classes médias — a um compromisso mais exigente com os problemas da justiça social. Mas a própria prática popular, no seu sentido mais amplo, tem mostrado a importância central da contemplação e da oração. E desde o início, há que reconhecê-lo, a espiritualidade está presente. Gustavo Gutiérrez, em livro recentemente publicado (falando de Deus a partir do sofrimento do inocente e pensando-o à luz do livro de Jó), deixa claro: “*Contemplar e praticar é em conjunto o que chamamos ato primeiro; fazer a teologia é ato segundo. É preciso situar-se num primeiro momento no terreno da mística e da prática... Fazer teologia sem a mediação da contemplação e da prática seria estar fora das exigências do Deus da Bíblia*”.<sup>11</sup> E começa seu trabalho indicando a importância de pensar o mistério e a relação entre revelação e gratuidade. Em poucos lugares da Igreja Católica reza-se tanto e lê-se a Bíblia com tanta seriedade como nas comunidades eclesiais que brotam pela América Latina.

Essas experiências novas no catolicismo latino-americano tocam nas chagas sociais — não o fizeram os profetas do Antigo Testamento? — mas trazem, antes de mais nada, uma enorme carga de vida espiritual. É por isso que não parece procedente crer que elas se esvaziariam no momento em que, em situações de abertura política, surgem outros lugares sociais, partidos, sindicatos, associações que cumprem funções sócio-políticas. Tal coisa seria verdade se as comunidades cristãs fossem simples sucedâneos conjunturais daqueles. O desafio de sua sobrevivência está aí: serem lugares onde problemas imediatos são realmente levados a sério, porque colocados numa ótica muito mais ampla e transcendente.

Voltarei mais adiante a um ponto fundamental da religião (a gratuidade), ao tratar da crise atual de sistemas e de civilização. Essa religião poderia ser — insisto no condicional, já que isso não flui automaticamente — um ele-

10. *Classes populares e Igreja...*, op. cit., capítulos já indicados e os capítulos XV (“Reflexões à margem da visita de João Paulo II”) e XVII (“A política partidária nas CEBs”).

11. G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (una reflexión sobre el libro de Job)*, Lima, CEP, janeiro de 1986. O livro anterior do autor, *Beber no próprio poço* (trad. bras.), Petrópolis, Vozes, 1984, também tinha a espiritualidade no centro da reflexão. O autor é inclusive enfático nessa obra: “Desde os primeiros passos da teologia da libertação, a questão da espiritualidade (o seguimento de Jesus, precisamente) tem constituído uma profunda preocupação” (p. 13).

mento de crítica radical a *qualquer* tentativa de alternativa histórica, todas passíveis de simplificação (as próprias religiões também correm esse risco, e por isso, ao lado da crítica religiosa da sociedade, é procedente a crítica social do religioso, como o fez Marx com a religião de seu tempo).

Esta problemática, porém, não se reduz aos desafios da América Latina. Nisto freqüentemente também somos provincianos (aliás, quem não o é?). Os desafios às religiões e os questionamentos religiosos não se esgotam nos problemas dramáticos do chamado Terceiro Mundo (pobreza, desigualdades, condições de vida infra-humanas). O autoproclamado mundo desenvolvido, além de seus bolsões de pobreza (que os tem e bem visíveis)<sup>12</sup>, afunda na sua crise de falta de esperança, de tédio, de poluição, de risco de guerra e destruição nuclear, qualidade de vida insuportável, etc. E daí vem uma crítica implacável aos sistemas sócio-econômicos vigentes — tanto o capitalismo neoliberal como o chamado “socialismo real”. E esse questionamento, apontando para mais além dos problemas da fome e da sobrevivência física, deixa claro que a solução não se alcança ao resolver os problemas nos níveis mínimos da vida (ainda que seja indispensável). Melhoram as condições de alimentação e de saúde, crescem as redes escolares, ramificam-se as vias de comunicação, mas podem erguer-se ao mesmo tempo *gulags* autoritários asfixiantes, ou a discutível liberdade ocidental vai ocultando cada vez menos o apodrecimento das condições de vida. Como dissemos no início, mais do que uma crise de sistemas, estamos enfrentando uma crise de civilização. As urgências podem ser diferentes aqui e lá, há prioridades inadiáveis frente ao “clamor dos pobres”, mas os problemas contemporâneos têm raízes muito mais profundas do que as que aparecem à primeira vista.

Theodore Roszak, logo depois de 1968, escreveu *The making of a Counter Culture*, com o sugestivo subtítulo: “Reflexões sobre a sociedade tecnocrática e sua oposição juvenil”.<sup>13</sup> Anos mais tarde tudo parecia apenas um pequeno terremoto social que passara. Entretanto, o movimento da contracultura hoje desponta como a primeira etapa de um processo mais complexo e mais longo. Em 1981, o mesmo autor voltou com um livro cheio de novas sugestões, *Person-Planet. The Creative Disintegration of Industrial Society*. Não se trataria somente de uma sociedade que se desintegrava negativamente, mas que o fazia como força criadora — isto é: de dentro do velho que rui, brota já o novo. E este novo são milhares de redes de experiências ao nível da convivência e das pequenas comunidades, onde ao mundo urbano anônimo vão-se substituindo grupos menores, que buscam articular os dois extremos: a pessoa, de um lado, única e insubstituível, e o planeta, do outro, aberto ao cosmos e ao mistério para além das galáxias. E o autor indica o elo: “Os direitos da pessoa são os direitos do planeta”. É toda relação homem-natureza

12. Um documento dos bispos norte-americanos faz a denúncia dessa pobreza nos Estados Unidos, num texto em preparação e cujas duas primeiras versões circularam para recolher críticas.

13. Theodore Roszak, *The making of a Counter*, Nova Iorque, Anchor Books, 1969.

a repensar, como o vem fazendo o movimento ecologista. O Estado-nação e as cidades tornam-se imanejáveis. A escala deve mudar: "Tudo muito grande... e entretanto não suficientemente grande. Eis o paradoxo mortal da vida moderna".<sup>14</sup> Assim como a estrutura feudal ruiu diante do surgimento do Estado Nacional, hoje é o próprio Estado Nacional que se vê cercado dos dois lados, opostos e complementares: a pequena comunidade de vida e de trabalho e os espaços sem fronteiras, ao nível da terra inteira. Aliás, o Estado-nação nasceu com a modernidade, e possivelmente com ela perecerá. Isso obriga a repensar, entre tantas outras coisas, a sociedade e a política. Nossas ciências sociais, que cresceram dentro dessa modernidade das nações e à sombra dos aparelhos de Estado, terão de renovar seus instrumentos de análise, se quiserem entender o que está por vir. As cidades também pretendem limpar suas ruas de velhos mitos rurais. De repente, as esquinas se enchem de "despachos", surgem igrejas, seitas e terreiros por toda parte, novas terapias instalam seus consultórios, astrólogos e quiromantes oferecem seus serviços pelos jornais. A orgulhosa alopátia, da medicina oficial e dos laboratórios farmacêuticos, descobre que sua experiência é recente e incerta, diante de séculos de uma sabedoria de curas através de ervas tradicionais. E aqui tocamos em palavras-chave que vão mudando de sentido. O tradicional não é mais o ultrapassado e o caduco, o velho substituído pelo novo mais eficaz, mas freqüentemente é redescoberto como sabedoria antiga e respeitável e reocupa um lugar de privilégio numa sociedade que começa a duvidar de suas próprias novidades.

Na dimensão da pessoa, Roszak propõe o que Emmanuel Mounier chamara, já nos anos 30, de "*sociologie des profondeurs*", "um esforço para unir solidão com sociedade, transcendência com compromisso social". É interessante notar como o autor, trabalhando sobre movimentos alternativos no oeste americano dos anos 80, redescobre o velho movimento do personalismo francês como antídoto, seja do individualismo egoísta liberal, seja do coletivismo autoritário e da "multidão solitária" ("The lonely crowd", de Riesman). E essa pessoa tem os caminhos abertos ao planeta inteiro e ao desconhecido. Roszak vê a dimensão pessoal como um "lugar de poderes mágicos". Constatata que essa idéia foi "estirpada dos caminhos históricos e psicológicos, porque o olhar severo e lógico, obediente aos melhores padrões científicos, não encontra lugar para a mágica no universo; simplesmente não pode admitir a legitimidade da experiência sacramental".<sup>15</sup> Ora, através dos abismos da subjetividade e dos espaços sem o fim do universo, as certezas de uma ciência oficial positivista se dissolvem. Novas fronteiras são abertas, entre outros campos, pela física contemporânea e pelo estudo das estruturas do cérebro humano. Marilyn Ferguson descreve algumas destas descobertas recentes — que fazem cair paradigmas científicos até há pouco aparentemente sólidos — em

14. Theodore Roszak, *Person-Planet. The Creative Disintegration of Industrial Society*, Londres, Granada Publishing, 1981, especialmente p. 26 e 149 ("Too big...").

15. Theodore Roszak, *op. cit.* (nota 14), p. 133, 142 e 145. O autor emprega o termo sacramento no sentido de pista do sagrado (sinal sensível, diz a tradição cristã).

seu *The aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980's*.<sup>16</sup> Pesquisas neurológicas (*biofeedback*), teorias holísticas, sistemas abertos intercomunicando energia, novas pontes entre a biologia e a física (como a que tenta o prêmio Nobel de química de 1977, o belga Prigogine) levam a formular hipóteses como aquela que, em lugar “de um mundo real e sólido, a física teórica nos apresenta uma textura móvel de acontecimentos, relações, potencialidades”, onde se esboçam limites entre física e parapsicologia, entre a arte e a ciência. É o próprio positivismo científico que voa pelos ares, e com ele o dualismo entre conhecimento racional e intuitivo, a razão do pensamento ocidental reprimindo o outro caminho do conhecimento, tradicional no Oriente. “Por muito tempo”, diz Ferguson, “as duas culturas — a estética, da sensibilidade humanista, e a ciência fria e analítica — funcionaram independentemente, como os lóbulos esquerdo e direito de um cérebro separado em dois. Temos sido vítimas de nossa consciência coletiva escindida...” (Um saber esquizofrênico.) E conclui que hoje, “talvez, por fim, a ciência possa encontrar a arte”. Indo um pouco mais longe, na linha em que aponta Roszak e a própria autora, a ciência talvez chegue até a beira do sagrado (aquele mais além desconhecido e inesgotável) e, com nova humildade, aceite conviver com ele em fronteiras movediças de fluxo e refluxo. Uma velha frase de Chesterton adquire sentido: “O mistério é a saúde do espírito” — e companheiro inseparável do científico, poderíamos acrescentar.

É interessante notar que, assim como Roszak descobriu o personalismo de Mounier, Ferguson, na mesma área da Califórnia, vai procurar inspiração em Teilhard de Chardin, o autor mais citado em seu livro e de quem toma o próprio termo de “conspiração”: “Uma conspiração de homens e mulheres cujas novas perspectivas poderiam fazer detonar um processo irreversivelmente contagioso de transformação”. Assim como Mounier faz descer às profundezas da pessoa, Teilhard abre os grandes horizontes de uma história, onde a biosfera se encaminha, em espirais, à dimensão da “noosfera”, isto é, da consciência, consciência pessoal e universal, dirigindo-se a um “ponto ômega” no futuro da vida do cosmos e dos homens.<sup>17</sup>

Mounier e Teilhard, autores que marcaram gerações de cristãos em décadas anteriores, e que pareciam esvaziados nas mãos de discípulos sem criatividade, são agora recuperados por não-cristãos, que se colocam nas linhas de frente da contestação à civilização industrial moderna. Se aprofundarmos um pouco suas pistas, uma idéia-força os reúne: a *vida*. E esse é talvez o eixo central de uma busca com muitas trilhas, diferentes experiências que se intercomunicam (*networks*) nas diferentes situações sociais, políticas e culturais. Luta pela vida que vai dos limites mínimos de sobrevivência aos largos ho-

16. Marilyn Ferguson, *The aquarian conspiracy. Personal and social transformation in the 1980's*. Londres, Paladin, Granada Publishing, 1982. Ver, para as citações que seguem, o capítulo VI, “Liberating Knowledge: News from the frontiers of science”. A riqueza de informação em áreas do conhecimento contrasta, no livro, com uma análise política extremamente ingênua, que não percebe nem de longe os mecanismos sócio-econômicos de dominação (e as próprias estruturas de poder, incluindo o aparelho de Estado).

17. Ver do autor *Le phénomène humain*, vol. I, obras completas, Paris, Seuil.

rizontes de vida mais plena e de qualidade nova.<sup>18</sup> Lutas de libertação, pela paz e pela preservação da natureza, de diferentes ângulos e situações, se encontram na defesa da vida, do homem e do planeta.

Que terão, pois, em comum, as lutas sociais da América Latina e a contracultura de outras áreas, ou de setores urbanos próprios de nossa região (movimentos feministas, ecologistas, pacifistas, etc.)? Ernesto Balducci, ao qual voltarei mais adiante, teólogo italiano entusiasta da teologia da libertação latino-americana e militante pacifista em seu país, trata de descobrir a ligação profunda entre lutas de libertação aqui e movimento pela paz ali, num dos últimos números de sua revista *Testimonianza*. Há incompreensões de lado a lado. Para uns, os movimentos alternativos são politicamente alienados; para outros, as lutas de libertação caem em reducionismos simplificadores. Roszak chega a admitir que estas últimas sejam necessárias ali onde os problemas sociais ainda são graves — por isso mesmo estariam numa etapa anterior à contracultura. Ele incide numa visão linear e modernizante da história, vítima também de seu provincianismo cultural.<sup>19</sup>

Seria possível ver todos esses movimentos como historicamente complementares e necessários? A reflexão sobre a relação entre religião e prática social parece ajudar nessa direção. Teólogos europeus, como Balducci e Girardi, descobrindo a fecundidade da teologia da libertação na América Latina, formularam a questão: como recriá-la, no contexto europeu? E logo descobrem que não se trata de importar temas, mas de repensar o método teológico: refletir a partir da realidade, para diferentes situações, diferentes temáticas e diferentes atores sociais, que entretanto têm raízes comuns. José Ramos Regidor, depois de ter feito uma das apresentações mais completas da teologia latino-americana na Itália, trata de analisar as teologias da libertação (no plural) em função da Europa. Na pista aberta por Gustavo Gutiérrez, ele vai buscar os *sujeitos históricos* que devem ser os interlocutores das teologias. Na América Latina, o principal interlocutor são os pobres e os oprimidos. Não se cai aí, há que lembrar, num particularismo que exclui os outros homens, mas, através desses “condenados da terra”, temos um sujeito concreto — em lugar de um ser humano geral e abstrato — que, de sua situação, interroga e problematiza *todos* os homens e alcança então uma real universalidade, também ela concreta. Há, para o autor, uma *revolução antropológica* nessas teologias que, a partir do pobre, apontam a outro modelo de humanidade. E cita ainda Gutiérrez: “...um novo modo de ser homem e mulher na América Latina, e por isso mesmo uma maneira diferente de viver a Fé”.

18. De *Classes populares e Igrejas...*, op. cit., o capítulo II (“A dimensão social do direito à vida”).

19. A seguinte observação de Roszak surpreende pela tradicionalidade da análise, na linha da velha sociologia da modernização, e pelo desconhecimento das virtualidades dos países do assim chamado Terceiro Mundo: “...as sociedades do Terceiro Mundo estão ainda num estágio inicial de construção nacional e desenvolvimento econômico que as faz, no melhor dos casos, mais jovens e menores e, em consequência, versões menos rígidas do que os mais poderosos se tornaram. Elas ainda têm de encontrar seu caminho através das identidades de massa e de classe que parecem ser (pobres de nós) uma fase inevitável de libertação nacional e de modernização” (p. 137). Aqui o autor sucumbe — ele também — com Ferguson ao seu provincianismo cultural, mesmo ao tentar abrir os horizontes planetários do homem de hoje... — o que mostra as dificuldades da tarefa.

Ocorre então uma mudança de ser e de ver, que não é exclusiva, nesse sentido mais profundo, da América Latina. Trata-se, para Ramos, de "um processo complexo, em escala mundial, resultante do confronto entre grupos sociais e blocos históricos, que exige a formação de um novo bloco histórico que reúna todos os sujeitos interessados na superação do capitalismo e na construção de uma sociedade alternativa". No caso europeu, deve-se tratar de descobrir as realidades específicas e os sujeitos com "força histórica", reconhecendo a diferença de situações: "Reconhecer, e não evitar as diferenças entre as várias teologias de libertação, significa reconhecer a identidade específica e a relativa autonomia de cada uma, e isto deve realizar-se no próprio reconhecimento da dependência e solidariedade recíprocas, derivadas do fato de que são aspectos ou dimensões de um mesmo processo total de libertação". O processo de transformação, nessa ótica, não se resume ao sócio-econômico nem ao político, mas abrange elementos culturais, subjetivos, as relações homem-mulher, pessoa e natureza, etc. Há também que descobrir toda uma série de movimentos e experiências sociais fecundos nos diferentes contextos nacionais.<sup>20</sup>

É lógico que há que respeitar as prioridades das conjunturas, especialmente as mais dramáticas. Para um cristão de El Salvador, a luta de libertação nacional é o imperativo urgente e inadiável. Um militante comprometido na Nicarágua tem diante de si a missão de defender de todas as maneiras sua experiência em perigo, assediada pelo imperialismo, com a cumplicidade de setores importantes da Igreja Católica. Um sul-africano tem a luta racial no centro de sua vida.

Uma recente experiência cubana, entretanto, mostra como novos caminhos vão-se abrindo no interior mesmo dos processos revolucionários e quando estes correm o risco dos dogmatismos. Ali se alcançaram índices notáveis de saúde e de educação. Entretanto, o acesso à informação e uma liberdade de expressão não encontram as mesmas facilidades. Há uma insatisfação latente entre os mais jovens, que não viveram o esforço das conquistas revolucionárias e receberam os benefícios do bem-estar, mas que sentem que isso não basta, e não aceitam certos tipos de rigidez. Não estaria aí o segredo do sucesso, em Cuba, do livro de Frei Betto, *Fidel e a religião*? Enormes filas, nas portas das livrarias do país, esgotaram imediatamente uma primeira edição de cinquenta mil exemplares. Através da janela da religião, não trataria o povo cubano de rasgar novos horizontes, ensaiando talvez inconscientemente os primeiros passos de uma revolução cultural? O próprio Fidel não terá querido lançar um debate arejador, através de um tema que não deixa nenhum aspecto da realidade intocado?

20. José Ramos Regidor, "Europa y las teologias de la liberación", in: *Iglesia Viva*, n. 166-177, 1985, Valencia, Espanha, p. 167, 169, 170, 191. Ramos fez a apresentação da teologia latino-americana em seu livro *Jesus y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, Sígueme, 1984 (tradução do original italiano).

Tanto o capitalismo da mercadoria e do lucro quanto o "socialismo real" das competições de produtividade não tendem a reduzir, como irmãos siameses, o homem a um feixe de relações de produção? Uma experiência social que se pretendia alternativa, no mundo cinzento das "democracias populares", não caiu na armadilha do outro sistema, adotando os mesmos "fetiches"? Não é isso que está sendo questionado por amplas correntes de dissenso? Uma vez mais a dimensão religiosa — das diferentes religiões — poderá ser um instrumento crítico desse "homem econômico", reduzido a um de seus aspectos, empobrecido em suas potencialidades. E pode levar a descobrir, além disso, que a natureza não é um elemento passivo, criada somente para ser dominada pelo homem através do trabalho, mas que o planeta e o cosmos inteiro, numa pulsação de toda a natureza, estão carregados de vida, de criação e de mistério.

Os vários momentos de crise de civilização normalmente vêm acompanhados por um florescimento de experiências religiosas as mais estranhas e inesperadas. O século X povoou-se de grupos milenaristas (a lembrar quando entramos em outro milênio); no século XIV, a Europa viu-se invadida por um enorme número de novas seitas. Não era mais o tempo tranqüilo das explicações totalizantes do século anterior (a *Summa*, de Tomás de Aquino, o pensamento de Boaventura), mas das experiências particulares (mais afins com o nominalismo de Guilherme de Occam). Daí talvez parte do fascínio da leitura de *O nome da rosa*, que transmite essa atmosfera social e religiosamente inquieta, incerta e mágica do século XIV. Também no século XVII, na Inglaterra, surgiram as mais diversas seitas, politicamente radicais, em outro tempo de forte crise social (os *levellers*, os *diggers*, etc.).

Em outro trabalho, tracei o paralelo entre os dias de hoje e a queda do Império Romano, com a invasão dos bárbaros e o conseqüente papel da Igreja na construção da civilização da Alta Idade Média.<sup>21</sup> Recentemente fui encontrar, de um outro ponto de vista, uma análise com vários pontos comuns, no livro de Roszak já indicado.<sup>22</sup> Onde ele vai buscar lições no passado para a criação da nova cultura planetária em gestação? No que chama o "paradigma monástico" medieval! Aqueles homens que procuravam solidão e crescimento espiritual assentaram as bases de uma cultura, de uma economia e de uma política dos séculos seguintes. E aí está um paradoxo fecundo: "Aque-la gente, que não fez praticamente outra coisa senão tentar dominar sua própria vida, desenvolveu, entretanto, um estilo econômico de surpreendente capacidade inventiva e alta produtividade". Para ele, "a chave do paradoxo está no fato de reconhecer quanta coisa pode ser realizada, uma vez que se aceita que as necessidades sociais e econômicas se tornem considerações 'secundárias'... Permitimos então que outras energias brotem dentro de nós... É semelhante ao paradoxo pelo qual as metas de esforço físico são melhor

21. *Classes populares e Igreja...*, op. cit., "Conclusões provisórias", p. 298 e seguintes.

22. Ver *Person-Planet*, op. cit., nos parágrafos do capítulo X ("When Empires fall") sobre "The monastic paradigm" (p. 298-303).

atingidas através do relaxamento..." Poucos trabalharam tão bem quanto aqueles monges beneditinos, para os quais o fundamental era a oração. O resto vinha "em acréscimo": *ora et labora*. O segredo da "eficácia" social e política de muitas experiências religiosas ainda hoje não virá, mais do que de uma intencionalidade apriorística, de uma postura de gratuidade? Rompem-se as relações fáceis de causa-efeito, meios e fins.

Até aqui, os termos mistério, sagrado e religião têm sido empregados sem muito rigor. Com isso queremos indicar que suas fronteiras não são definidas. O religioso é uma das expressões particulares de um sagrado de difícil acesso. Tampouco queremos reduzir o religioso a algumas de suas manifestações históricas mais visíveis (as grandes religiões). Faz alguns anos, propus que o diálogo ecumênico que se iniciava saísse do gueto cristão e dos intercâmbios entre algumas igrejas para o encontro muito mais difícil com outras expressões religiosas. No caso de nosso país, se impunha aceitar as sempre mais presentes religiões afro-brasileiras, num confronto ao mesmo tempo religioso, racial e cultural. "Saravá, pai-de-santo, meu irmão" — era o convite para um ecumenismo realmente nacional.

Temos também, às vezes, a tendência fácil de classificar as religiões em razão de seu compromisso sócio-político explícito, relegando outras denominações à categoria de "alienadas", sem tratar de entendê-las, sem preconceitos, no que podem ter de fecundas. O desenvolvimento de expressões religiosas orientais, por exemplo, nos trazem rasgos de sabedoria que nossa mente racional deixou atrofiados. Pentecostalismos, carismáticos, no mundo cristão, não terão algo a dizer? Sem falar em todas as outras religiões. E, uma vez mais, na América Latina, além da tradição africana, há a outra, ameríndia, que guardou velhos ensinamentos da natureza (ou os "revelou" novamente), desde as lições do Dom Juan, de Castañeda, até a tradição inca do *ayahuasca*, o santo daime amazonense.

Hoje, todas as religiões e experiências que se ligam ao sagrado estão associadas aos temas do milênio que nasce. Nesse sentido, vai a fecunda e corajosa reflexão do teólogo católico Ernesto Balducci, atrás mencionado, em seu recente livro *L'uomo planetario*. Ele trata de confrontar as grandes famílias religiosas — a começar pela sua própria, o catolicismo — com os enormes desafios de um mundo que se unificou, e encontra religiões que cresceram em espaços culturais particulares.

"Se a humanidade deve enfrentar o futuro como um sujeito único, onde encontrará agora o princípio unificador da própria consciência?" O autor vai buscar uma pista nos místicos, independentemente das religiões a que pertençam: "As primeiras testemunhas da unidade do gênero humano são os místicos: diante deles, um filósofo como Hegel é apenas um pensador genial da tribo prussiana... Os místicos já inventaram uma *Koinè*, uma linguagem ecumênica na qual a espécie humana se reflete em sua unidade profunda, apesar das distâncias de tempo e de espaço e das diversas tradições". E cita



um místico islâmico, Ibn Arabi, que no século XII já falava do “homem universal, que leva em si a semente de todos os seres e é capaz de abraçar toda a verdade”.

Estamos num mundo que, pela primeira vez, pode ser destruído pelo próprio homem, através de suas armas nucleares. As religiões partiram da idéia — ou mito — da criação. Que tem a dizer, hoje, diante de um possível holocausto e autodestruição? Mais do que a criação, a preservação — salvação — da espécie humana e do planeta Terra.

Há, para Balducci, um imenso “movimento geológico”. Os confrontos interconfessionais são de superfície. Vem alguma coisa a mais das profundezas: “Chegou o tempo de dizer que o verdadeiro ecumenismo não é o que busca a reconciliação entre os crentes, mas aquele da reconciliação do homem com o homem”. Para os cristãos há um grande desafio: “Enquanto o Deus crucificado desestabilizou o mundo (a terra tremeu e com a terra tremeram todas as hierarquias terrenas e dos infernos), o deus metafísico o estabilizou, deixando intocável a trama das dominações, da qual é feito o tecido da história... a fé no Deus crucificado se liberta das religiões produtos do homem, e acolhe, reescrevendo em sua própria linguagem, as objeções antiteístas levantadas por Marx, Nietzsche e Freud, que liquidavam Deus como um reflexo de uma sociedade dividida, do ressentimento e do sentido de culpa”. Para cumprir isso, o cristão, como os membros das outras religiões, tem de despojar-se de todo atributo de poder e deve desaparecer entre os homens, como se afirmava na velha *Carta a Diogneto* dos primeiros séculos (“O cristão não se distingue dos outros homens”). “A etiqueta de cristão me pesa”, diz Balducci; “Alegra-me saber que os que primeiro creram em Cristo a ignoravam. O termo foi inventado em Antioquia, no ano 43, pelos burocratas e militares romanos que, em razão da ordem pública, tinham necessidade de identificar, de alguma maneira, uma certa comunidade em desacordo com as regras da sociedade... Está próximo o dia em que se compreenderá que Jesus de Nazaré não pretendeu acrescentar uma nova religião ao lado das outras mas, pelo contrário, quis derrubar todas as barreiras que impedem o homem de ser irmão do outro homem e, principalmente, do homem mais diferente e mais desprezado”. Na cruz, Jesus perdeu todas as determinações: “... não era mais nem de raça semítica, nem hebreu, nem filho de Davi. Era universal”. E termina o livro com esta declaração, onde sua Fé não se evapora, mas se abre a todos os horizontes: “Esta é minha profissão de fé, debaixo da forma da esperança. Quem ainda se declara ateu, ou marxista, ou laico e necessita um cristão para completar a série de representantes no palco da cultura, não me procure. Sou apenas um homem”.<sup>23</sup>

Esta surpreendente afirmação, de um cristão que quer viver intensamente o mundo que nasce na dimensão de um sagrado realmente universal, parece

23. E. Balducci, *L'uomo planetario*, Brescia, Itália, Camunia, 1985, p. 22, 29, 31, 32, 201 e 203.

contrastar com um endurecimento de muitas religiões, intolerância de seitas, integrismo de algumas correntes muçulmanas, neo-integrismo na Igreja Católica. Examinemos de perto o caso desta última. Depois de um tempo em que se insistiu muito na presença do cristão no mundo, junto a "todos os homens de boa-vontade" (expressão cara a João XXIII), hoje correntes cristãs beligerantes reerguem os estandartes da "cultura cristã" em nome da necessidade de dar testemunho num mundo secularizado e esvaziado do sagrado. Aqui se encontra um primeiro equívoco: essa corrente chega tarde para enfrentar uma secularização que já está submergindo (pelo menos é a hipótese que tentamos desenvolver neste trabalho). O sagrado volta com força, e não se trata pois de restaurá-lo, mas de aprender a conviver com outras formas de ver e de sentir esse sagrado.

No começo do século, houve um integrismo católico que era a sobrevivência de um tempo de cristandade e que pretendia enfrentar o modernismo, isto é, o esforço, com enorme atraso, de grupos de cristãos, para ir ao encontro da modernidade.<sup>24</sup> Diante do moderno, os cristãos fechavam-se em seus "medos miúdos" (ver *La petite peur du XX<sup>ème</sup> siècle*, de Mounier). Hoje pisamos o pós-moderno, e o neo-integrismo se apresenta duplamente anacrônico. Em primeiro lugar, porque o problema da modernidade já passou; em segundo, porque não há nada a restaurar, mas muito a construir. Esse integrismo novo (e velho ao mesmo tempo) não se enfrenta mais com o medo do século XX, mas com o medo diante do século XXI. É um espasmo defensivo dos que temem despojar-se dos sinais de poder e de dominação (tentação de todas as Igrejas institucionais) para pôr-se a serviço do homem novo e do mundo novo na alvorada de uma era "aquariana" cheia de promessas, novamente repovoada pelo sagrado, e trazendo a esperança de um tempo de reconciliação e de amor. Nela, então, serão testadas as religiões, repensada a ciência e redescobertos os abismos insondáveis das pessoas e as dimensões incomensuráveis das galáxias.

24. Ver *Classes populares e Igreja...*, op. cit., capítulo I ("Tensões entre a modernização e a humanização").

# CREAÇÃO E EVOLUÇÃO

**DEUS, O ACASO E A  
NECESSIDADE**

NEWTON FREIRE-MAIA



358 p.  
**Cz\$ 110,00**  
2383 - 3

---

# A nova consciência religiosa e a crise na modernidade\*

Robert N. Bellah\*\*

Nosso projeto de pesquisa é uma resposta à agitação cultural e política dos anos 60 (1960). Tínhamos a intenção de compreender o significado mais profundo dessa agitação — o que significa dizer sua dimensão religiosa — e interpretar esse significado no contexto da moderna história americana. O projeto teve início no começo de 1971, exatamente quando a agitação, em suas formas mais dramáticas, já havia passado. Assim, acabamos por estudar mais os movimentos que sucederam a contracultura do que a contracultura em seu estágio de maior ebulição. Mas se tivermos de colocar nossas descobertas no mais amplo contexto possível — e é o que eu pretendo fazer aqui —, então devemos começar com os acontecimentos da década de 60, que encontram-se imediatamente por detrás do nosso estudo, e com a natureza da sociedade na qual esses acontecimentos ocorreram.

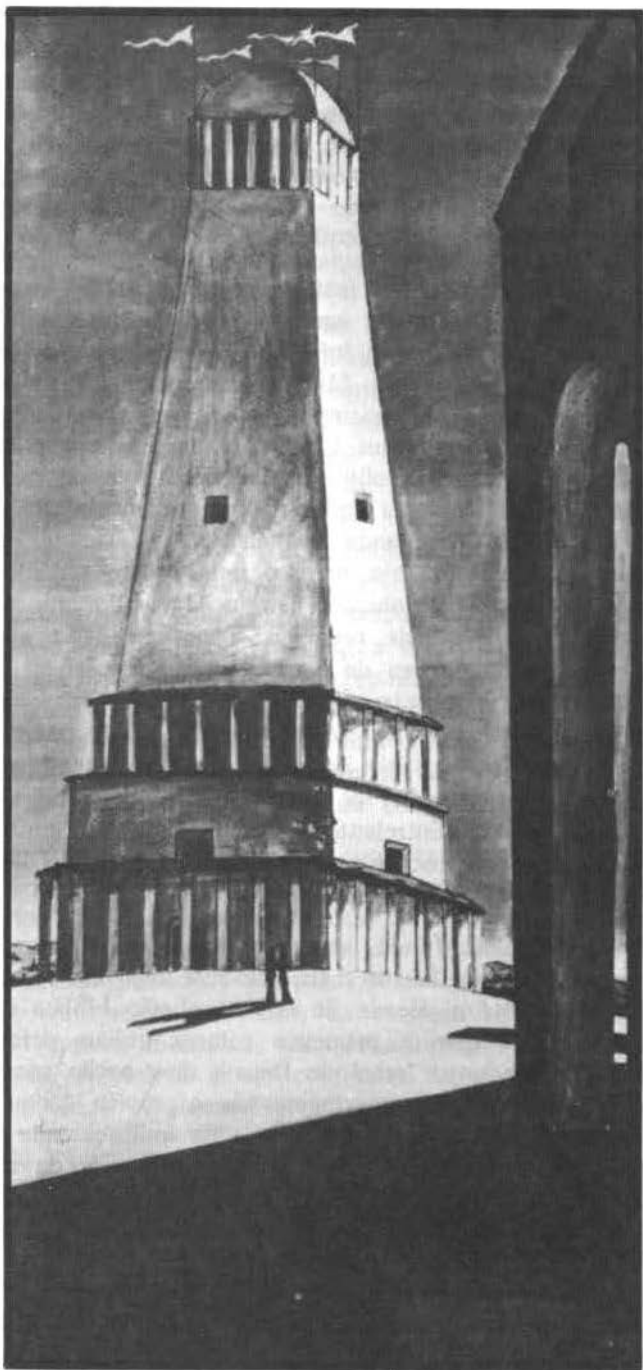
Os distúrbios e explosões de violência registrados nos Estados Unidos nos anos 60 foram praticamente únicos na história moderna. Na realidade, num século em que irracionalidades e horrores de toda sorte — execuções em massa, prisões em massa, guerras de extermínio, revoluções, rebeliões e depressões — foram comuns, os eventos dessa década na América não foram examinados com a devida atenção. Mas foi precisamente nessa década, em

---

\* Originalmente publicado em Glock, Charles Y. & Bellah, Robert N., orgs., *The new religious consciousness*, Califórnia, University of California Press, 1976.

\*\* Professor de Sociologia e Estudos Comparados no Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, Berkeley.

● Tradução do inglês por Sérgio Lamarão.



A nostalgia do infinito. 1911. Giorgio De Chirico.

que as irracionalidades e os horrores da história moderna marcaram tão profundamente os americanos, que, pela primeira vez, o descontentamento de massa em relação aos valores comuns da cultura e da sociedade americanas começou a ocorrer. O mais sério de todos os surpreendentes eventos da década foi, de longe, a maciça erosão da legitimidade das instituições americanas — os negócios, o governo, a educação, as Igrejas, a família —, observada particularmente entre os jovens, e que continua — se as pesquisas de opinião pública devem ser levadas em conta — nos anos 70, mesmo quando os protestos de rua tornaram-se menos frequentes.

A erosão da legitimidade das instituições estabelecidas entre certos setores da população de muitos países europeus — particularmente a classe trabalhadora e os intelectuais — teve início há pelo menos cem anos. Em muitos dos novos países do Terceiro Mundo, o Estado-nação e as instituições modernas ainda não ganharam legitimidade suficiente para começar a sofrer um processo de erosão. Nos Estados Unidos, porém, a despeito de uma guerra civil, de movimentos sociais e religiosos importantes e de distúrbios secundários ocasionalmente violentos, a legitimidade fundamental da ordem estabelecida nunca fora antes questionada naquela escala. Isso se deve em parte ao fato de que a ordem era, ela mesma, uma ordem revolucionária, o resultado de uma das poucas revoluções bem-sucedidas do mundo moderno. A esperança messiânica gerada pela revolução bem-sucedida e alimentada pela derrota do escravismo na Guerra de Secessão tornou possível, durante muito tempo, negligenciar ou minimizar a gravidade com que a sociedade falhava em atingir seus próprios ideais. A promessa de um rápido cumprimento dessas metas, que pareciam tão tangíveis nos EUA, agiu no sentido de emudecer nossos críticos nativos e de evitar o descontentamento em massa, pelo menos durante um longo período. Entretanto, na década de 60, muitas pessoas — e não apenas as menos favorecidas, mas também as mais privilegiadas — começaram a desacreditar aquela promessa.

Traçando um pano de fundo, devemos considerar aquelas interpretações da realidade americana que foram mais bem-sucedidas em fornecer significados e gerar lealdades até a década de 60: a religião bíblica e o individualismo utilitário. A visão que os primeiros colonos tinham deles mesmos era que eles constituíam “o novo Israel de Deus”, uma nação com o auxílio de Deus. (Deste ponto de vista, o acréscimo da expressão “com o auxílio de Deus” às orações religiosas nos anos 50 foi uma indicação da erosão da tradição, não porque era uma inovação, mas porque surgia da necessidade de deixar explícito o que, durante gerações, foi dado como certo.) Na Nova Inglaterra, esse entendimento era expresso pelo símbolo bíblico de um pacto, significando um relacionamento especial entre Deus e o povo. A sociedade americana tinha de manifestar uma obediência exemplar às leis de Deus e sujeitar-se à mercê e ao julgamento do Senhor. A noção dos americanos como um povo eleito, que teria um significado exemplar para o mundo, não foi abandonada e sim realçada durante a Guerra de Independência e o período

de construção da nova nação. Ela foi dramaticamente reafirmada por Lincoln na Guerra de Secessão e continuou a ser expressa no século XX, no pensamento de homens como William Jennings, Bryan e Woodrow Wilson. Este aspecto bíblico do auto-entendimento nacional possuía um caráter fortemente social e coletivo, muito embora contivesse um elemento de voluntarismo proveniente das suas raízes protestantes. Sua concepção maior da realidade era um deus absoluto objetivo como o revelado nas Escrituras, e sua concepção de moralidade também se baseava na revelação objetiva.<sup>1</sup>

Uma segunda interpretação subjacente da realidade, que foi extremamente influente na história americana — o individualismo utilitário —, nunca foi totalmente compatível com a tradição bíblica, sendo complexas as relações de atração e repulsão entre as duas. Essa tradição tinha suas raízes, em última instância, nas correntes sofista, cética e hedonista da antiga filosofia grega, mas tomou sua feição moderna inicialmente nos escritos teóricos de Thomas Hobbes. Tornou-se popular nos Estados Unidos sobretudo através da versão, um tanto mais branda e menos consistente, de John Locke e seus seguidores, uma versão deliberadamente planejada para obscurecer o contraste com a religião bíblica. Em sua forma hobbesiana original, mais consistente, o utilitarismo brotou de um esforço para aplicar os métodos da ciência à compreensão do homem, e era, ao mesmo tempo, ateuista e determinista. Embora a versão senso comum lockiana, que foi a corrente mais difundida do pensamento americano, não tenha tido uma consciência plena dessas implicações, a relação entre utilitarismo e a ciência social anglo-americana foi estreita e contínua desde Hobbes e Locke até os economistas clássicos do século XVIII e do início do século XIX, até os darwinistas sociais do final do século XIX e, finalmente, até influentes sociólogos da atualidade, como George Homans.

Enquanto o termo central para a compreensão da motivação individual era, na tradição bíblica, a “consciência”, o termo central na tradição utilitária era o “interesse”. A compreensão bíblica da vida nacional era baseada na noção de comunidade com caridade para todos os membros, uma comunidade apoiada pela virtude pública e privada. A tradição utilitária acreditava num Estado neutro, em que os indivíduos teriam permissão de buscar a maximização de seus próprios interesses, em que o produto seria público e a prosperidade privada. A rudeza desses contrastes foi obscurecida, embora nunca apagada, por diversas considerações.

A tradição bíblica prometia recompensas terrenas e no outro mundo pela prática de ações virtuosas. A tradição utilitária requeria autocontrole e “moralidade”, se não como fim, pelo menos como meio. Porém, o mecanismo mais difundido para a harmonização das duas tradições foi a corrupção da

1. Ver Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Nova Iorque, Seabury Press, 1975, para uma análise do papel da religião bíblica na formação da sociedade americana e também para as relações entre religião bíblica e individualismo utilitário. Dois ensaios relacionados a essas questões são “Reflections on Reality in America”, *Radical Religion* 1, n. 3 (1974), e “Religion and Polity in America”, *Andover Newton Quarterly* 15, n. 2 (1974).

tradição bíblica pelo individualismo utilitário, de tal modo que finalmente a própria religião tornou-se, para muitos, um meio para a maximização dos interesses particulares, sem nenhum elo efetivo com a virtude, a caridade ou a comunidade. Um pietismo puramente privado, enfatizando apenas recompensas individuais, que se desenvolveu no século XIX e que ganhou muitas formas no século XX, de Norman Vincent Peale ao Reverendo Ike, foi a expressão dessa corrupção.<sup>2</sup>

A crescente dominância do individualismo utilitário expressou-se não apenas na corrupção da religião, mas também no prestígio ascendente da ciência, da tecnologia e da organização burocrática. O instrumentalismo científico, que já era manifesto em Hobbes, tornou-se o princípio central da mais típica e tardia filosofia americana, o pragmatismo. A tradição do individualismo utilitário não manifestou nenhum interesse em compartilhar valores ou objetivos, uma vez que considerava como o único fim significativo a maximização do interesse individual, e os fins individuais são essencialmente aleatórios. O utilitarismo tendia, conseqüentemente, a concentrar-se unicamente na racionalização de meios, na razão técnica. Como resultado, a racionalização dos meios tornou-se um fim em si mesmo. Isto é ilustrado pela história de um fazendeiro americano, a quem perguntaram por que trabalhava tanto. Para plantar mais milho, foi sua resposta. Mas por que você quer fazer isso? Para ganhar mais dinheiro. Para quê? Para comprar mais terra. Por quê? Para plantar mais milho. E assim *ad infinitum*. Embora o individualismo utilitário não tivesse nenhum interesse na sociedade, como um fim em si mesmo, certamente não deixava de perceber a importância dela. Como tudo mais, a sociedade devia ser usada instrumentalmente. O termo chave era "organização", o uso instrumental das relações sociais. A "organização efetiva", da mesma forma que a inventividade tecnológica, era um traço distintivo do *ethos* americano.

O valor fundamental para o individualismo utilitário era "liberdade", um termo que podia ser usado igualmente para obscurecer a brecha entre as tradições utilitária e bíblica, visto que é também um termo bíblico fundamental. Mas para a religião bíblica, "liberdade" significava libertação das conseqüências do pecado, liberdade para agir corretamente, e era quase equivalente à virtude. Para o utilitarismo, significava a liberdade para o homem buscar seus próprios fins. Tudo devia ser subordinado a isso: a natureza, as relações sociais e mesmo os sentimentos pessoais. A concentração exclusiva nos meios fez com que esse objetivo último da liberdade ficasse tão destituído de conteúdo que ele acabou se tornando ilusório, e a racionalização de meios algo que, na prática, era o oposto da liberdade.

Aquela parte da tradição bíblica que não fora corrompida, ou apenas minimamente corrompida, encontrou-se numa situação profundamente incômo-

2. Wilson Carey McWilliams dá um excelente tratamento à profunda clivagem interior observada na cultura americana em *The Idea of Fraternity in America*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1973.



da frente ao *ethos* utilitário dominante. O fundamentalismo na América não é simplesmente uma expressão de camponeses atrasados. Mesmo a oposição de Bryan à evolução foi, em parte, uma oposição ao darwinismo social, que ele via como algo que minava todos os valores humanos na América. Mas essa oposição permaneceu extremamente incipiente, em parte porque não podia transpor a fachada dos símbolos bíblicos que a sociedade nunca abandonou, mesmo quando os traiu.

Foi esse conjunto dual de concepções fundamentais que a erupção dos anos 60 basicamente desafiou. É importante lembrar que os eventos da década de 60 foram precedidos e preparados por uma nova articulação do simbolismo cristão no final dos anos 50, presente na vida e na obra de Martin Luther King. King não se limitava a defender a atualização do valor fundamental e ambíguo da liberdade para homens que nunca experimentaram completamente sequer seus benefícios mais formais. O que era mais significativo é que ele pregava a atualização do imperativo cristão do amor. Para ele, a sociedade não devia ser manipulada para fins individuais. Mesmo numa luta acirrada, as ações do homem deveriam expressar esse amor fundamental, aquela singularidade de todos os homens à vista de Deus, que é mais profunda do que qualquer interesse particular. Foi essa concepção, tão próxima dos valores bíblicos expressos na América e tão distante da sua prática utilitária, que, juntamente com o ativismo militante, revelou-se tão instável.

Estamos acostumados a pensar nos "custos" da modernização nos países em desenvolvimento: a ruptura das tradições, a dissolução de famílias e aldeias, o impacto de amplas forças econômicas e sociais, que não podem ser compreendidas nem adaptadas em termos de sabedoria herdada e de modos de vida. Uma vez que foi a nossa tradição que inventou a modernização, acreditamos estar de certa forma imunes aos seus custos, ou que, visto que o processo foi tão lento e gradual no nosso país, acabamos absorvendo com sucesso as tensões da modernização. O que a década de 60 nos mostrou foi que, na América, os custos foram igualmente elevados, e que as tensões não foram, de maneira alguma, totalmente absorvidas. Naquela década, pelo menos entre uma parcela significativa dos jovens educados de toda uma geração, observou-se o repúdio da tradição do individualismo utilitário (muito embora ele tenha persistido, inconscientemente, entre aqueles que o repudiavam) e também da tradição bíblica, especialmente, como foi visto, em parte realisticamente, enquanto ligada ao utilitarismo. Examinemos a crítica.

As críticas da sociedade americana desenvolvidas nos anos 60 foram variadas e nem sempre coerentes umas com as outras. O que veremos a seguir é mais uma interpretação do que uma descrição. De muitas e diferentes formas, houve uma nova consciência da questão dos fins. A expansão contínua da riqueza e do poder, que é o que a racionalização dos meios significava na prática, não parecia tão evidentemente positiva. Havia, é claro, algumas questões cruciais a respeito da distribuição desigual de riqueza e poder, mas

além disso colocava-se também em questão se a qualidade de vida era um simples resultado de riqueza e poder ou se a acumulação infinita de riqueza e poder não estava destruindo a qualidade e o significado da vida, em termos ecológicos e sociológicos. Se a racionalização dos meios, a preocupação com o instrumentalismo puro, não era mais algo significativo que dispensava explicações, então aquelas coisas que foram subordinadas, dominadas e exploradas por causa da racionalização dos meios ganharam uma nova significação. A natureza, as relações sociais e os sentimentos pessoais podiam ser tratados agora como fins e não como meios; podiam ser libertados do controle repressivo da razão técnica.

Entre aqueles que compartilhavam desta análise geral havia os que enfatizavam a derrubada do sistema vigente — pré-condição necessária para a realização de uma sociedade mais humana — e os que enfatizavam a corporificação de um novo estilo de vida, “nos poros”, por assim dizer, da velha sociedade. O contraste não era absoluto, como indica o esforço para criar politicamente “zonas liberadas” em certas comunidades, como Berkeley e Ann Arbor. E durante um período do final da década de 60, a oposição à Guerra do Vietnã, vista como um exemplo de razão técnica que deu errado, ganhou precedência sobre qualquer outro tema. Contudo, havia um contraste entre aqueles que se orientavam prioritariamente para a ação política (de certo modo ainda orientados mais para os meios do que para os fins, embora fossem os meios para derrubar o sistema existente) e aqueles preocupados principalmente com a criação real de padrões alternativos de vida. A diferença entre passeatas e ocupações (*sit-ins*), por um lado, e *love-ins*, *be-ins* e festivais de *rock*, por outro, ilustra o contraste. Os ativistas políticos compartilhavam de algumas das características pessoais daqueles que combatiam — eles eram “furiosos”, reprimidos, dominados pelo tempo e pelo trabalho. Os experimentadores culturais, representados mais exemplarmente, talvez, pelas crianças com flores na cabeça e os dizeres “paz e amor” da metade dos anos 60, acreditavam na harmonia entre o homem e a natureza e a fruição do momento presente através de drogas, música ou meditação. Nos dois casos houve uma aguda oposição ao *ethos* americano dominante do instrumentalismo utilitário, orientado para o sucesso pessoal. Havia também uma profunda ambivalência frente à tradição bíblica, à qual retornarei posteriormente.

Não nos sentimos em condições de responder à questão de por que a velha ordem começou a perder sua legitimidade exatamente naquele momento. Nos anos 60 houve uma clara conjuntura de insatisfações que não apresentavam, todas elas, o mesmo significado. Os protestos das minorias raciais, dos jovens de classe média e das mulheres tinham causas diferentes e metas diferentes. A despeito de todos os problemas não resolvidos, a crise foi provocada tanto pelo sucesso da sociedade quanto por suas falhas. O fato de a educação e a abundância não terem trazido a felicidade e a satisfação era talvez tão importante quanto o fato de a sociedade não parecer capaz de solucionar o problema do racismo e da pobreza. A irrupção de uma guerra lo-

calizada, particularmente cruel e sem sentido, na Ásia — que bloqueou durante anos a liderança americana em termos militares e políticos —, agiu, no final das contas, como um catalisador, mas não como causa da crise. A causa mais profunda — não importa quais fatores particulares tenham contribuído diretamente — para a crise foi, na minha opinião, a incapacidade de o individualismo utilitário fornecer um padrão com significados de existência pessoal e social, especialmente quando sua aliança com a religião bíblica começou a afundar, uma vez que a própria religião bíblica se esvaziara durante o processo. Por conseguinte, eu interpretaria a crise dos anos 60, acima de tudo, como uma crise de significado, uma crise religiosa, com — certamente — importantes conseqüências políticas, sociais e culturais.

A agitação religiosa não é nova na história americana. De tempos em tempos, após um período de esterilidade espiritual, havia uma explosão do espírito. Linda Pritchard (*in* Glock e Bellah, *op. cit.*) descreveu uma situação desse tipo no Segundo Grande Despertar do século XIX. Porém, a crise religiosa constituía, de várias maneiras, mais uma contraposição aos grandes movimentos de despertar dos séculos XVIII e XIX do que uma continuação deles. Por todas as medidas de religiosidade convencional, o início dos anos 50 foi um período de revivificação religiosa, mas a revivificação dos 50 demonstrou ser tão artificial quanto a atmosfera da guerra fria, que pode tê-la alimentado. Os anos 60 presenciaram uma queda contínua na freqüência às igrejas e uma crença cada vez menor na importância da religião, medidas por pesquisas de opinião de âmbito nacional. É verdade que as Igrejas conservadoras e fundamentalistas continuaram a crescer, e que as perdas mais significativas foram observadas no tronco principal das confissões protestantes e na Igreja Católica, após as importantes conseqüências do Vaticano II. No entanto, em termos da cultura americana, a Igreja Católica foi mais importante do que a ala conservadora. Embora o clero e os leigos de muitas confissões tenham desempenhado um importante papel nos eventos da década de 60, as Igrejas, enquanto tais, não constituíram o espaço das mudanças mais relevantes, nem mesmo das religiosas.

Na realidade, foi mais fácil para muitos participantes da tradição bíblica referirem-se ao aspecto político do que ao aspecto religioso da contracultura emergente. A demanda por justiça social ajustava-se plenamente aos ensinamentos proféticos do judaísmo e do cristianismo. A luta pela igualdade racial e, mais tarde, a luta contra a guerra do Vietnã retiraram muitos líderes das igrejas e sinagogas, muito embora os fiéis em seu conjunto tivessem permanecido passivos. Porém, a despeito da liderança de Martin Luther King e do martírio de estudantes de teologia no movimento pelos direitos civis, e a despeito da liderança dos Barrigans e de William Sloan Coffin no movimento pacifista, esses movimentos como um todo permaneceram indiferentes, se não hostis, à religião. No final dos anos 60, os líderes religiosos que tinham se dedicado inteiramente à luta política não exerciam influência e encontravam-se sem seguidores, como revela o capítulo de autoria de Barbara Hargrove

(cf. \*p. 18). Para a maioria dos ativistas políticos, as Igrejas continuaram sendo extremamente identificadas com os poderes estabelecidos para poderem atrair maior simpatia ou interesse. Durante a década, paralelamente à influência crescente do marxismo dogmático entre os ativistas, crescia igualmente a anti-religião ideológica.

As Igrejas estavam totalmente despreparadas para lidar com a nova espiritualidade dos anos 60. A demanda por uma imediata, poderosa e profunda experiência religiosa, que fazia parte do deslocamento de um instrumentalismo orientado para o futuro para um significado e uma satisfação presentes, não pôde ser atendida, em seu conjunto, pelas corporações religiosas. As principais Igrejas protestantes, após gerações e gerações de luta defensiva contra o racionalismo secular, adquiriram de algum modo a cor do inimigo. O moralismo e o verbalismo, aliados à quase completa ausência de experiência extática, caracterizaram as Igrejas protestantes de classe média. A religiosidade mais intensa das Igrejas negras e de classes mais baixas permaneceu, em grande parte, fora do alcance dos membros brancos e de classe média da contracultura. Pode-se imaginar que a Igreja Católica, com a sua grande tradição sacramental, tenha sido um lar mais hospitaleiro para o novo movimento, mas não foi esse o caso. O catolicismo mais antigo tinha sua própria capacidade de defesa, que tomou a forma do intelectualismo escolástico e do moralismo legalista. Nem o Vaticano II conseguiu melhorar efetivamente a situação. A Igreja Católica decidira reconhecer os valores do mundo moderno justamente no momento em que os jovens americanos estavam começando a julgá-los sem valor. Como se tudo isso não fosse suficiente, a arrogância bíblica em relação à natureza e a hostilidade cristã para com a vida impulsiva mostraram-se, ambas, alheias ao novo clima espiritual. Assim, a religião da contracultura não foi, em geral, bíblica. Ela foi retirada de várias fontes, incluindo a dos índios americanos. Suas influências mais profundas, porém, vieram da Ásia.

De diversas formas, a espiritualidade asiática ofereceu um contraste mais completo ao rejeitado individualismo utilitário do que a religião bíblica. À realização externa, ela contrapunha a experiência interior; à exploração da natureza, a harmonia com a natureza; à organização impessoal, uma intensa relação com um guru. O budismo Mahayana, sobretudo sob a forma do Zen, forneceu a influência religiosa mais penetrante à contracultura, mas elementos do taoísmo, do hinduísmo e do sufismo também se fizeram sentir. O que as experiências com drogas — interpretadas em termos religiosos orientais, como Timothy Leary e Richard Alpert haviam feito, tempos atrás — e as experiências com a meditação — às quais se recorreu depois que o uso de drogas passou a ser encarado como algo que acarretava muitas conseqüências negativas — mostravam era a ilusão do empenho pela obtenção das coisas mundanas. O carreirismo e a busca de *status*, o sacrifício do prazer presente por alguma meta futura nunca alcançada, não pareciam mais valer a pena. Houve um afastamento não apenas do individualismo utilitário, mas de todo o apa-

rato da sociedade industrial. O novo *ethos* preferia o artesanato e a vida no campo aos negócios e à indústria, e as pequenas comunidades, onde os contatos podiam ser pessoais, à burocracia impessoal e à família nuclear isolada. A simplicidade e o natural na alimentação e no vestuário eram os ideais, muito embora o consumo conspícuo e o modismo ("Oh, estou vendo que você não usa sal natural!") inevitavelmente tenham entrado em cena.

Por conseguinte, os limites foram empurrados para muito além do que qualquer grande despertar anterior previra: rumo ao socialismo, numa direção; rumo ao misticismo, em outra. Entretanto, talvez o significado mais importante dos anos 60 não tenha dado origem a nada concreto. Nem o movimento político nem a contracultura sobreviveram à década. Os movimentos posteriores mais importantes foram focalizados em nosso estudo, mas o principal significado dos anos 60 foi essencialmente negativo: a erosão da legitimidade do modo de vida americano. Na superfície, o que parece ter sido minado de forma mais drástica foi o individualismo utilitário, pois a erosão da tradição bíblica parecia apenas continuar o que já era uma tendência a longo prazo. A situação real era mais complicada. O individualismo utilitário talvez nunca tenha sido tão despojado de sua fachada ideológica e religiosa; nunca fora reconhecido em toda sua nua destrutibilidade. E, no entanto, essa mesma relação poderia tornar-se uma irônica vitória. Se todas as restrições morais são ilegítimas, então por que eu devo acreditar na religião e na moralidade? Se aqueles que triunfam na sociedade americana são os grandes escroques e aqueles que perdem são os que não conseguem ser mais do que escroques pequenos, então por que eu não devo procurar ser um grande escroque ao invés de um escroque pequeno? Deste modo, o desmascaramento do individualismo utilitário conduziu exatamente à condição da qual Hobbes procurou nos salvar — a guerra de todos contra todos. Antes disso, o lado bíblico da tradição americana fora capaz de manter tendências antinômicas e anárquicas sob algum tipo de controle, e talvez isso ainda seja possível hoje em dia. É evidente que as frágeis estruturas da contracultura foram incapazes de fazer isso. Porém, indo-se além das esperanças despedaçadas dos anos 60, emergiu nesse período uma privatização cínica, uma redução da solidariedade e da preocupação para com o menor círculo possível de pessoas, o que é realmente assustador. O que aconteceu com Richard Nixon não deve, para nós, obscurecer o significado da sua esmagadora vitória em 1972. Foi a vitória da privatização cínica.

Neste período um tanto pessimista da história americana — e o clima da cultura jovem no período do nosso estudo foi predominantemente pessimista, revelando não a esperança em mudanças de larga escala que caracterizaram os anos 60, mas sim a ansiosa preocupação na sobrevivência física e moral —, os movimentos posteriores, do início dos anos 70, ganham um interesse especial. Podemos perguntar se algum deles foi capaz de lançar e preservar as sementes positivas dos anos 60, de tal modo que, sob circunstâncias mais favoráveis, pudesse crescer e frutificar mais uma vez. Alguns

desses movimentos posteriores evidentemente não possuíam esse potencial. Os *Weathermen* e o *Exército Simbionês de Libertação*, por um lado, e a *Krishna Consciousness Society* e a *Missão da Luz Divina*, por outro, são paródias dos movimentos políticos e religiosos mais amplos que eles representam; são muito restritos e em alguns casos muito autodestrutivos para contribuir para a futura solução dos nossos problemas. Outros movimentos, porém, podem gerar mais esperança.

Em alguma medida, os movimentos posteriores, especialmente os explicitamente religiosos, foram, num sentido bastante literal, unidades de sobrevivência. Forneceram um conjunto social estável e um conjunto coerente de símbolos para jovens desorientados pela cultura da droga ou desiludidos com a política radical. O que Synanon reivindica ter feito pelos viciados em drogas pesadas, os grupos religiosos — dos zen-budistas aos *Jesus people* — fizeram pelos *ex-hippies*. O capítulo de Gregory Johnson (cf. \*p. 18) chama a atenção, em relação a esta função, explicitamente para a *Krishna Consciousness Society*, que se desenvolveu em meio à desintegração de Haight-Ashbury como uma utopia *hippie*. O aspecto de missão-resgate dos movimentos posteriores alcançou resultados tangíveis. Em muitos casos, a reconciliação com os pais foi facilitada pelo estilo de vida mais estável e pela ideologia religiosa que propunha a aceitação e não o confronto. Desenvolveu-se uma orientação nova e mais positiva para com os papéis ocupacionais. Em alguns casos, como o dos seguidores de Meher Baba, isso representou uma volta à escola e a retomada de um padrão normal de carreira de classe média.<sup>3</sup> Para outros, como os devotos residentes do *San Francisco Zen Center* ou os residentes *ashram* do movimento *3HO*, os empregos são vistos basicamente como um meio de sobrevivência, encerrando pouco valor em si mesmos. Embora a atitude para com o trabalho, em termos de pontualidade, eficácia e polidez, seja positiva do ponto de vista do empregador, o devoto religioso não tem nenhum compromisso interno para com o emprego, nem está buscando nenhuma promoção. Em termos de inteligência e escolaridade, quem executa o trabalho é muitas vezes “superqualificado” para a função que exerce, mas isto não causa nenhum embaraço pessoal, devido ao significado que o trabalho tem para ele. Para muitos desses grupos, a solução ideal seria a auto-suficiência econômica, de tal modo que os membros não precisariam deixar a comunidade; poucos, porém, são capazes de chegar a essa situação. Como em ordens monásticas, alguns devotos de tempo integral podem ser sustentados frugalmente pelas devoções dos simpatizantes, mas são exceções. Muitos desses grupos também enfatizam uma vida sexual estável, em alguns casos o celibato, mais frequentemente, porém, a monogamia, sendo as relações sexuais confinadas ao casamento. Essas normas são encontradas não apenas entre os *Jesus people* como também nos grupos orientais.

3. Ver o interessante estudo de Thomas Robbins e Dick Anthony, “Getting Straight with Meher Baba”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 11, n. 2 (1972).

Esses traços de estabilidade não devem ser interpretados como uma simples adaptação à sociedade estabelecida, embora em alguns casos isso possa ocorrer. Donald Stone (cf. \*p. 18) indica que o movimento pelo potencial humano pode servir enquanto uma função adaptativa, e talvez tanto Synanon quanto Ofshe (*idem*) também o descrevam assim numa certa medida. Porém, para os grupos mais explicitamente religiosos, os padrões estáveis da vida pessoal e da ocupação não significam uma aceitação da ordem estabelecida. Nossa pesquisa constatou que os simpatizantes das religiões orientais tendem a ser tão críticos da sociedade americana quanto radicais em termos políticos, sendo muito mais críticos do que o normal. Enquanto a pesquisa mostra que as pessoas simpáticas ao movimento de Jesus são pouco críticas da sociedade americana, a Frente Cristã de Libertação Mundial (*Christian World Liberation Front*), o grupo de Berkeley estudado por Donald Heinz (*ibid.*), pode ser considerada atípica, pois é bastante crítica em relação a ela. Todos esses movimentos compartilham de uma imagem muito negativa da sociedade estabelecida, mergulhada no materialismo e rumando para o desastre. Muitos deles apresentam intensas expectativas milenaristas, encarando a sociedade atual como no último estágio de degradação antes do advento de uma nova era. Os seguidores do movimento 3HO falam da era de Aquário, que está vindo para substituir a agonizante era de Peixes. Os adeptos do *Krishna Consciousness* falam do presente como o último estágio da materialista Kali Yuga e o limiar de uma nova era de paz e felicidade. As expectativas mais tradicionalmente bíblicas do milênio são comuns entre os *Jesus people*. Todos esses grupos, bem-comportados como são, afastaram-se fundamentalmente da sociedade americana contemporânea — vista como corrupta e ilegítima —, e colocam suas esperanças numa visão radicalmente diferente. Devemos nos lembrar que os cristãos primitivos também eram bem-comportados — Paulo aconselhava-os a permanecerem em seus empregos e a preservarem seus casamentos —, ainda que, ao se recusarem a um envolvimento mais profundo com o Império Romano, contribuíram para a sua derrocada e para a formação de uma sociedade muito diferente.

Uma dimensão importante de variação entre os grupos que estudamos é o grau de abertura ou fechamento para com o mundo externo. Esse dado é similar ao contraste estabelecido por Bryan Wilson entre as seitas conversionistas e introversionistas. Contudo, alguns grupos com limites firmemente controlados — isto é, que fazem demandas específicas para seus membros — são altamente conversionistas, como é o caso do *Krishna Consciousness* e dos movimentos de Jesus. Não obstante, os de fronteiras abertas tendem indubitavelmente para uma mais rápida expansão. A Meditação Transcendental, que afirma não ser uma religião e que faz poucas exigências doutrinárias, atraiu milhares de pessoas, muito embora um grande número abandone rapidamente suas práticas. Por outro lado, o *Krishna Consciousness* permaneceu muito pequeno; Johnson estima que não conta com mais de três ou quatro mil seguidores. Recentemente, este movimento vem apresentando claras tendências

introversionistas, tendo enviado centenas de membros para a Índia, em caráter permanente.

Alguns dos movimentos mais interessantes apresentam uma gama de possibilidades, de mudanças no decorrer do tempo quanto à dimensão de abertura e fechamento. O zen-budismo é uma das influências mais difundidas em todo o espectro do desenvolvimento da contracultura. *Three Pillars of Zen*, de Philip Kapleau, foi, durante algum tempo, uma espécie de bíblia da contracultura, influenciando milhares de pessoas que tinham somente um conhecimento casual da meditação Zen. Alan Watts, um dos mais influentes gurus da contracultura, pregava, em essência, um Zen modificado, como afirma Gary Snyder. A influência do Zen em todos os campos, da psicoterapia à estética, foi fundamental. Fazer parte, em regime de tempo integral, de um mosteiro ou de um centro Zen é uma tarefa extremamente dura, que implica, em alguns casos, votos de castidade e de pobreza. A história do *San Francisco Zen Center*, desde o final da década de 50 até o presente (1975), revela uma movimentação contínua do interesse intelectual e cultural — em geral — no movimento Zen para padrões elevados de exigências práticas.<sup>4</sup> É claro que o Zen, mais do que qualquer outro movimento de origem oriental, exerce uma influência fora de propósito em relação ao número dos seus devotos de tempo integral. Justamente por essa razão, ele representa claramente a tensão entre uma influência cultural geral e um *in-group* firmemente organizado, que pode ser encontrado em muitos outros movimentos. O *3HO* experimentou uma alteração comparável ao *Zen Center* ao deslocar-se da prática generalizada da ioga para as crenças específicas e os rituais do sikhismo. Uma leve tendência na direção oposta pode ser localizada na Frente Cristã de Libertação Mundial, que sacrificou algumas de suas comunidades “família para sempre”, substituindo-as por ministros mais ativos, especialmente no campo cultural, com suas publicações e cursos. Os grupos políticos revelam provavelmente alguns pontos comuns ao mesmo espectro de abertura e fechamento, mas não foram objeto do nosso estudo.

Como um todo, os grupos pelo potencial humano são abertos se comparados com os grupos religiosos, apresentando poucas exigências de participação, ainda que a abstenção de drogas e álcool e o não-recurso a comportamentos agressivos possam ser exigidos dos participantes durante o período de treinamento. A aceitação de certos quadros de referência (“Sou perfeito exatamente como sou”) pode ser um pré-requisito para o treinamento fazer sentido, mas essas colocações não são consideradas como exigências doutrinárias. Em geral, os grupos pelo potencial humano e grupos como a Meditação Transcendental, que são muito similares aos primeiros, podem ser encarados preferivelmente como cultos e não como seitas, na medida em que não contam

4. As informações que obtive acerca do *San Francisco Zen Center* provieram sobretudo da dissertação de doutorado de David Wise, “Zen Buddhist Subculture in San Francisco”, Departamento de Sociologia, Universidade da Califórnia, Berkeley, 1971.



normalmente com adeptos organizados, a não ser temporariamente. Seus líderes podem ser carismáticos, mas são vistos mais como homens que curam e professores do que como líderes organizacionais.

Tanto a nossa pesquisa quanto nossas observações qualitativas indicam que os simpatizantes do movimento pelo potencial humano são menos alienados da sociedade americana do que os seguidores de religiões orientais e os radicais políticos. Apesar disso, eles são mais críticos do que o normal, e muitas de suas crenças contrastam agudamente com a ideologia americana. Existe uma tensão no interior do movimento em relação à questão do utilitarismo latente. Se as técnicas do movimento pelo potencial humano devem ser usadas para o sucesso pessoal e empresarial (o movimento de treinamento em grupo, do qual o movimento pelo potencial humano em parte deriva, apresentava tendências nessa direção), então ele não é diferente das curas mentais e do pensamento positivo presentes na maior parte das desprestigiadas variações da religião utilitária na América. Porém, para alguns integrantes do movimento, a idéia de sucesso é vista negativamente, e o treinamento é considerado em parte como um meio de se libertar daquela meta. A elevada avaliação da consciência corpórea e da experiência intrapsíquica, bem como as relações interpessoais não-manipulativas, fazem com que parcela expressiva do movimento entre em tensão com as orientações mais usuais do individualismo utilitário americano. Aqui, como em outros pontos do nosso campo de trabalho, constatamos que o individualismo utilitário é um monstro com cabeça de hidra, que tende a sobreviver justamente quando é mais atacado.

Já levamos em consideração alguns dos temas comuns da contracultura dos anos 60. Podemos enfocar agora como eles sobreviveram e como foram elaborados nos movimentos que a sucederam. A experiência imediata, mais do que a crença doutrinária, continua a ser o elemento central em todos os movimentos religiosos, incluindo os movimentos de Jesus, e também no movimento pelo potencial humano. O conhecimento, no sentido de um encontro direto e imediato, foi muito mais valorizado do que o argumento abstrato, baseado na lógica, de tal modo que se pode quase falar em antiintelectualismo em muitos grupos. Contudo, seria um erro interpretar esta tendência como uma escalada de irracionalismo. Muito embora a ciência seja vista de forma ambivalente e os perigos do progresso científico sejam conscientemente temidos por muitos membros dos grupos estudados por nós, a ciência enquanto tal não é rejeitada. Há uma crença de que parte significativa daquilo que é experimentado pode ser validado cientificamente. Na verdade, os grupos de potencial humano (e a Meditação Transcendental) acreditam que seus ensinamentos estão de acordo com a ciência, no sentido em que ela é amplamente entendida. O estudo da fisiologia do cérebro durante a meditação é considerado não como uma ameaça, mas como um suporte para a prática religiosa. Uma vez que a realidade é inerente à experiência concreta, esquemas explicativos, teológicos ou científicos são secundários, embora as explicações científicas tendam a ser preferidas às teológicas, devido ao prestígio

generalizado da ciência. Num nível mais profundo, a falta de interesse na razão crítica e reflexiva pode ser uma forma de antiintelectualismo, mas o irracionalismo consciente de grupos como o movimento romântico de jovens alemães não se faz presente. Similarmente, observa-se uma ausência completa de lealdades e ódios primordiais, baseados na raça, no grupo étnico, ou mesmo, normalmente, na religião.

A despeito do primado da experiência, a crença não está inteiramente ausente. Em alguns grupos, como já vimos no caso do *3HO*, a ênfase na doutrina pode estar aumentando. A fase inicial da Nova Esquerda foi extremamente experimental: a menos que você se envolva profundamente, não conseguirá compreender a realidade da sociedade americana. O aumento da consciência nos grupos raciais e de mulheres continuou a enfatizar o aspecto experimental da opressão e a luta contra ela. No entanto, no final dos anos 60, os grupos da Nova Esquerda tinham-se tornado cada vez mais doutrinários, e ainda hoje permanecem orientados mais para a doutrina do que para a experiência, se os compararmos aos grupos religiosos e de potencial humano.

Uma crença fundamental, compartilhada pelas religiões orientais e amplamente difundida fora delas, deve ser destacada aqui porque contrasta sensivelmente com as opiniões dominantes na sociedade americana. Refiro-me à crença na unidade de todos os seres. Nossos *eus* separados não são, de acordo com o budismo, hinduísmo e seus derivados, reais em última instância. O hinduísmo filosófico e o budismo Mahayana rejeitam o dualismo. Para eles, não há, em última instância, nenhuma diferença entre eu e outro, entre aquele rio e aquela montanha. Nós todos somos um, e o conflito entre nós é, conseqüentemente, ilusório.

Embora essas crenças sejam diametralmente opostas ao individualismo utilitário — para o qual o indivíduo é a realidade ontológica última —, há elementos na tradição cristã aos quais elas não se opõem totalmente. A teologia cristã também se referia à unidade do ser e à necessidade de amar a todos os seres. O Novo Testamento fala da Igreja como um corpo do qual todos nós somos membros. No entanto, o cristianismo tendeu a manter o dualismo último de criador e criação, que as religiões orientais suprimiram. Os místicos cristãos faziam às vezes afirmações (consideradas heréticas) que expressavam a unidade última entre Deus e o homem, e, de uma forma mediatizada, a unidade de Deus e homem através de Cristo é uma crença ortodoxa. Não obstante, o cristianismo americano raramente enfatizou o aspecto da tradição cristã que destacava a unidade mais do que a distinção entre o divino e o humano, de tal modo que os ensinamentos orientais salientaram-se como amplamente divergentes.

Boa parte da crítica da contracultura à sociedade americana está relacionada à crença no não-dualismo. Se homem e natureza, homens e mulheres, brancos e negros, ricos e pobres são realmente uma coisa só, então não há base alguma para a exploração dos segundos pelos primeiros. A ordenação

de mulheres pelos zen-budistas e pelo *SHO*, embora não autorizada nas tradições originais, revela como seus seguidores americanos interpretam as crenças fundamentais. É bastante revelador que, partindo da base do não-dualismo, sejam alcançadas conclusões similares às do marxismo. Porém, visto que a base teórica é a unidade fundamental e não a oposição fundamental, a crítica à sociedade existente é não-hostil, não-confrontacionista e, muitas vezes, não-política. Não obstante, o esforço para construir uma comunidade de fiéis, baseada na unidade e na identidade mais do que na oposição e na opressão, pode ter, em si mesmo, conseqüências críticas numa sociedade baseada em princípios opostos.

Um outro traço das religiões orientais extremamente influente é sua visão do dogma e do símbolo. Acreditando, como muitas delas acreditam, que a verdade fundamental, a verdade do não-dualismo, é única, elas também admitem muitas crenças e símbolos como apropriados para diferentes grupos ou diferentes níveis de compreensão espiritual. O dogmatismo não esteve, de maneira alguma, ausente das religiões orientais, e foi, tradicionalmente, mais importante do que muitos dos seus seguidores americanos podem supor. Mas em relação ao cristianismo e às religiões bíblicas em geral, o contraste continua. A crença em certas afirmações doutrinárias ou históricas (Jesus é o Filho de Deus, Cristo saiu do sepulcro no terceiro dia) foi tão fundamental na religião ocidental que tornou-se difícil para os ocidentais imaginar religiões para as quais a crença literal nessas afirmações não seja importante. Porém, o impacto da religião ocidental coincide com uma longa história da crítica da religião no Ocidente, onde crenças particulares tornaram-se questionáveis, mas o significado da religião e do mito na ação humana foram reafirmados. Por conseguinte, a religião ocidental pós-crítica estava pronta para dar uma resposta positiva às religiões asiáticas de uma forma diferente do que em qualquer período anterior. A resposta de Paul Tillich ao zen-budismo no final da sua vida é um exemplo disto. A imersão final de Thomas Merton no budismo é um exemplo ainda melhor. Essas tendências, contudo, não são encontradas na Frente Cristã de Libertação Mundial ou nos outros movimentos de Jesus.

Entretanto, em muitos grupos orientais e certamente no movimento pelo potencial humano, tem havido disposição para encontrar significado numa ampla gama de símbolos e práticas, sem encará-las de forma literal ou exclusiva. O perigo aqui, como em qualquer outro lugar, é que a religião pós-crítica, pode tornar-se puramente utilitária. Isso pode acontecer quando não se percebe que qualquer símbolo ou prática religiosa, ainda que relativa e parcial, é um esforço para expressar ou atingir a verdade acerca da realidade última. Se esses símbolos e práticas tornam-se meras técnicas para a "auto-realização", então, mais uma vez, presenciemos o renascimento do individualismo utilitário de suas próprias cinzas.

Nosso estudo começou com a idéia de que a nova consciência religiosa, que parecia estar se desenvolvendo entre os jovens na área da baía de San

Francisco, poderia ser algo prenunciador, uma indicação, que nos falaria sobre mudanças que ocorreriam na cultura e na sociedade americanas. Estávamos cientes de que os estudos sobre religião na América baseados em amostragens nacionais poderiam nos fornecer informações principalmente sobre o que era objeto de crenças mais amplamente difundidas, no presente e talvez no passado, uma vez que os pontos de vista religiosos mudam de uma forma relativamente vagarosa. Essas amostragens, contudo, não poderiam revelar com facilidade o que era incipiente, especialmente o que era radicalmente novo e que ainda se encontrava confinado a grupos pequenos. Mesmo a nossa amostragem da área de San Francisco, concentrada como estava nos jovens, destacava apenas um pequeno número de pessoas profundamente comprometidas com as novas formas de religião, embora nos tenha levado a acreditar que os novos grupos obtiveram a audiência e alguma simpatia de uma minoria significativa. Nossos estudos qualitativos de grupos particulares, baseados nos estudos de campo, tipo observação participante, forneceram-nos muitas informações sobre eles.

No entanto, a avaliação do que descobrimos em relação a possíveis tendências futuras continua sendo incrivelmente aleatória. O futuro certamente não será determinado basicamente pelos grupos que estudamos. O papel que eles podem desempenhar dependerá, em grande parte, de outros acontecimentos no conjunto da sociedade. Portanto, ao tentar avaliar o significado e o papel possíveis de nossos grupos no futuro, eu gostaria de destacar três enredos possíveis para a sociedade americana como um todo: o liberal, o autoritário tradicional e o revolucionário.

O futuro que muitas pessoas parecem esperar e que os futurólogos descrevem em suas projeções assemelha-se muito à sociedade atual. A isso eu chamo de enredo liberal. A sociedade americana continuaria, como no passado, a dedicar-se à acumulação da riqueza e do poder. A racionalização descuidada de meios e a falta de preocupação com os fins só aumentariam, enquanto a religião e a moralidade bíblicas continuariam a se desgastar. O individualismo utilitário, com menos restrições ou fachadas bíblicas do que antes, continuaria sendo a ideologia dominante. Sua forma econômica — o capitalismo —, sua forma política — a burocracia — e sua forma ideológica — o cientificismo — dominariam cada vez mais, cada uma delas, sua esfera respectiva. Entre a elite, o cientificismo — a idolatria da razão técnica tomada isoladamente — forneceria algum significado coerente depois da saída de cena da religião e da moralidade tradicionais. Porém, a razão técnica dificilmente seria um substituto suficiente da religião para as massas. Não aceitando mais a sociedade como legítima em quaisquer termos ideais, as massas teriam de ser levadas a aquiescer, com relutância, através de uma combinação de coerção e recompensa material. Numa sociedade como essa, pode-se vislumbrar um certo papel para os grupos religiosos orientais e para o movimento pelo potencial humano — talvez mesmo para uma pequena franja política radical. Todos eles poderiam receber permissão, dentro de limites, para

operar e oferecer a possibilidade de expressar a frustração e a raiva que o sistema gera, mas de tal modo que os indivíduos envolvidos fiquem isolados e que o próprio sistema não seja ameaçado. O individualismo utilitário, que é latente em todos os movimentos que sucederam a contracultura — tanto os políticos quanto os religiosos —, faz disso uma possibilidade real. Este enredo retrata a sociedade como caminhando, suave e gradualmente, em direção a algo como o *Admirável Mundo Novo*, de Aldous Huxley.

Mais tarde, porém, algumas questões foram levantadas quanto à viabilidade dessa direção de desenvolvimento. Talvez haja contradições internas que conduzirão a uma ruptura drástica no futuro previsível. Robert Heilbroner previu recentemente esse colapso, em grande parte como resultado de uma catástrofe ecológica.<sup>5</sup> Mas Heilbroner também examina a possibilidade de que tensões entre as nações ricas e pobres possam provocar o desastre mais cedo do que um atrito ecológico. Heilbroner escreveu ainda que a proliferação de armas atômicas na Índia e no Oriente Médio fortalece esta possibilidade. Uma outra possibilidade distinta é o colapso econômico em âmbito mundial, trazendo convulsões sociais em cadeia. Independentemente de como a ruptura da síndrome de “modernização” possa ocorrer, Heilbroner antevê uma reincidência no autoritarismo tradicional como o resultado mais provável, contanto que o resultado pior — a destruição total da vida no planeta — seja evitado. Na esteira de uma catástrofe global poderiam advir sociedades mais simples, mais pobres e menos livres. A coerência social e pessoal que as sociedades modernizantes nunca alcançaram poderia ser fornecida pelos rígidos mitos e rituais de uma nova sociedade autoritária hierárquica. Colocando a questão em termos da presente discussão, o colapso da razão subjetiva — que é o que, em última análise, a razão técnica é — traria em sua trilha um renascimento da razão objetiva numa forma particularmente fechada e reificada.<sup>6</sup> A razão técnica — por não ser relacionada à verdade ou à realidade, mas apenas aos resultados (não com o que é, mas apenas com o que funciona) — é, em última instância, completamente subjetiva. Essa sua atitude dominante e manipuladora da realidade, a serviço do sujeito, leva, em última instância, à destruição de qualquer subjetividade verdadeira, e essa é apenas uma de suas muitas ironias. Mas um novo autoritarismo tradicional acarretaria alguma versão ortodoxa isolada de que verdade e realidade são e reforçam a conformidade. Alguns credos, crenças e rituais historicamente relacionados seriam afirmados como idênticos à própria realidade objetiva. Deste modo, a coerência social e pessoal seria atingida, mas em última análise às expensas de qualquer objetividade real.

Se uma reincidência no autoritarismo tradicional é uma possibilidade definida na América — e eu acredito que é —, poderíamos perguntar quais

5. Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, Nova Iorque, W. W. Norton, 1974.

6. O contraste entre a razão subjetiva e a razão objetiva foi desenvolvido por membros da Escola de Frankfurt. Ver, por exemplo, Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, Londres, Oxford University Press, 1947; Seabury Paperback, 1974.

são os prováveis candidatos para a tarefa de fornecer uma nova ortodoxia. Talvez o sistema mais provável fosse a ala direita do fundamentalismo protestante. Contamos com um bom exemplo desse regime na África do Sul dominada pelos *afrikaners*.<sup>7</sup> O fundamentalismo protestante conservador dispõe de um grande e, sob alguns aspectos, crescente número de adeptos nos Estados Unidos. Possui o absolutismo religioso e moral que um autoritarismo tradicional requereria, e é difícil perceber qualquer rival próximo no cenário americano hoje. A Igreja Católica, que num período anterior poderia ser uma candidata para esse papel, não é certamente uma rival, na desordem em que se encontra depois do Vaticano II. Algumas das mais autoritárias das nossas religiões asiáticas poderiam fornecer um modelo suficientemente doutrinário, mas seu pequeno número de adeptos, em comparação com o fundamentalismo protestante, virtualmente as exclui do páreo. Para a maioria dos grupos que estudamos, à exceção dos movimentos de Jesus, o futuro seria, sem dúvida, sem atrativos, sob o regime de um autoritarismo neotradicional. É duvidoso que mesmo um grupo tão aberto como a Frente Cristã de Libertação Mundial pudesse sobreviver. Os regimes neo-autoritários são duros em relação à não-conformidade em todas as esferas. O governo militar chileno, por exemplo, não apenas estabelece padrões de vestuário e de corte de cabelo como também persegue as religiões orientais.

Resta ainda uma terceira alternativa, bastante improvável, contudo. É a que denomino de revolucionária, não no sentido de algo que seria inaugurado por uma rebelião sangrenta, que eu não julgo provável, mas porque traria mudanças estruturais fundamentais, em termos sociais e culturais. A maioria dos grupos que estudamos, pelo menos os mais flexíveis e abertos, teriam muito a contribuir no sentido desta alternativa pouco provável. Essa nova ordem envolveria, como no caso do autoritarismo tradicional, um abrupto deslocamento da dominância exclusiva da razão técnica, mas não envolveria a adoção de uma razão objetiva reificada. De acordo com sua preocupação preferencial com os fins e não com os meios, essa cultura revolucionária teria um firme compromisso com a busca da realidade última. As prioridades seriam deslocadas da acumulação infinita de riqueza e poder para uma maior preocupação com a harmonia com a natureza e entre os seres humanos. Talvez o resultado fosse uma vida material mais simples, se comparada com os padrões atuais da classe média americana, mas ela não seria acompanhada de um abandono da livre investigação ou da liberdade de expressão. A ciência, que em última instância teria de ser impedida de agir num regime autoritário tradicional, continuaria a ser perseguida na cultura revolucionária, mas não seria idolatrada como no modelo liberal. Em todos esses aspectos, os valores, as atitudes e as crenças dos grupos religiosos orientais, do movimento pelo potencial humano e mesmo de um grupo como a

7. Ver Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1974, que apresenta uma excelente análise da religião civil *afrikaner* e da sua dimensão calvinista holandesa.

Frente Cristã de Libertação Mundial, da mesma forma que os grupos políticos radicais mais flexíveis, estariam de acordo com o novo regime e suas necessidades. Na realidade, muitas das atuais atividades desses grupos poderiam ser vistas como experimentos que conduzem à possibilidade dessa nova alternativa. Sob essa opção, os novos grupos não seriam nem a válvula de segurança nem a minoria perseguida, mas sim a vanguarda de uma nova era.

Esta alternativa estaria mais de acordo com as expectativas milenaristas que, como vimos, são comuns entre os novos grupos. Mesmo se uma grande dose de preocupação e planejamento for dedicada a essa alternativa — preocupação e planejamento que os pequenos e esforçados grupos que estávamos estudando são bastante incapazes, no momento, de fornecer —, a alternativa revolucionária parece utópica. Talvez somente uma grande mudança nas religiões bíblicas estabelecidas, uma mudança que as afaste de sua incômoda aliança com o individualismo utilitário e as impulsione para uma profunda reapropriação de suas próprias raízes religiosas e para uma abertura às necessidades do mundo contemporâneo, ofereceria uma base de massa para um esforço bem-sucedido em estabelecer a alternativa revolucionária. Para ser politicamente efetiva, essa mudança teria de conduzir a uma revitalização do espírito revolucionário da jovem república, de modo que a América, uma vez mais, atraia a esperança e o amor de seus cidadãos. Esse resultado também aparece agora como algo utópico. Pode ser, porém, que apenas a implementação de uma visão utópica, de uma razão holística que una subjetividade e objetividade, faça com que a vida humana no século XXI valha a pena ser vivida.

---

# A Cruz e o Barrete

*Tempo e história no conflito de Canudos \**

*Marcos Guedes Veneu\*\**

“(...) o tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo, uma flor, um pássaro, uma dama, um castelo, um túmulo. Também se pode bordar nada. Nada em cima de invisível é a mais sutil obra deste mundo, e acaso do outro”.

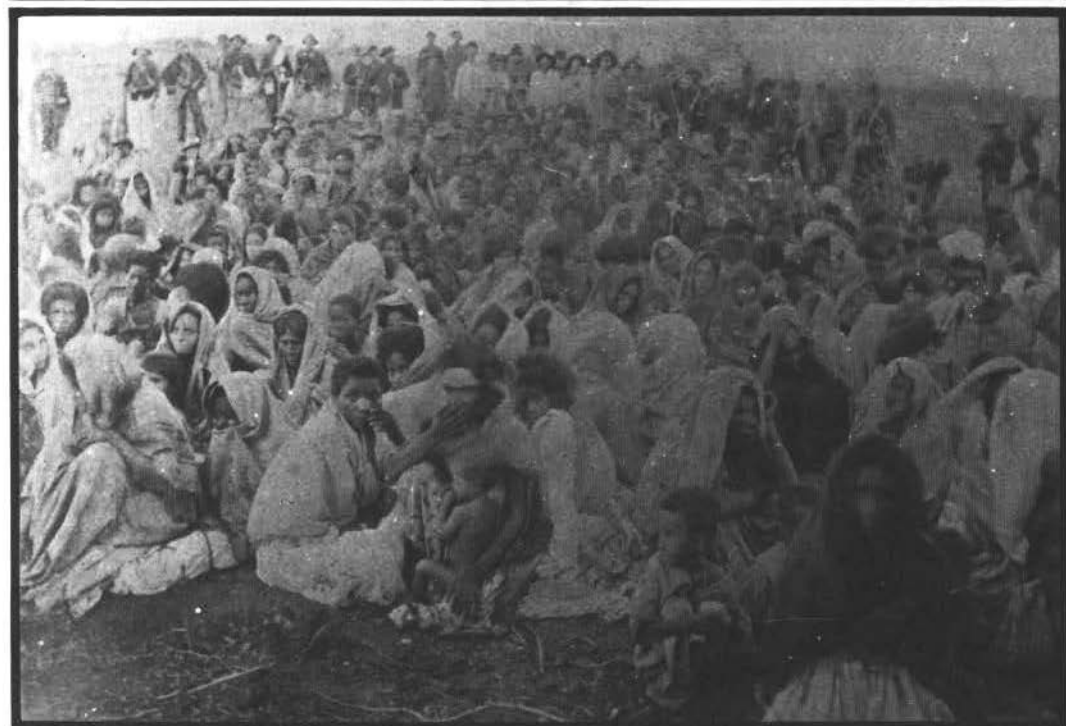
(Machado de Assis, in *Esau e Jacó*)

Durante longo tempo, a historiografia tratou o processo histórico brasileiro como se fosse uma rua de mão única, com um sentido obrigatório: o da realização de uma espécie de “destino nacional”, que passava por formas sucessivas de organização política e econômica. Os fenômenos que porventura escapassem a esse curso central perdiam por isso a possibilidade de se tornarem inteligíveis; como ruídos que interferissem na música, eram colocados à margem do processo. É o caso dos movimentos sociais rurais que

\* Este artigo é resultado de meu trabalho como pesquisador da Fundação Casa de Rui Barbosa. Uma primeira versão foi elaborada como monografia de bacharelado apresentada ao Departamento de História da PUC-RJ (1983); versões posteriores foram apresentadas no IX Encontro Anual da ANPOCS (1985) e como trabalho do curso “Problemas de análise etnológica”, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Gostaria de agradecer as sugestões e críticas recebidas dos membros do grupo de trabalho “Pensamento Social no Brasil”, da ANPOCS; de Ilmar R. de Mattos, José Murilo de Carvalho, Luiz Guilherme S. Teixeira; Marcos Bretas, Margarida de Souza Neves, Otávio Guilherme Velho, Roberto da Matta, Rubem César Fernandes, Wandyr Hagge e, muito especialmente, de Ricardo B. de Araújo.

\*\* Mestrando em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ.





Em cima: "Corpo Sanitário e uma jagunça ferida" — 1897.

Embaixo: "400 jagunços prisioneiros" — 1897.

Fotógrafo Expedicionário Flávio de Barros.  
Museu da República / FCRB.

ocorreram no Brasil entre 1870 e 1920. "Existiam" apenas na medida em que eram considerados obstáculos à consolidação da República, ou do progresso: definiam-se pela negativa. Nos últimos anos, esses movimentos vêm atraindo outro tipo de atenção, e motivaram uma série de trabalhos que procurou levar em conta a sua *diferença* cultural específica, sem reduzi-la aos nossos próprios critérios de construção da realidade (cf. Queiroz, 1977; Della Cava, 1975; Monteiro, 1974 e 1978).

Entre os conflitos rurais com marcas religiosas, a guerra de Canudos assumiu ao longo do tempo uma importância de paradigma, consolidada pelo êxito literário da obra de Euclides da Cunha. Canudos mobilizara intensamente a opinião pública de sua época, transformando-se em "questão nacional" e dando margem a uma variedade de interpretações a seu respeito, conforme as divisões na sociedade e na política brasileiras de então (cf. Galvão, 1974; Sussekind, s/d.). Neste ensaio, vamos nos deter sobre dois desses conjuntos de interpretações: aqueles elaborados pelos militares e pelos sertanejos diretamente envolvidos na campanha. Mais exatamente, procuraremos discutir como os contextos culturais dos dois grupos informavam noções específicas de "tempo" e de "história", através das quais os agentes conferiam inteligibilidade ao seu comportamento e ao de seus contrários.



Para os que nela tomaram parte, aquela guerra representava mais que uma disputa por interesses materiais ou poder político: o que estaria em jogo naqueles sertões da Bahia seria a possibilidade de ordenar a vida social de acordo com padrões considerados justos e desejáveis. Por isso, a representação construída por cada lado para seu oponente envolve uma forte condenação moral; para os militares, os sertanejos são "bandidos", "fanáticos" e "traidores"; para estes, os soldados são os próprios agentes da "lei do cão". Assim, cada grupo elabora e justifica sua conduta através de um sistema coerente de idéias, no interior do qual o "outro" não é visto apenas como inimigo, mas como a "mentira" que se opõe à "verdade", o "mal" que se opõe ao "bem".

A disputa que travam em Canudos o "bem" e o "mal" não é lida pelos seus contendores como um acontecimento isolado; ao contrário, os dois lados a compreendem e explicam através da referência a determinadas concepções da temporalidade humana. Em outras palavras: tanto militares quanto sertanejos vêem aquela disputa realizar-se no âmbito da *história*. Cada um dos grupos, no entanto, tem uma forma de concebê-la, bem como ao próprio tempo: enquanto os militares a entendem como *progresso* humano, para os seguidores do Conselheiro ela é a história da *salvação* dos homens. Em cada uma dessas histórias, a oposição básica "bem *versus* mal" manifesta-se diversamente, associada a conjuntos diferentes de representações e valores.

Propomos aqui que esses conjuntos podem ser articulados através dos pares antinômicos “progresso *versus* atraso” e “santidade *versus* pecado”, que constituiriam os eixos em torno dos quais se aglutinariam as concepções dos agentes, permitindo-nos compor uma interpretação do seu comportamento.

### A HISTÓRIA E O TEMPO DO PROGRESSO

No que diz respeito aos militares, o bem e o mal assumiriam as formas respectivas de progresso e atraso.<sup>1</sup> Mas é preciso atribuir a esses termos seu conteúdo específico. A partir da década de 70 (1870), novas correntes de idéias passam a dominar os debates do público leitor brasileiro sobre a organização e os destinos do país. O positivismo comtista, o spencerismo e o materialismo vitalista alemão convergiam, apesar de suas diferenças, para o naturalismo cientificista, o evolucionismo e o anticlericalismo, traduzindo a crença generalizada de que a humanidade estava destinada a adotar o modelo das ciências naturais como forma geral do conhecimento e como meio de realizar sua perfectibilidade terrena. Os novos princípios “científicos” eram invocados, ao lado do ideário liberal clássico, para legitimar a reivindicação de reformas profundas na política e na sociedade brasileira do final do século XIX (cf. Cruz Costa, 1967, p. 277-301).

Talvez a corrente de maiores repercussões nesse “bando de idéias novas” tenha sido o positivismo, ramificado em matizes diversos a partir da obra de Auguste Comte. Abrangia desde os ultra-ortodoxos membros do Apostolado Positivista do Brasil até a dissidência *littréista* que rejeitava a proposta da “religião da humanidade” e abria caminho ao positivismo inglês de Stuart Mill e de Spencer (cf. Paim, 1981, p. 4). Embora o elemento de maior visibilidade na propaganda positivista tenha sido o Apostolado, ao que parece os principais responsáveis pela “atmosfera carregada de positivismo difuso” na opinião pública do fim do século foram os positivistas independentes, que aceitavam apenas o espírito geral da doutrina (cf. Lins, 1967, p. 11-12). Estes possuíam um de seus maiores redutos na Escola Militar, que, sobretudo após a entrada de Benjamin Constant para seu quadro de professores, em 1872, tornara-se um centro de estudos de matemática, filosofia e letras. Suas revistas publicavam artigos sobre “A poesia científica”, “A positividade do século”, “Evolução cósmica”. Os jovens oficiais assim formados consideravam-se cidadãos-soldados e buscavam, através de sua intervenção na política, promover reformas sociais, defendendo a idéia de uma “ditadura republicana” para eliminar o atraso do país (cf. Carvalho, 1978).

A Proclamação da República, seguindo-se à abolição do trabalho escravo, acelerou de forma decisiva a difusão da ideologia do progresso e da mo-

1. É preciso deixar claro que, quando mencionamos neste trabalho os militares, estamos nos referindo aos oficiais.

dernização, entendidas como a aproximação do modelo das nações capitalistas mais avançadas da Europa e da América. Buscando romper com o passado colonial e escravocrata, que identificavam ao Império, as elites políticas republicanas sonhavam com a industrialização e com a urbanização. Como diz Gilberto Freyre, "acentuara-se nos brasileiros da classe dominante a disposição ou o empenho de se parecerem mais com seus contemporâneos dos países tecnicamente mais adiantados do que com seus pais e avós do tempo do Império" (Freyre, 1949, p. 454).

Participando ativamente do golpe que criara o novo regime, os militares positivistas viam então aberta a possibilidade de pôr em prática seus projetos regeneradores, ameaçados entretanto pela concorrência do projeto liberal das elites tradicionais. A Revolta da Armada e a rebelião federalista, acenando à imaginação dos republicanos com a ameaça restauradora, dão ao governo de Floriano Peixoto o pretexto para tomar "medidas de força" e aos militares a chance de intervir politicamente na capital e nos estados. A legenda do "Marechal de Ferro" ultrapassa os limites do Exército e aglutina, nos "batalhões patrióticos" formados por voluntários, segmentos das camadas médias da sociedade, dando origem ao "jacobinismo florianista". Tendo sua influência política diminuída grandemente com a subida ao poder de Prudente de Moraes e a morte do Marechal, os jacobinos viram em Canudos uma evidência da compactuação entre o novo governo civil e os defensores do "atraso" monarquista, e uma oportunidade para retomarem as posições perdidas (cf. Carvalho, 1978; Costa, 1984). São freqüentes as manifestações de jacobinismo por parte das tropas enviadas ao arraial, como quando os homens de Moreira César, herdeiro da mística de Floriano, convidados a "almoçar em Canudos", irrompem em vivas "ao Coronel César, à República e à memória do Marechal Floriano".<sup>2</sup>

O que desejamos ressaltar é que a idéia de progresso disseminada na época, e reforçada pelo positivismo, remete a uma forma específica de conceber o tempo, numa associação que toma conta da mentalidade ocidental com a ideologia iluminista e a revolução industrial: um tempo linear, cronológico, proposto como referência única para a duração de todas as atividades humanas, no qual os diferentes momentos sucedem-se uns aos outros numa escala evolutiva ascendente em direção à realização do ideal de progresso. Uma idéia de tempo que, embora tenha se tornado nosso senso comum, está longe de ser universal (cf. Thompson, 1979; Le Goff, 1977). Como aponta Hannah Arendt, a concepção da temporalidade como um processo é o cerne do conceito de história elaborado a partir da época moderna. Desde então, os feitos e eventos singulares deixam de possuir um sentido em si mesmos, passando a ser vistos como partes dos processos em cujos termos se entende a história. Aí residiria a conexão básica entre esse conceito de história e as ciências naturais:

2. Cf. a carta do alferes A. Montes Flores ao Barão de Jeremoabo, transcrita em Dantas Jr., 1958.

“As palavras-chave da Historiografia moderna — ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’ — foram também, no século XIX, as palavras-chave dos novos ramos da Ciência Natural, em particular a Biologia e a Geologia, uma tratando da vida animal e a outra até mesmo de assuntos não-orgânicos em termos de processos históricos” (Arendt, 1979, p. 93).

O positivismo desenvolve uma das possibilidades contidas na proposta iluminista, reforçando a tradição empirista de Bacon e Hume e afirmando que a única forma válida de conhecimento é aquela baseada na experiência dos sentidos. Desistindo de indagar sobre a essência das coisas, os positivistas pretendem limitar-se a estabelecer as relações constantes que regeriam os fenômenos observáveis, ou seja, a descobrir as “leis naturais”. Alimentam assim a corrente do cientificismo triunfante no século XIX, adotando como modelo as ciências naturais e postulando a identidade dos processos físico-biológicos com os sociais, já que todos eles estariam englobados na mesma natureza material.

As leis da sociedade seriam, assim, leis naturais que determinariam a história humana no sentido do progresso e encontrariam sua síntese na “lei dos três estados”. Base da concepção de história do positivismo, a “lei dos três estados” identifica uma evolução retilínea, iniciada no “estado teológico-fictício”, no qual os homens atribuem as causas dos fenômenos a poderes sobrenaturais. Segue-se o “estado metafísico-abstrato”, cuja referência é a filosofia do século XVIII, no qual a explicação da realidade é baseada em construções racionais porém apriorísticas, embora não religiosas. Finalmente, a humanidade atingiria o “estado científico-positivo”, em que os fenômenos são explicados através de leis experimentalmente demonstradas, renunciando à metafísica e acumulando conhecimentos supostamente objetivos sobre a realidade física (cf. Ribeiro Jr., 1982).

Certamente, nem todos os oficiais republicanos enviados a Canudos seriam adeptos declarados de Comte ou conhecedores profundos de suas idéias. Entretanto, já tivemos oportunidade de ressaltar a influência positivista no ensino e na corporação militar, bem como o relativo consenso de que gozavam na sociedade brasileira do final do século XIX os ideais de progresso e evolução. A penetração do jacobinismo nas tropas fica evidente nos vivos a Floriano e à República que iniciavam os ataques ao arraial; além disso, o fato de a bandeira sob a qual lutavam os soldados trazer estampado o lema positivista não era ainda apenas uma informação a mais nos compêndios escolares.

Na verdade, a própria denominação “jacobinos” remete a um dos marcos simbólicos mais importantes dos republicanos brasileiros: a identificação com a Revolução Francesa, evento paradigmático da destruição do Antigo Regime, ocorrido cem anos antes da Proclamação da República no Brasil — coincidência de datas que não passou despercebida pelos seus contemporâneos. O General Artur Oscar, comandante da 4ª expedição e também jacobino, compara em seu relatório os soldados brasileiros aos revolucionários

de 1789, destruindo a “herança das misérias feudais”, isto é, o arraial de fanáticos monarquistas às margens do Vaza-Barris (cf. Brasil, 1898, p. 6-7). Como afirma Walnice N. Galvão, a Revolução Francesa é uma referência central também para Euclides da Cunha: os primeiros artigos que este engenheiro militar e republicano ardoroso escreve sobre Canudos levam o título de “A Nossa Vendéia”, comparando o conflito ao levante monarquista dos camponeses daquela região francesa contra o governo revolucionário. N’Os *Sertões*, embora critique essa identificação, Euclides a reitera pouco depois, dizendo ainda que “o *chouan* (camponês vendeano) e as charnechas emparelham-se bem como o jagunço e as caatingas”. É ainda Euclides quem nos relata que as tropas que cercavam Canudos fizeram uma salva de artilharia de 21 tiros para comemorar uma “data nacional”: o 14 de julho. É corrente, nos primeiros anos após 1889, civis e militares darem-se o tratamento de “cidadão” e utilizarem a saudação “saúde e fraternidade” em sua correspondência (cf. Galvão, 1981).

Os militares brasileiros, diferentemente de Comte, aceitavam a idéia de que o progresso pudesse ocorrer através de uma revolução. É bem verdade que se tratava de uma revolução dentro da ordem, levada a efeito pela corporação militar, como a de 15 de novembro, e não pela massa; uma forma de ruptura controlada que fosse compatível com a idéia de evolução. A identificação com os revolucionários franceses, no caso, não traduzia idéia de repetição cíclica dos acontecimentos, e sim uma proposta de continuidade histórica. Sendo as etapas da evolução as mesmas a serem cumpridas por todos os povos, conforme as leis naturais do progresso, chegara a vez do Brasil ingressar no estágio que a França atingira cem anos antes, superando o atraso em que o haviam mantido a monarquia, a escravidão e o romantismo espiritualista. Para os militares, a defesa da República em Canudos representava assim a garantia da posição conquistada pelo país na escala de evolução das sociedades, ameaçada por uma rebelião que fazia parte de uma época anterior. Falando, embora de um ponto de vista crítico, sobre o papel histórico da sociedade brasileira na campanha, diz Euclides:

“(…) vivendo parasitamente à beira do Atlântico, dos princípios civilizadores elaborados na Europa, e armados pela indústria alemã — tivemos na ação um papel singular de mercenários inconscientes. Além disto, mal unidos àqueles extraordinários patrícios pelo solo em parte desconhecido, deles de todo nos separa uma coordenada histórica — o tempo. Aquela campanha lembra um refluxo para o passado” (Cunha, 1985, p. 86).

Para os militares, portanto, seus inimigos estavam associados ao atraso, à volta no tempo, e eram invariavelmente identificados como fanáticos irracionais ou jagunços criminosos. Na opinião de Euclides, eles eram sobretudo “primitivos”, que não conheceriam em sua comunidade a diferenciação interna e a racionalidade próprias dos organismos sociais evoluídos:

“Canudos surgia com a feição média entre a de um acampamento de guerreiros e a de um vasto *kraal* africano. A ausência de ruas, as praças que (...) nada mais eram que o fundo comum dos quintais, e os casebres unidos, tornavam-no como

vivenda única, amplíssima (...)” (*Id.*, p. 234.) “De sorte que ao fim de algum tempo a população constituída dos mais díspares elementos do crente fervoroso (...) ao bandido solto (...) se fez a comunidade homogênea e uniforme, massa inconsciente e bruta, crescendo sem evolver, sem órgãos e sem funções especializadas, pela só justaposição mecânica de levas sucessivas à maneira de um polipeiro humano” (*Id.*, p. 237).

Como o contraste estabelecido por Durkheim entre a solidariedade mecânica, típica dos povos “primitivos”, e a solidariedade orgânica, característica das sociedades “evoluídas” e dotadas de especialização funcional, Euclides vê Canudos como uma homogeneidade amorfa, antítese do progresso, comparável às formas biológicas “simples” (como o polipeiro).

Após a derrota da 2ª expedição, os militares passam a ver no “atraso” conselheirista, mais do que a desordem, uma antiordem, com poderes eficazes contra o “progresso”. Os boatos que apresentam Canudos como um elo de uma vasta conspiração monarquista, articulada com a revolta no Sul e recebendo dos exilados no exterior — os nossos *émigrés* — armas de último tipo, criam o clima de “pátria em perigo” em meio ao qual são formadas as expedições seguintes. É significativa a resposta que dá Moreira César, já moribundo, à hipótese de retirada levantada por seus oficiais: “Uma retirada será inconveniente e a República perigaria” (cf. Dantas Jr., 1958).

A natureza das relações entre a ordem republicana e essa antiordem ajuda-nos a entender, em parte, o significado da forma extremamente violenta que assumiu a repressão aos sertanejos, pois em sua marcha contínua, o progresso deve necessariamente eliminar o atraso, sendo impensável a convivência dos dois opostos. Os “bárbaros monarquistas” não podem ser apenas vencidos, devem ser extirpados, como um câncer, do corpo social. As operações militares dirigem-se para a destruição total do arraial:

“(...) para acabar-se com aquele covil torna-se necessário muita artilharia para arrasar aquela imensidão de casinhas, todas de aspecto sinistro” (*apud* Dantas Jr., 1958).

Mesmo Euclides, que depois da campanha crítica o morticínio e denuncia a guerra como “um crime”, considera a eliminação do atraso algo inevitável:

“A civilização avançará nos sertões impelida por essa implacável ‘força motriz da história’ que Glumpowicz (...) lobrigou (...) no esmagamento inevitável das raças fracas pelas raças fortes” (Cunha, 1985, p. 86).

Note-se que o tempo modelado pela idéia de evolução difere do tempo da Física, igualmente cronológico e linear, pois este último é de natureza *neutra*: cada momento é, em si mesmo, igual ao que o antecedeu e ao que o sucederá, o que torna esse tipo de tempo, em princípio, reversível. Era ele que informava as esperanças revolucionárias do século XVIII numa ruptura radical da história que propiciasse a “refundação” da sociedade. Diversamente, o tempo que no século XIX passa a ser descrito pelas metáforas biológicas

do "desenvolvimento" e da "vida" torna-se um elemento alterador da *qualidade* de suas etapas: passado, presente e futuro. A idéia de evolução transforma a própria duração temporal num agente histórico: o tempo cronológico, em sua marcha inexorável, surge na cena da história como uma espécie de novo personagem que engloba e subordina todos os demais.

## A HISTÓRIA E O TEMPO DA SALVAÇÃO

Enquanto os militares interpretam suas experiências através de categorias geradas no âmbito da "ciência" e da "política" em sentido estrito, para os sertanejos é a dimensão religiosa que permite conferir um sentido à realidade, classificando as ações dos homens por referência ao que se presume ser a vontade de Deus. Aos gritos de "viva a República" e "viva Floriano", os conselheiristas respondem "viva o Bom Jesus"; no encontro de Uauá, sua bandeira é a do Divino, e as imagens de santos misturam-se aos mosquetões. Diversamente do tempo linear e racional dos militares, os valores religiosos que dão forma ao tempo da salvação remetem a uma visão de mundo cosmizante, na qual o próprio tempo está relativizado pela sua subordinação ao Absoluto e à eternidade.

A referência religiosa dos sertanejos constitui uma variante do catolicismo, que surge com relativa homogeneidade no meio rural brasileiro e cuja base é a tradição do catolicismo popular português, com adaptações locais (cf. Queiroz, 1973, p. 76-80). De acordo com Duglas T. Monteiro, essa variante mantém com o catolicismo oficial uma continuidade de práticas e crenças, embora suas tendências à autonomia entrem ocasionalmente em choque com a afirmação do monopólio espiritual por parte da Igreja. Ainda segundo o mesmo autor, encontramos nessa variante sertaneja do catolicismo a possibilidade de coexistirem concepções cíclicas e lineares do tempo, variando a ênfase dada a cada tipo de acordo com as circunstâncias do momento e local (cf. Monteiro, 1974, p. 84-6, 96).

O catolicismo sertanejo tem entre seus componentes mais importantes o culto aos santos e as festas dos padroeiros locais. Estreitamente vinculadas ao ritmo dos trabalhos agrícolas e à organização do trabalho coletivo dos "bairros rurais", as festas de santo constituem marcos essenciais para a apreensão do tempo pelos sertanejos. Da mesma forma que outros cerimoniais renovados periodicamente, não como lembrança de eventos históricos passados, mas como celebração de algo que está efetivamente ocorrendo naquele momento, essas festas fazem parte de um calendário cíclico, como as estações do ano e as horas do dia (cf. Matta, 1981, p. 41-3). Por outro lado, a doutrina católica atribui ao tempo uma finalidade, um *telos*: a parusia, que trará o julgamento definitivo da humanidade e a união com Deus. Esse *telos* na verdade já começou a se completar com a Redenção, na primeira vinda de Cristo, evento único e sem repetição que dá ao tempo, no dizer de J. Le Goff,



"uma dimensão histórica, ou melhor, um centro" e um sentido em função do qual é interpretado o passado, conferindo à história da salvação um caráter linear (cf. Le Goff, 1977, p. 49).

Para compreendermos em que consistem a circularidade e a linearidade específicas do tempo dos canudenses, é preciso que nos aprofundemos no que poderíamos chamar a sua cosmovisão. O universo, tal como é idealmente concebido pelos sertanejos, não é um espaço de tipo newtoniano, infinito e internamente homogêneo, mas um "cosmos" estratificado, no qual, como na física aristotélica reelaborada pela Igreja medieval, cada ser tem o seu lugar natural (cf. Koyré, 1982, p. 181-196). Dentro dele, os homens não são vistos como indivíduos isolados, mas como elos de um conjunto de cadeias, de relações sociais que se entrecruzam, formando um sistema geral que tem em Deus o seu ápice (cf. Dumont, 1985, p. 35-62).

A manutenção do contato com esse ápice é a condição indispensável para o funcionamento justo do sistema; em outras palavras, o que torna possível a vivência individual e coletiva da *santidade* é a Graça divina, que criou o universo e o mantém em funcionamento. Contrariamente, o afastamento de Deus é a essência do *pecado*, e o objetivo do Diabo, potência do mal. Adquire assim um significado mais preciso a defesa da união entre a autoridade secular e a religiosa por Antônio Conselheiro, quando ele sustenta que

"todo poder legítimo é emanção da Onipotência eterna de Deus e está sujeito a uma regra divina, tanto na ordem temporal como na espiritual, de sorte que, obedecendo ao *pontífice*, ao *príncipe*, ao *pai*, a quem é realmente ministro de Deus para o bem, a Deus só obedecemos" (grifo nosso).<sup>3</sup>

A irrupção do pecado no mundo dá origem à história humana, atribuindo-lhe conteúdo dramático: com a queda de Adão, a humanidade é expulsa do paraíso e sujeita à ação do tempo e da morte. Daí por diante, a história é o lugar onde se realiza o "plano da benéfica Providência", que segundo o Conselheiro levará à salvação dos homens através do conflito entre a santidade e o pecado (AC, p. 98). O tempo dessa história, governado simultaneamente pelas potências do bem e do mal, será marcado pela ambigüidade e pelo jogo ilusório de aparências, próprios do mundo que habitam os homens. A maior glória de Deus reside na pobreza e na ascese, ao passo que o desejo de riquezas e bem-estar conduz ao seu contrário. No pensamento religioso, o mundo é o espaço de vigência de uma lógica da ambigüidade, onde o positivo e o negativo aparecem como potências antitéticas, mas complementares e inseparáveis. Como em outros tipos de pensamento baseado numa "lógica dos contrários", a ambivalência aqui não é incompatível com a verdade.<sup>4</sup>

3. O volume dos sermões do Conselheiro, que leva o título de "Tempestades que se levantam no coração de Maria por ocasião do mistério da Anunciação", foi publicado em Nogueira, 1978, e será doravante designado pelas iniciais AC. A citação do texto está na p. 176. Os sermões são largamente baseados na *Missão Abreviada*, sermônário de uso comum na época (cf. Fiorim, 1980).

4. A questão de uma lógica baseada na ambivalência é discutida por Marcel Detienne em seu trabalho sobre as transformações do conceito de verdade na Grécia antiga. Segundo esse autor, "ao nível do pensamento mítico, a ambigüidade não tem problemas, uma vez que todo esse pensamento obedece a uma lógica dos contrários da qual a ambigüidade é um mecanismo essencial" (Detienne, 1973, p. 78-9). Mais tarde, contrapondo-se a essa aceitação da ambigüidade, o pensamento de tipo

O impulso reformador que tem lugar na Igreja da segunda metade do século XIX amplia entre as populações sertanejas o papel indispensável da religião católica como a mediadora por excelência entre os homens e Deus. Esse movimento de reforma obedecia às diretrizes da "romanização" promovida pelo papado, que desejava fortalecer a autoridade espiritual da hierarquia católica para contrapor-se às correntes anticlericais que cresciam em importância desde a Revolução Francesa. No Nordeste brasileiro, a reformulação da estrutura eclesiástica, com a criação de novas dioceses, a fundação de seminários e a reforma dos já existentes procuravam aumentar o zelo espiritual da população, principalmente do clero, na defesa da doutrina católica contra o protestantismo, a maçonaria e as idéias republicanas. O português arrevesado dos missionários estrangeiros juntava-se ao sotaque sertanejo dos "beatos" e "beatas", organizados numa "ordem" semi-oficial, para fazer ecoar nas localidades do interior a proposta de uma Igreja Católica renovada dentro da ortodoxia.<sup>5</sup>

Neste contexto, é a presença da religião que demarca, em cada setor da atividade humana, a fronteira entre a santidade e o pecado; é ela o filtro que permite discernir entre uma e outro. "A religião santifica tudo e não destrói coisa alguma, exceto o pecado", diz o Conselheiro (AC, p. 177). As transformações por que vinha passando a Igreja nordestina a partir da década de 60 (1860) acentuavam uma representação específica do tempo. Como observa O. Cullman, segundo a doutrina eclesiástica católica,

"O dever missionário da Igreja, a pregação do Evangelho, dá ao tempo compreendido entre a ressurreição e a parusia seu sentido dentro da história da salvação" (*apud* Le Goff, 1977, p. 49).

É dentro desse movimento de reforma religiosa que se situa Antônio Conselheiro, que começa a atuar como missionário independente na década de 70 (1870). Usando o hábito de brim azul que caracterizava os beatos, o "peregrino", como se autodenominava, não parece ter pretendido jamais ultrapassar sua condição de pregador leigo, evitando assumir funções sacerdotais ou officiar cerimônias privativas do clero. Além de puxar terços e ladainhas, promover novenas e procissões, sua atuação marcava-se pela reconstrução de igrejas e cemitérios. Realizava também "autos-de-fé" em que eram queimados adereços de vestuário (cf. Queiroz, 1977, p. 225, 228). Podemos perceber nessas práticas um significado convergente: o restabelecimento da

filosófico procura separar claramente os contrários, percebendo sua coexistência ambígua não mais como parte da ordem das coisas, e sim como contradição lógica. "O homem não vive mais em um mundo ambivalente, onde os 'contrários' são complementares, onde as oposições são ambíguas. Ele é precipitado num universo dualista, de oposições marcadas: a escolha se impõe com urgência" (*id.*, p. 132). O pensamento católico, embora reduza a ambigüidade na esfera cósmica, separando os pólos positivo (Deus) e negativo (Demônio), mantém o domínio daquela na zona de intercessão do bem e do mal, o mundo terreno (cf. Fernandes, 1982, p. 67-72).

5. Na disseminação do novo zelo religioso entre as populações sertanejas tem grande importância a atuação do padre-mestre Ibiapina. A partir da década de 50 (1850), esse sacerdote funda pelo Nordeste suas "Casas de Caridade", mistos de estabelecimentos de ensino e orfanatos, administradas por "beatas", mulheres que faziam votos, usavam véu e seguiam uma "regra" feita pelo padre-mestre, que formou, nas mesmas condições, grupos de "beatos". Após a morte de Ibiapina, os vigários do sertão continuaram estimulando a formação de beatos e beatas (cf. Della Cava, 1975; Monteiro, 1978).

ligação entre os homens e Deus, centro unificador do cosmos, e o primado dessa ligação sobre o mundo humano contingente. Comparado à eternidade, o tempo do homem “neste mundo, que é o nosso desterro” (AC, p. 68), adquire seu verdadeiro significado: o de “mera peregrinação, que vai caminhando com tanta pressa para a eternidade” (AC, p. 128). Nessa caminhada, o Conselheiro e os que o seguem têm uma tarefa definida: reconstruir a casa do Senhor. Como no exemplo franciscano, a restauração física dos locais onde ocorre a “ponte” entre Deus e os homens — igrejas e cemitérios — é o símbolo de sua restauração espiritual (AC, p. 172).

Restaurada a capela de uma localidade, o peregrino ruma para outra; terminado o primeiro templo do arraial de Canudos, os sertanejos iniciam a construção de outro maior. Relacionando tempo e espaço, a metáfora da vida humana como peregrinação individual, inscrita na peregrinação coletiva da Igreja, transforma o tempo no “terreno” de um deslocamento linear — embora não necessariamente retilíneo — orientado para um *telos*, o encontro final com Deus. Esse objetivo, contudo, não é aparente para a lógica do mundo. Neste, o trajeto do peregrino parece sem rumo certo, um ziguezaguear aleatório de vila em vila, no qual as paisagens, como as atividades diárias do homem, podem repetir-se ciclicamente.

O *telos* oculto da história e o processo de sua obtenção estão ressaltados nos sermões deixados pelo Conselheiro. Neles, a maior parte dos temas propostos à reflexão se concentra nas figuras de Cristo e Maria e na missão da Igreja; em suma, nos acontecimentos que constituem, como dissemos acima, o centro mesmo da história da salvação: a Encarnação, a Paixão e a Redenção, com suas implicações para a vida dos homens. Sobrepondo-se às devoções tradicionais dos diversos santos, a fé dos conselheiristas centraliza-se no Bom Jesus, o mediador universal, e em Maria, intercessora e mãe da Igreja, apontando para os eventos que transformam o tempo em história ao lhe conferirem um sentido.

Nossa opinião, portanto, é a de que o tempo dos sertanejos de Canudos privilegia a dimensão linear da temporalidade católica. Contudo, trata-se de uma linearidade muito diferente daquela de que falávamos ao analisar o tempo dos militares. Em primeiro lugar, lidamos aqui com um tempo *limitado*, que tem um começo, na criação do mundo, e um fim:

“Quando Nosso Senhor Jesus Cristo vier a julgar todos os homens (...) então se cumprirá o que disse o anjo, tendo um pé no mar e outro na terra (...): Que não haveria mais tempo: *Quia tempus non erit amplius* (Apoc., 10.6)” (AC, p. 156).

A história é assim, como diz D. T. Monteiro, um *interim* (cf. Monteiro, 1978, p. 68). Diversamente da ascensão retilínea e constante do progresso, aqui a linha do tempo começa em Deus, afasta-se d'Ele pelo pecado do homem, para iniciar um movimento de retorno ao ponto inicial de equilíbrio através da reconciliação com Deus. Tomada em seu plano mais simples, portanto, a história da salvação desenvolveria um grande ciclo, ou melhor —

já que as condições finais não são exatamente as mesmas do princípio —, uma parábola, cujo ponto decisivo de inflexão seria representado pelo sacrifício de Cristo.

Embora dotado de início, meio e fim, o tempo da salvação não é cronológico, pois está subordinado a uma potência absoluta, situada fora de qualquer tempo: a providência divina. É através dela que Deus transforma a história numa grande parábola, entendida agora não mais no sentido geométrico do termo e sim no literário, ou seja, uma história pontilhada de eventos que devem ser “lidos” como metáforas dos desígnios divinos, adquirindo assim valor instrutivo. Os acontecimentos-chave da história da salvação não são vistos como fatos acabados e separados no tempo, mas como “figuras” uns dos outros, ligados que estão ao objetivo central de Deus, a salvação. Assim, presente, passado e futuro perdem seu caráter absoluto: a cruz de Cristo é “figurada” no cajado de Jacó, na cesta de junco e na vara de Moisés, e nas cruzes atuais (AC, p. 81). Comunicando uma verdade de tipo mágico-religioso, a história da Palavra de Deus aos homens ultrapassa as limitações temporais, englobando “o que foi, o que é, o que será” (Dettienne, 1973, p. 59).

Examinando agora mais de perto essa história, tal como ela nos aparece das prédicas do Conselheiro, verificamos que seu curso é ainda mais complexo do que o descrevemos acima. Ele não possui apenas um ponto de mudança de sentido, e sim vários, todos eles comportando igualmente as possibilidades de aproximação ou afastamento de Deus. São várias as “alianças” que Deus faz com os homens, e seguem um aperfeiçoamento progressivo, que o Conselheiro descreve como uma sucessão de três “leis” às quais esteve sujeita a humanidade: a “lei natural”, a “lei escrita” e a “lei da graça”. A primeira, que vigorou desde Adão, norteava a conduta dos patriarcas. A natureza, porém, é para o Conselheiro uma força insuficiente para levar os homens a fazer a vontade de Deus:

“(...) aquela [a natureza], fraca, quer rejeitar o que esta [a graça] exige; a qual, grandemente forte, anima àquela (...)”.

Para prover essa deficiência, Deus outorgou aos homens a lei escrita, o decálogo de Moisés, “juiz de vara vermelha, e por isso o mais rigoroso”. A vinda de Cristo, porém, inaugura a vigência da “lei da graça”, e com ela a possibilidade de existirem “juizes de vara branca”. Desde então o “Deus das vinganças” se transforma no Deus da clemência e da misericórdia (AC, p. 114, 124).

“Porque, suposto que logo no princípio do mundo houve a lei da natureza, que guardaram Adão e seus descendentes, e depois Deus deu a Moisés a lei escrita, foram ambas a respeito da lei da graça como um regimento por onde os homens se governassem para não se perderem, até que viesse ao mundo Jesus Cristo (...) o qual, depois que chegou (...) uma e outra lei encheu e reformou, fazendo-a lei da graça, por ser este Senhor o último fim no complemento da lei (...)” (AC, p. 115-116).

Como vemos, numa curiosa coincidência com o esquema de evolução delineado por Comte na "lei dos três estados", o Conselheiro também divide a história humana em três fases progressivas, relacionadas pela idéia de "lei". As semelhanças, contudo, terminam aí. Para os conselheiristas, o aperfeiçoamento humano é avaliado por um critério exatamente oposto ao dos positivistas: a maior aproximação de Deus através da religião. Mais importante ainda, a natureza do "progresso" do Conselheiro e de suas "fases" não é de modo algum a mesma dos discípulos de Comte. A sucessão dos "três estados" é uma "lei natural", intrínseca ao comportamento humano, atuando sobre este da mesma forma que as leis da mecânica atuam sobre o movimento dos corpos, independente de qualquer ato de vontade. Os que pretenderem se opor a esse tipo de lei serão "naturalmente" superados pela marcha inevitável do progresso. De modo diferente, as "leis" conselheiristas, embora emanadas de um poder superior, têm sua origem fora do homem e lhe são propostas como padrões normativos de conduta. A concepção de natureza, nos dois casos, é bem diversa: entendida como natureza humana, para a doutrina do Conselheiro ela é o domínio de "fraqueza", do arbitrário ao qual se sobrepõem as leis; para os positivistas, entendida como natureza comum aos homens e às coisas, ela é o território do não-arbitrio, a partir do qual as leis gerais se impõem aos fenômenos particulares. Além disso — e este ponto é fundamental para compreendermos a noção de tempo com que lida o Conselheiro —, a lei da natureza, a lei escrita e a lei da graça não se anulam umas às outras à medida que se sucedem, mas cada uma delas se conserva na seguinte, nela englobada e por ela "transfigurada", da mesma forma que cada uma é prenunciada pela que lhe antecede.

Embora seu triunfo final seja inevitável, a "lei de Deus" admite a cada instante tanto a obediência quanto a desobediência, de acordo com o livre-arbitrio humano. Ao "plano da benéfica Providência" opõe-se a tentação do pecado, gerador da iniquidade na história. A vigência da "lei da graça" não impede que os homens se desviem do caminho correto, contrariando "anacronicamente", diríamos, a lógica da salvação:

"(...) quem teria nunca imaginado que no século XIX, cujo povo foi educado nos santos salutareis princípios da religião cristã, que muitos deles deixassem de se nutrir do verdadeiro sentimento do amor de Deus; (...) ocorre que se movem pela incredulidade, imitando assim os judeus; que eles não ligam a menor importância pela sua salvação, como são os maçons, protestantes e republicanos, porque eles também só acreditam na Lei de Moisés [isto é, a lei escrita, sem a graça santificante da Igreja], espalhando doutrinas falsas e errôneas aos ignorantes, arrastando assim tantas almas para o inferno, além das perseguições que eles fazem à religião do Bom Jesus (...)" (AC, p. 172).

A queda da monarquia viria consagrar no poder aqueles que eram, aos olhos do Conselheiro, os "perseguidores da religião"; as novas circunstâncias da política brasileira acentuavam a intensidade dramática do conflito entre a santidade e o pecado. A República separava o Estado da Igreja, quebrando a ligação do poder civil com a potência positiva de Deus, que até então lhe

dava legitimidade, deixando-o assim à mercê das potências do mal. Dessacralizando os ritos da vida — com o registro e o casamento civis — como os da morte — com a secularização dos cemitérios —, o novo regime é mais que um erro, é anátema. Para o Conselheiro, reconhecer a autoridade das novas leis civis significa retroceder ao rigor dos “juizes da vara vermelha” e expor-se à ira do “Deus das vinganças”. A ordem republicana é vista pelos sertanejos como antiordem, a serviço do “demônio que quer acabar com a fé da Igreja” (AC, p. 177). As referências do Conselheiro às instituições republicanas — Pilatos é chamado “*presidente* da judéia” — e monárquicas — Jesus vem ao mundo “despachado da Mesa do Paço da Santíssima Trindade (AC, p. 84, 115) — deixam claro que a República é um poder ilegítimo, “Iudíbrio da tirania para os fiéis” (AC, p. 175). Sua própria origem está na oposição ao plano histórico da Providência:

“É preciso, porém, que não deixe no silêncio a origem do ódio que tendes à família real, porque sua alteza a Senhora Dona Isabel libertou a escravidão, que não fez mais que cumprir a ordem do céu; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado (...) tanto assim que na noite que tinha de assinar o decreto da liberdade, um dos ministros lhe disse: Sua Alteza assina o decreto da liberdade, olhe a república como ameaça; ao que ela não liga a mínima importância (...)” (AC, p. 180).

No entanto, a constatação de que o regime republicano significava a vigência da “lei do cão” não incompatibilizava de modo absoluto a convivência da santidade e do pecado, ao contrário do que ocorre no antagonismo irreduzível entre o progresso e o atraso. O tempo que tem seu termo na salvação, para uns, é o mesmo que leva à danação eterna, para outros. Na oposição santidade *versus* pecado, os dois pólos, embora antagônicos, são irremovíveis no âmbito da história, como o verso e o reverso da mesma moeda. Frente ao predomínio do pólo negativo no governo temporal, os sertanejos não tentaram eliminar o pecado do mundo, mas criar um espaço favorável à vivência da santidade retirando-se do mundo e rompendo os laços que o corrompiam. O Conselheiro e seus adeptos queimaram as tabuletas que anunciavam os novos impostos do Estado republicano e, após um choque com a polícia, fundaram na fazenda abandonada de Canudos a Vila de Belo Monte, onde eram proibidos o roubo, a prostituição e o dinheiro da República (cf. Queiroz, 1977), aguardando que esta “caísse por terra” (AC, p. 177).

A guerra tornaria inviável essa retirada, levando alguns a abandonarem o arraial, ou, ao contrário, radicalizaria a “saída do mundo”, transformando a resistência encarnçada dos sertanejos na sua forma de martírio. O conflito, encarado por eles como luta entre a santidade e o pecado, aproxima-los-ia da paixão de Cristo e do exemplo dos mártires citados pelo Conselheiro, como os soldados do imperador Juliano que recusaram a apostasia, e Thomas Morus, “Chanceler-mor da Inglaterra (...) condenado à morte por não querer seguir a heresia (...)” (AC, p. 113, 156). O tema do sofrimento é constante em todo o manuscrito do Conselheiro; nas meditações mariais, até mes-

mo os mistérios considerados “jubilosos” pela Igreja são enfocados como momentos de sofrimento e dor (AC, p. 56).

D. T. Monteiro admite a possibilidade de que o sofrimento extremo da guerra, identificado à paixão de Cristo, tenha levado os canudenses a se considerarem numa posição especial, no curso do tempo, de “cidade santa” onde se realizaria de modo único a promessa messiânica, estando próximo o fim do mundo. Esse autor, entretanto, considera que não há indícios suficientes para confirmar essa hipótese (cf. Monteiro, 1978, p. 68-70). Antes, o que parece ser indicado pela pregação do Conselheiro e pela atuação de seus seguidores é a criação de uma “cidade separada” onde se pudesse viver a justiça dentro dos limites da vida terrena. Ao nosso ver, a preocupação com a escatologia está presente nos sermões do Conselheiro, mas não como uma crença na proximidade do Milênio. Resultando da leitura particular que fizeram os canudenses do ultramontanismo característico do movimento renovador católico nos anos anteriores, a ênfase na finalidade do tempo, prefigurada na Paixão e Ressurreição de Cristo, era o que dava sentido à sua experiência histórica, inserindo-a como uma etapa crítica, mas não a última, na história da salvação.

## CONCLUSÃO

Para sertanejos e militares que dele participaram, o conflito de Canudos encontra um lugar bem definido em suas respectivas concepções do tempo. *Via-crucis* da salvação para uns, etapa dolorosa do progresso para outros, a guerra se inscreve no tempo, para ambos os grupos, em função do que cada um deles julga ser o destino histórico da humanidade. Estamos diante de noções de tempo orientadas para um *telos*, nas quais a “matéria-prima” das ocorrências quotidianas e extraordinárias é organizada por uma visão prospectiva, que permite atribuir a cada acontecimento o seu valor e sua qualificação dentro do processo total. Ao realizarem essa operação, aqueles grupos atualizam idéias de tempo e de história que se aproximam, na medida em que podemos considerá-las como processos orientados, distanciando-se de noções que não atribuem à história “finalidade” alguma e nas quais o tempo oscila perpetuamente dentro de si mesmo. Os conteúdos atribuídos a esses processos são, entretanto, bem diferentes, tanto na sua forma de organização quanto no seu sentido final. Os sertanejos esperam a Promessa de salvação feita por Deus, e esforçam-se na fé e nas obras para fazer por onde merecê-la, ao passo que os militares procuram construir o progresso material, científico e moral do homem.

No que toca a estes últimos, a promessa do reino celestial é substituída pela promessa de realização terrena do ideal de progresso, apoiada nas conquistas da ciência e da técnica. A extensão ilimitada do tempo, imaginado como uma reta numerada à esquerda e à direita do ano zero, sem início e

sem fim, confere à humanidade, na expressão de H. Arendt, uma "imortalidade terrena" (Arendt, 1979, p. 100-101), e reforça a rejeição positivista da metafísica, reafirmando a idéia de que só existe um mundo, dado pela experiência sensível, e um tempo, o que nesse mundo transcorre. O homem torna-se sujeito de sua progressão, de sua "marcha para a frente", deixando de ser o objeto da promessa divina. Não é, porém, um sujeito livre, mas determinado pela "natureza" e subordinado às "leis naturais"; o que significa, ao fim e ao cabo, estar subordinado à racionalidade. Na sociedade, como no organismo biológico, a evolução identifica-se à progressiva especialização de funções, separando no seu interior os domínios da arte, da política, da economia, etc. (cf. Dumont, 1985). Nesses domínios separados de um único mundo, porém, imperam a mesma racionalidade e o mesmo tempo cronológico a ela associado, garantindo a unicidade do curso da história conforme as "leis naturais" (cf. Cassirer, 1943, p. 19).

A idéia de tempo manuseada pelos conselheiristas é bem diversa. Para começar, seu pressuposto básico é a existência de uma realidade transcendente, mais essencial que a fornecida pelos sentidos. "Este mundo" não é o único, mas um entre vários, e o homem, o tempo, a natureza são realidades limitadas. Seus limites são dados por Deus, que controla até mesmo a potência negativa do Diabo, embora esta possua liberdade suficiente para constituir um antagonista poderoso. Entre os dois pólos sagrados do bem e do mal, o homem habita uma realidade ambígua, onde se misturam as presenças da santidade e do pecado, e frente à qual, apesar de sua condição de criatura, ele goza de livre-arbítrio.

O movimento do homem em relação a esses dois princípios imutáveis dá forma ao tempo sagrado, à peregrinação que tem seu fim na salvação dos bons e na condenação dos maus. A esse tempo da salvação/condenação, já em si ambivalente, mescla-se o tempo profano das atividades humanas diárias. O fiel vive assim mais um nível de dualidades, já que pertence simultaneamente à "cidade de Deus" e à "cidade dos homens", na formulação de Santo Agostinho; dualidade irredutível, mas que não separa entre si as duas "cidades", como nota Rubem C. Fernandes: "Vistas em conjunto, elas projetariam a imagem contraditória de um mundo que, por um lado, é regido pelo factual, o particular, o interesse e o arbitrário, mas que só faz sentido quando imaginado em termos de valores universais, boas razões e propósitos" (Fernandes, 1982, p. 85). Como parte de um "cosmos" que se desdobra em vários planos heterogêneos e hierarquizados, além da realidade sensível, o tempo dos sertanejos é, ele também, diferenciado e ambíguo, comportando elementos lineares e não-lineares.

A coerência desse "cosmos" não é necessariamente de tipo racional, residindo antes na interpretação entre os diversos planos e no seu englobamento geral por Deus. A complementação dos opostos é a base da lógica dos sertanejos, ao passo que na lógica dos militares essa ambigüidade transforma-se



em contradição, numa forma de pensamento em que o verdadeiro exclui o dúbio e a verdade se confunde com a "exigência de não-contradição" (Detienne, 1973, p. 146).

Mesmo a tentativa de purificação que representou a fundação da Vila de Belo Monte pelo Conselheiro e seus adeptos não eliminava totalmente a ambigüidade do mundo, mas apenas rompia com uma situação onde a oposição entre santidade e pecado havia ultrapassado os limites considerados admissíveis. Reafirmando sua fidelidade a uma Igreja que se autodefine como "povo santo e pecador", os sertanejos operam com uma lógica de ambivalência, na qual o tempo está ligado à esperança através de pares antitéticos como a morte e a vida, a Cruz e a Ressurreição.

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. "O conceito de história — antigo e moderno". In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo, Perspectiva, 1979.
- BRASIL. Ministério da Guerra. *Relatório do Ministério dos Negócios da Guerra em maio de 1898*; anexo A. Rio de Janeiro, Impr. Nacional, 1898.
- BURY, John. *La idea del progreso*. Madri, Alianza Editorial, 1971.
- CARVALHO, José Murilo de. "As forças armadas na primeira república: o poder desestabilizador". In: FAUSTO, B., dir. *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, São Paulo, DIFEL, t. III, v. 2, 1978.
- CASSIRER, Ernst. *Filosofia de la Ilustración*. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- COSTA, Wilma Peres. *Notas preliminares sobre o jacobinismo brasileiro*. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1984, mimeo.
- CRUZ COSTA. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, 2ª ed.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DANTAS JR. "Recordando Canudos". *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 20/4/1958.
- DELLA CAVA, Ralph. "Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro". *Revista de Ciências Sociais*, v. 6, n. 1/2, 1975.
- DETIENNE, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, Maspero, 1973, 2ª ed.
- DUMONT, Louis. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- FERNANDES, Rubem C. *Os cavaleiros do Bom Jesus; uma introdução às religiões populares*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- FIORIM, José Luís. "O discurso de Antônio Conselheiro". *Religião e Sociedade*, 5. Rio de Janeiro, ISER/CER/Tempo e Presença, jun. 80, p. 95-129.
- FREYRE, Gilberto. "República". In: MORAES, R. B. *Manual bibliográfico de estudos brasileiros*. Rio de Janeiro, 1949.
- GALVÃO, Walnice N. *No calor da hora. A Guerra de Canudos nos jornais*. São Paulo, Atica, 1974.
- . "Euclides e a revolução francesa". In: *Gatos de outro saco*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- KOYRE, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro/Brasília, Forense/UnB, 1982.
- LE GOFF, Jacques. "Au Moyen Age: temps de l'Eglise et temps du marchand". In: *Pour un autre Moyen Age*. Paris, Gallimard, 1977.

- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo, Ed. Nacional, 1967, 2ª ed.
- MATTA, Roberto da. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, 3ª ed.
- MONTEIRO, Duglas T. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades, 1974.
- . "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: FAUSTO, B., dir. *História Geral da Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, São Paulo, DIFEL, t. III, v. 2, 1978, 2ª ed.
- NOGUEIRA, José Carlos de A. *Antônio Conselheiro e Canudos: revisão histórica*. São Paulo, Ed. Nacional, 1978, 2ª ed.
- PAIM, Antônio, org. *O Apostolado Positivista e a república*. Brasília, UnB, 1981.
- QUEIROZ, Maria Isaura P. de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis/São Paulo, Vozes/Univ. de São Paulo, 1973.
- . *O messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Alfa-Omega, 1977, 2ª ed.
- RIBEIRO JR., João. *O que é positivismo*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- SUSSEKIND, Flora. "Os Sertões e os Jagunços: Canudos, linguagem e sucesso". In: *Aspectos da realidade atual*. PUC-RJ, s/d.
- THOMPSON, Edward P. "Tiempo, disciplina del trabajo y capitalismo industrial". In: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona, 1979.

# COMUNICAÇÕES do ISER

Artigos curtos, com uma linguagem informal, sem os rigores da academia. Assim são as **Comunicações do ISER**, que ainda trazem debates, trabalhos e notícias sobre o que está acontecendo no campo da religião.

## **Números de 1986:**

18: O caso Ruschi. O propósito da servidão. Deus e o Diabo na cauda do cometa. Entrevista com Edmund Sherrill.

19: Maria – um debate sobre *Je vous salue, Marie*, de Godard.

20: Romarias da terra. A Igreja Católica e a proliferação de "seitas". Da Teologia da Libertação à Ciência Viva. (No prelo.)

**COMUNICAÇÕES DO ISER** é uma publicação bimestral do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Assinatura anual (6 números): Cz\$ 120,00.

Pedidos de assinatura, números avulsos e catálogo para ISER – Rua Ipiranga, 107 – Laranjeiras – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22231 – Tel.: 265-5747.

---

Leia também *Religião e Sociedade* e *Cadernos do ISER*, ou assine as três publicações por Cz\$ 330,00.

---



---

# Max Weber

## - Da tese à crítica da religião

Francisco Cartaxo Rolim\*

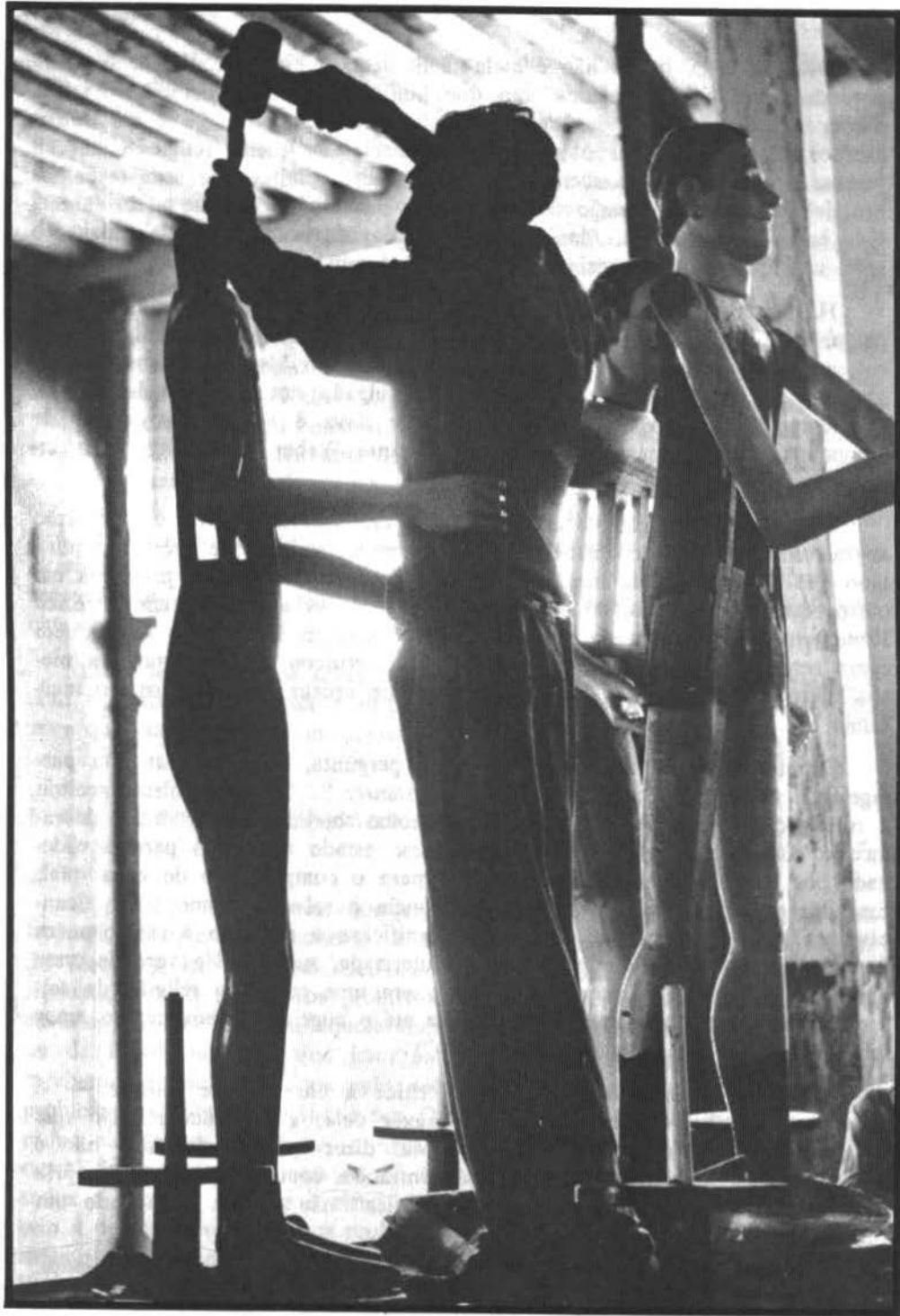
### INTRODUÇÃO

Teria porventura Max Weber formulado uma crítica à religião? Pode sem dúvida parecer pretensioso levantar uma pergunta desta a um autor que analisou e defendeu a influência da religião na sociedade. Bastante ousada, não falta quem o diga. E tanto mais ousada quanto ela visa obter uma resposta precisa. Na verdade, não se trata aqui de alguma crítica feita furtivamente a este ou aquele aspecto, ou ainda de crítica marginal à problemática que ele próprio se propunha, a saber: o sentido que a religião vem trazer ao destino do homem no mundo moderno. Mais precisamente, a pergunta seria: coerentemente e a partir da tese posta em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, teria ele formulado, de maneira expressa, uma crítica à religião? Como caracterizá-la? E, se foi pertinente, que proposta de alternativa apresentou ou não apresentou?

A primeira vista, poderíamos dizer que semelhante pergunta não teria outro sentido que o de um simples exercício acadêmico. Entretanto, não é disso que se trata nestas páginas. Interessa-nos, sim, investigar os traços configuradores de uma crítica real — se existiu — à religião em geral ou a uma forma particular de religião.

---

\* Professor adjunto de Sociologia da UFF.



Delinear estes traços não é nada fácil, dado o estilo de Weber e considerando o acúmulo de dados com que lida sua erudição histórica. E mais ainda: todo o empenho de Weber, em *A Ética Protestante...* e em outros escritos, não foi ressaltar o peso e a influência das idéias religiosas nas situações e transformações sociais? Além do mais, a leitura de seus trabalhos nos deixa antes a impressão de uma defesa da religião do que a de submetê-la ao crivo da crítica. Mas é precisamente por isso que aquela indagação vale, considerada a coerência intelectual desse autor.

Há ainda uma outra coisa que põe em dúvida a plausibilidade de nossa pergunta: é que não só em seu primeiro livro de sociologia da religião, mas em outros posteriores, Weber criticou o materialismo histórico, embora o conhecesse na versão vulgar e mecanicista divulgada nos círculos alemães do seu tempo. Criticou-o ao mesmo tempo que dava à religião um *status* de autonomia. Contra quem a negava, parece que Weber a afirmava com insistência.

Contra essa alegação de que *A Ética Protestante* foi escrita em oposição ao materialismo histórico, cabe lembrar: primeiro, a idéia de ascetismo puritano não ficou represada nas páginas da *Ética Protestante* e foi problema em outros escritos; segundo, ao contrário do que alguns autores dizem, *A Ética Protestante* não foi pensada e escrita como confronto às teses de Marx, nem como resposta ao materialismo histórico. Se o criticou, é que a postura metodológica weberiana teria necessariamente que cruzar os caminhos do marxismo.<sup>1</sup>

Entretanto, como justificativa de nossa pergunta, cabe destacar esta passagem de um estudo posterior à *Ética Protestante*: "... o puritanismo aceitou a rotinização do cosmos econômico, que como totalidade do mundo desvalorizou como coisa criada e imperfeita. Esse estado de coisas parecia ordenado por Deus, e como material e dado para o cumprimento de cada qual. Em última análise, isso significava a renúncia à salvação como meta alcançável pelo homem, ou seja, por todos. Significava a renúncia à salvação em favor da graça sem base e apenas particularizada, sempre. Na verdade, esse ponto de vista da não-fraternidade já não era uma autêntica religião da salvação, a qual pode exagerar a fraternidade até o auge do acosmismo do amor místico" ("Rejeições religiosas do mundo").

Não estaria nesta formulação uma crítica a um tipo de religião — o ascetismo calvinista intramundano? E, através dela, a qualquer religião que se comportasse de maneira semelhante? Mas dizer que o calvinismo não é "uma autêntica religião da salvação" não entra em contradição com a própria metodologia weberiana? A expressão "autêntica" não estaria implicando um

1. Ver, entre outros: Anthony Giddens, *Política y Sociología en Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1972; Wolfgang Mommsen, *Max Weber, sociedad, política y historia*, Editora Alfa, 1981; Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, Londres, The MacMillan Press, 1983; Gunther Roth et al., *Max Weber's vision of History*, University of California Press, 1979; Arthur Mitzman, *La jaula de Hierro, una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.

juízo de valor, coisa que Weber sempre recusou? Este problema metodológico tem aqui, momentaneamente apenas, pois a ele aludiremos adiante, duas observações feitas por Weber em “A objetividade cognoscitiva da ciência social e da política social”: podemos “criticar indiretamente” a proposta dos fins ou dos “valores, a partir das conseqüências”, ou de “situações históricas correspondentes”; podemos fazer uma “crítica direta”, em tratamento científico, quando ela é “um julgamento lógico-formal do material contido nos juízos de valores... quanto ao postulado da ausência de contradição interna do que é desejado”.

Feita esta ressalva, digamos que a passagem acima citada implica exigências que é importante explicitar: primeiro há uma evolução no pensamento sociológico de Weber sobre a religião, a partir de uma temática inicial. Mas essa evolução comporta passos em busca de alternativas — alternativas que não são encontradas de pronto, senão através de impasses que vão sendo superados gradativamente. Essa evolução e esses impasses não podem ser percebidos se não tivermos, como pano de fundo, uma topografia histórica dos escritos de Weber, o que julgamos da maior importância para não citarmos o autor de *A Ética Protestante* deixando esquecidas as épocas de seus ensaios e a problemática neles discutida e analisada. E até onde eles chegavam.

Estes são os pontos sobre os quais procuraremos refletir neste trabalho, com o intuito de levantar e discutir um problema, e, assim, provocar reflexões que complementem as nossas.

## I. OS ESCRITOS RELIGIOSOS DE MAX WEBER E SUAS DATAS

É por aqui que vamos começar, porquanto parece-nos de significativa relevância pontuar historicamente os valores escritos da sociologia da religião de Weber. E isso por dois motivos: primeiro, a fim de fixar as datas e períodos com seus respectivos problemas. Não se trata simplesmente de indicar os anos em que este ou aquele trabalho foi publicado em forma de artigo ou de livros; há mais que isso, uma vez que alguns textos já publicados receberam acréscimos, feitos pelo autor em épocas diferentes e relativos ao problema anteriormente abordado. Outros tiveram até três redações, publicadas em épocas diferentes, e uma complementando e mesmo corrigindo a outra. Segundo, porque sem se ter em vista essas voltas a problemas já pensados e escritos, corre-se o risco de citar o autor de *Economia e Sociedade* sem a devida atenção que os problemas merecem. Eis o que nos leva a traçar, mesmo sumariamente, um quadro histórico dos escritos da sociologia da religião de Max Weber.

### 1.1. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo

É dos anos de 1904 a 1905. No ano seguinte, Weber escreveu "As seitas protestantes e o espírito do capitalismo". Desta maneira, o conjunto dos ensaios que hoje aparece em livro com o título *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* se inscreve no período de 1904 a 1906. Foi o primeiro livro de sociologia da religião, e recebeu não poucas críticas de pensadores e teólogos. De 1906 a 1910, Weber ficou praticamente por conta das respostas que entendeu dar a essas críticas.

Anos mais tarde, provavelmente no final da Primeira Guerra<sup>2</sup>, Weber, revisando esse texto para uma segunda publicação, intercalou alguns acréscimos. Infelizmente, as traduções de que dispomos não nos informam sobre tais adições. Segundo Arthur Mitzman, um destes acréscimos diz respeito à relação ascetismo/misticismo, o que denota que nessa época a polarização desse binômio constituía um problema a preocupar Weber. As análises em curso sobre as religiões orientais o estariam sem dúvida induzindo a vincular a problemática de *A Ética Protestante* à dicotomia ascetismo/misticismo, dicotomia que, como ele próprio confessou, o preocupava naqueles anos. Eis o que nos diz um dos acréscimos: "O crente religioso pode assegurar-se a si próprio seu estado de graça, ou sentindo-se templo do Espírito Santo, ou ainda vendo-se como instrumento da vontade divina. No primeiro caso, sua vida religiosa tende para o misticismo e para a emocionalidade. No último, para a ação ascética. Lutero esteve mais próximo do primeiro tipo. O calvinismo se ateve definitivamente no último".<sup>3</sup>

Este enxerto parece destoar da argumentação fundamental de Weber, centrada em torno da noção de *Beruf*. Ou pelo menos mostra que Weber ia já tomando um caminho diferente. Com efeito, na primeira edição, a diferença se fazia a partir da inovação de Lutero com o conceito de vocação no meio do mundo. Mas, segundo Weber, na visão luterana, a noção de *Beruf* está ainda presa à concepção medieval de ordem social como um todo orgânico feito de lugares e disposições, nos quais o crente é chamado a permanecer como coisas queridas por Deus. O chamado, a vocação no mundo, na concepção de Lutero, diz Weber, é antes uma adaptação a um quadro social já existente e tradicional. Tal visão se afastava dos empreendimentos que animavam o capitalismo, que ia rompendo com os quadros tradicionais existentes. De modo contrário, a concepção calvinista trazia no seu bojo um aspecto dinâmico, envolvendo o crente numa ação permanentemente eficaz e dentro de uma verticalidade pelo alcance progressivo de profissões mais elevadas. E os lugares sociais não estavam de antemão determinados por Deus. Sob o impulso da crença na predestinação individual, o crente é impelido a alcançá-los mediante seu trabalho profissional, que por sua vez lhe trazia uma certa segurança de estar destinado ao céu, de estar sendo contado como um dos eleitos (ver a este respeito Gianfranco Poggi, *op. cit.*).

2. Arthur Mitzman, *op. cit.*

3. Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Plon, 1920, p. 137.



A passagem que acabamos de citar indica sem dúvida que, malgrado as longas e detalhadas análises de Weber, *A Ética Protestante* não representava um ponto de chegada. Sua problemática — a relação entre calvinismo, o espírito do capitalismo e o significado do ascetismo intramundano — ainda prende a atenção dele quando, anos depois, leva seu primeiro livro de sociologia da religião a falar, como simples referência, da polarização ascetismo/misticismo. Polarização que permeia ainda os escritos religiosos de *Economia e Sociedade*, e que só será ultrapassada nos últimos anos de sua vida. Convém entretanto salientar que, com aquele acréscimo, Weber introduziu algo de novo que a primeira edição de *A Ética Protestante* não continha.

1.2. Entre 1911 e 1913, Weber elaborou um estudo sistemático de sociologia da religião com a finalidade de inseri-lo em sua vasta obra de *Economia e Sociedade* (1911/1913). Nele o autor pretendia dar corpo e elaboração teórica à dicotomia já estabelecida e, ao mesmo tempo, abordar os quatro temas seguintes: tentativa de explicar a origem do fenômeno religioso e sua evolução da postura mágica para a percepção mais elevada da relação homem/divindade, tentativa essa abandonada nos escritos posteriores; ordem tradicionalmente estabelecida e/ou burocraticamente instaurada com vistas às transformações históricas; uso abundante de dados históricos em apoio à construção de seus tipos ideais (aqui Weber trata do mago, do profeta e do sacerdote); elaboração e uso das categorias de religiosidade — ascetismo e misticismo — como tipos ideais para imprimir uma noção de organicidade ao conjunto de suas extensas análises, nas quais os aspectos psicológicos se misturam com os de caráter social.

Todo esse material irá servir para a elaboração de dois grandes e importantes textos que redigirá mais tarde e que figurarão como partes integrantes do vol. I de sua *Sociologia da Religião*. Com efeito, nos primeiros meses de 1920, pouco antes de sua morte, ele os inseriu de maneira curiosa: um como Introdução, que é o texto da “Introdução à ética econômica das religiões mundiais”, em substituição ao prólogo de *A Ética Protestante*; o outro, como parte final desse vol. I, intitulado “Teoria das rejeições religiosas do mundo”. Estes dois textos são para ser lidos em conjunto, pois o último faz referência ao primeiro e de certo modo tende a corrigi-lo. Nem sempre se dá a devida atenção ao ensaio sobre “Rejeições”, que foi praticamente o último texto religioso revisto por Weber.

Em *Economia e Sociedade* cabe ressaltar dois pontos:

— Primeiro, na “Seção V” da “Primeira Parte”<sup>4</sup> pode-se dizer que os elementos tipológicos da salvação e da teodicéia constituem uma primeira versão de “Rejeições religiosas”. Há com efeito uma enorme diferença entre os elementos contidos em *Economia e Sociedade*, considerados pelos autores como

4. Na edição espanhola, *Economia y Sociedad*, Fundo Cultural.

uma primeira redação<sup>5</sup>, e a segunda versão de “Rejeições”. Esta não só aparece expurgada do acúmulo de dados históricos como também considera o problema através de uma postura diferente;

— Segundo, o conteúdo das religiões universais e sua relação com o mundo servirão mais tarde a Weber, ainda preso à dicotomia ascetismo/misticismo, para compor a “Introdução à ética das religiões mundiais”.

### 1.3. “Rejeições religiosas do mundo”

O interesse deste texto decorre de duas particularidades. A primeira é que passou no mínimo por duas redações, embora autores como Baumgarten, Guenther Roth, Wolfgang Schluchter e outros se refiram a três, considerando como terceira a revisão que dele fez Weber pouco antes de sua morte, revisão essa que não trouxe alterações fundamentais. Assim, a primeira estaria nos escritos religiosos inseridos em *Economia e Sociedade*, na parte referente às relações entre religião e mundo, enfocadas nos planos econômico, político, estético e erótico. Aqui domina ainda a polaridade ascetismo/misticismo; data do período de 1911 a 1913. Ao que parece, quando o autor empreendeu a segunda versão, tinha já diante de si o fato de que sua “Introdução à ética econômica das religiões mundiais” estava impressa. Para completá-la, e de certa maneira corrigi-la, resolveu então escrever um texto que servisse também de ligação entre a problemática do ascetismo intramundano e o confucionismo. Daí o título original ter sido “Intermediárias conexões”. Mas de fato, neste escrito, há mais que as relações entre ascetismo e confucionismo. Há uma tentativa, como veremos, de romper com a polaridade entre ascetismo e misticismo e de buscar uma alternativa. Após uma breve exposição metodológica, Weber amplia o campo de suas considerações, incluindo o plano intelectual, aspecto que não constava em *Economia e Sociedade*. Assim, entre a primeira e a segunda versão, há uma diferença básica e fundamental. É comparando a segunda com as páginas de “Sociologia da religião”, em *Economia e Sociedade*, que se pode perceber, embora com bastante atenção, a diferença de um texto para o outro.

Publicado no final de 1915, ou no começo de 1916, como pensa Mitzman, “Rejeições religiosas do mundo”, em sua segunda versão, é, de um lado, posterior à *Ética Protestante*, à *Economia e Sociedade* e à “Introdução à ética econômica das religiões mundiais”, e, do outro, rompe com as considerações desses escritos anteriores, calcadas na oposição entre ascetismo e misticismo, o que nos parece de fundamental importância. Weber teve a lealdade intelectual de confessar que sua perspectiva agora é diferente da que adotara anteriormente, e que vai precisar as expressões ascetismo e misticismo. “Partiremos”, diz ele, “das reflexões da Introdução [referindo-se à “Introdução

5. Ver a respeito: Eduard Baumgarten, Arthur Mitzman, Gianfranco Poggi, Gunther Roth, Wolfgang Schluchter e outros.

à ética econômica...”], mas damos aqui um enfoque diferente”. Mais de uma vez ele faz referência a essa Introdução, mas para indicar que o desenvolvimento do seu pensamento vai tomar outra direção.

Finalmente, nos primeiros meses de 1920, Weber reviu este texto, alterando algumas partes (não porém a que diz respeito ao nosso problema), o que fez pensar numa terceira versão.

Uma coisa, entretanto, não se pode negar: “Rejeições religiosas do mundo”, que no título original da última revisão é “Teoria das rejeições religiosas do mundo”, é sem dúvida alguma o último texto religioso revisto pelo autor a falar da temática ascetismo/misticismo. Como, porém, para o nosso tema, a tentativa de romper com as oposições entre estes tipos ideais acha-se já na segunda versão, sem sofrer nenhuma modificação na terceira, utilizaremos, para maior facilidade do leitor, a segunda versão traduzida e publicada em *Max Weber — Ensaios de Sociologia*, organizada por H. H. Gerth e C. Wright Mills, da Zahar Editores.

Desta forma, ao nos apoiarmos em “Rejeições religiosas do mundo” como fonte de nossas considerações, estamos diante do último escrito religioso de Weber; diante ainda de um texto de fundamental importância; e de um referencial teórico que nos permite não só a discussão de nossa pergunta inicial mas também, em outra oportunidade, refletir sobre a relação entre profeta e a alternativa indicada por Weber. Mas isso é assunto para um outro trabalho.

#### 1.4. Uma última informação

No começo de 1920, Weber deu um balanço em sua extensa obra de *Sociologia da Religião*. Distribuiu assim seus variados ensaios e pesquisas:

Vol. I: *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, sem o prólogo que esta obra costuma trazer. Em seu lugar, pôs “Introdução à ética econômica das religiões mundiais”. Seu estudo sobre o confucionismo (*Religião da Índia*) vem em seguida à *Ética Protestante*. A parte final deste volume é “Rejeições religiosas do mundo”. A morte só lhe deixou o tempo de rever este primeiro volume.

Vol. II: *Estudos sobre Hinduísmo e Budismo*, anteriormente publicados em forma de artigos na revista *Arquivos para a Ciência Social e Política Social*. Geralmente este volume aparece com o título de *Religião da Índia*.

Vol. III: *O Judaísmo Antigo*. Foi publicado primeiramente como uma série de artigos na revista acima indicada (1917, 1918, 1919, janeiro de 1920). Costuma aparecer como um livro à parte.

## II. OS IMPASSES EM A ÉTICA PROTESTANTE E EM ECONOMIA E SOCIEDADE

### 2.1. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo

Nossa intenção aqui não é expor as extensas análises de Weber, mas tão-somente destacar as idéias fundamentais e procurar mostrar o primeiro impasse do pensamento weberiano. Isso, entretanto, não significa subestimar essa grande e primeira obra de *Sociologia da Religião*, que na época de sua publicação consumiu muita tinta e papel, tal o volume de críticas e comentários que recebeu.

É bom lembrar, primeiramente, que o ascetismo calvinista, peça mestra da vinculação entre religião e espírito do capitalismo, permaneceu como uma interrogação insistente a atormentar a inteligência do infatigável pesquisador e professor de sociologia nas universidades de Viena e Munique. Sinal de que não teve em *A Ética Protestante* uma resposta definitiva, e de que este primeiro livro de sociologia da religião não representou para ele um ponto de chegada, mas, pelo contrário, abriu-lhe um longo caminho que suas incansáveis análises teriam que percorrer.

Começemos por dizer que, ao tratar dos fundamentos religiosos do ascetismo intramundano, Weber chama a atenção para um posicionamento metodológico de fundamental importância em sua exposição: insiste sobre o destaque a ser dado às crenças, que repousam num substrato teórico religioso. Mas perguntaríamos: o que isso tem a ver com o ascetismo, isto é, com a conduta dos crentes, já que esta seria objeto das observações e análises? Como se quisesse advertir a nós, que apressadamente nos debruçamos, sedentos de empirismo, sobre as práticas religiosas, de não nos esquecermos de que estas se assentam num universo religioso teórico e o materializam, ele próprio formula uma pergunta para em seguida responder de modo preciso.

Eis a pergunta: “Não seria melhor ignorar totalmente os fundamentos religiosos, bem como a teoria ética, e se ater pura e simplesmente à prática moral, na medida em que esta pode ser determinada? Vamos ver que não... só o conhecimento destas idéias originais permite compreender o laço que une esta moral ascética à idéia do além que dominava os homens mais conscientes da época”. E explica seu intento: “O que nos interessa não é evidentemente o que era teórica e oficialmente ensinado nos manuais de teologia moral da época, embora o fato tivesse tido uma significação prática graças à disciplina da igreja, ao trabalho pastoral e à prédica. O que nos interessa é algo inteiramente diferente: trata-se de descobrir as motivações psicológicas que brotavam das crenças religiosas e que traçavam para o crente a conduta a seguir e nesta o mantinham”.

Do ponto de vista das representações religiosas, a doutrina da predestinação era a nota mais característica do calvinismo. Trata-se, diz Weber, de

ver esta idéia “quanto à sua influência sobre outros processos históricos, quanto à sua significação causal. Trata-se então de imputação” (causal). À luz desta doutrina, Deus decretou de toda a eternidade, e para a sua glória, a salvação para uns, a condenação para outros. Mas semelhantes desígnios divinos são a um tempo imutáveis e insondáveis. Abre-se assim entre Deus e o homem um abismo intransponível. Deste modo, o radicalismo calvinista da predestinação individual conduz o homem a uma submissão absoluta a Deus, ao mesmo tempo que o sepulta numa insuperável angústia interior. Não ter nenhuma segurança de salvação, já que os decretos divinos são imutáveis e não os conhecemos, seria um contra-senso numa religião de salvação.

Mas a esta idéia de predestinação liga-se uma outra, a de Deus Criador e transcendente, idéia que Weber faz remontar ao judaísmo. Corresponde-lhe, da parte do homem, ou seja, do crente, a de ser instrumento da vontade divina.<sup>6</sup> Deus criou o mundo para a sua glória, e a relação entre o homem e o mundo criado, de que ele faz parte, como criatura, é percebida e concretamente vivida pela referência à glória de Deus Criador e transcendente. Cabe observar que a relação homem/mundo é de ordem natural, ou seja, entra no domínio das leis naturais. Mas a referência à glória de Deus vem exclusivamente pela fé. O crente é, por assim dizer, puxado por duas cordas, uma que vem da terra, a outra que desce do céu.

A noção de vocação, no sentido de profissão no mundo, ou seja, atividade no mundo através de uma profissão, noção esta que nasce com Lutero e que teve em Calvino sua explicitação mais ousada, tende à secularização racionalizante, no sentido de submeter o crente às ordens instaladas no mundo.

Ao desencantamento do mundo, expressão tomada de Schiller, encaminha-se o calvinismo — observa Weber mais de uma vez. Encaminha-se para ele a ética puritana, sem que a crença na glória do Criador lhe tolha os passos. A entrada no mundo através do trabalho não significa apenas abolir o antigo conceito de vocação como separação do mundo, mas significa também que o vocacionado, o chamado pela fé, vai submeter-se às ordens instaladas no mundo como coisas queridas por Deus. Entretanto, esse ascetismo intramundano, com seus nítidos traços de um rígido controle moral, não produz a salvação: traz apenas uma vaga esperança do estado de graça. Mas, acrescenta Weber, traz também uma “cruel solidão e securra interior”, que mata toda emoção e sensibilidade. A crença na predestinação individual poderia levar ao passivismo. Afinal, condenado já ou salvo, de que serviria trabalhar eficazmente, mesmo que fosse para a glória de Deus? Não seria uma grande ilusão? Mas, esclarece Weber, a “ansiedade” que tal crença derrama na alma do crente impele-o para o trabalho eficaz como único lenitivo e ao mesmo tempo traz diluída luz, que não é propriamente luz, mas uma sensação de, no túnel escuro do destino eterno.

6. Instrumento é conceito às vezes usado por Weber dentro de uma ambivalência, uma vez que ele também o aplica ao profeta emissário.

O *ethos* calvinista, enquanto estilo de vida, abarca toda a vida do crente. Preparou dessa forma nos homens de fé, empenhados em negócios, um outro estilo de vida, o *ethos* burguês, tendendo este para um destino diametralmente oposto. Enquanto o *ethos* calvinista encontrava fora do trabalho, ou seja, na referência à glória de Deus, a justificativa de sua atividade produtora, o *ethos* burguês rumava para a multiplicação e glorificação do capital como fim justificável em si mesmo.

Assim, posto que o título do livro induza a pensar numa relação entre dois termos, ele está apenas reduzindo a relação triádica a uma relação dual. Na realidade, os três termos acham-se sempre presentes nas análises de Weber: um conjunto de idéias religiosas, em particular a doutrina calvinista, leva a uma postura ética, o ascetismo intramundano. Este implica um comportamento, ou práticas, que de modo racional e rigoroso abarca toda a vida do crente, retendo-o num modelo existencial preciso. Por sua vez, esse ascetismo atuando em determinados grupos, a um tempo perpassados pela crença e pelos negócios, gera um determinado comportamento ético ocupacional, um outro estilo de vida.

*A Ética Protestante* não denuncia o paradoxo que estas afinidades implicam. Weber só o fará anos depois, nos últimos escritos de sua vida.

Destacamos estes aspectos porque a eles voltará o autor de *A Ética Protestante* num texto cujo conteúdo foi reformulado mais de uma vez.

Pensamos que dois pontos merecem ser lembrados:

— Primeiro: o acréscimo feito por Weber, e já mencionado páginas atrás. Esta adição aponta de certo modo o tipo de salvação oferecido pelo calvinismo. Mas Weber se detém apenas na distinção das tendências da religiosidade luterana e da calvinista. Esta última, quase em oposição àquela, ele a vê definitivamente presa à noção de homem instrumento da vontade divina. Mas esta postura religiosa está também dependente da crença na predestinação individual. São aspectos sobre os quais o autor voltará a refletir no final de sua vida.

Um dos caminhos da salvação está sem dúvida indicado. Mas que tipo de religião é esta que traça este caminho? Claro que se trata de uma religião ocidental. Mas qual a sua consistência interna? *A Ética Protestante*, mesmo com os acréscimos feitos posteriormente, não tem uma resposta precisa.

— Segundo: no pensar do próprio Weber, o desenvolvimento do capitalismo ocidental absorveu o *ethos* calvinista e o subjugou aos seus caprichos. A glória de Deus foi substituída pela glorificação do capital como fim em si. Como entender tal metamorfose de um elemento historicamente causal (no sentido de imputação causal) em elemento dominado e até anulado em seu próprio dinamismo? Como entender a lógica racionalizante do capital, lógica infernal e despersonalizante, como lembra Weber, a ponto de se tornar

hegemonicamente dominadora da crença e de um estilo religioso de vida que estiveram em seu nascedouro? A *Ética Protestante* não pôs este problema, e, portanto, não poderia trazer uma resposta. Weber ainda não dispunha de elementos suficientes para colocar estes questionamentos. Só quando sair do círculo da religião ocidental e penetrar em outros domínios religiosos sua visão interna da religião alcançará um horizonte mais amplo e mais abrangente.

## 2.2. A religião em Economia e Sociedade

Não abordaremos todos os aspectos religiosos do texto que Weber inseriu em *Economia e Sociedade*, mas somente os relativos ao nosso tema.

Convém lembrar que eles se prendem à perspectiva das duas ordens de necessidades e respostas correspondentes: a ordem do cotidiano (tradicional ou racional burocrática) e a do extracotidiano. As necessidades (em Weber têm uma conotação subjetiva) emergem ora do plano da cotidianidade caracterizada por costumes arraigados, e, neste caso, as respostas não vão além da tradição ou do como sempre se fez, ora do plano da racionalidade embutida no cotidiano como força motriz de novos processos sociais, dando assim origem ao que Weber chama de previsibilidade.

Entretanto — lembra o autor de *Economia e Sociedade* — nem todas as necessidades se inscrevem nestas duas ordens. Outras existem que não encontram respostas em nenhuma das duas. Isso ocorre, diz Weber, nos momentos de crise, de dificuldades, sejam elas físicas, psíquicas, econômicas, políticas, religiosas, etc. Tais respostas se situam no extracotidiano, vale dizer, na ordem carismática, no espaço dos dons pessoais e extraordinários, tidos por isso como sobrenaturais. Pode-se ver aqui que, no pensamento de Weber, uma é a ordem socializada, onde as necessidades e respostas se vinculam ao costumeiro ou ao racional; outra é a das qualificações pessoais, que não brotam de nenhuma forma de aprendizagem nem de socialização.

### a) O Jardim Encantado

Tomo esta expressão do próprio Weber, que dela se serviu em *Religião da Índia* para designar uma ordem de imanência social. Mas este reino encantado chega às regiões da magia, também. Na versão weberiana do mundo mágico, por trás das coisas visíveis e mensuráveis se esconde uma região misteriosa e invisível, povoada de entes e de forças desconhecidas, e é esta região que sustenta aquelas coisas visíveis e ao mesmo tempo lhes dá sentido. Este não está no interior do que o olho descobre e os sentidos percebem; vem daquele mundo invisível, misterioso, por isso mesmo encantado, onde os segredos não são revelados nem descobertos pelo olhar frio e penetrante da razão. Não são dois mundos isolados e separados; antes duas faces de uma mesma realidade. A região encantada traz seus portões fechados, e a razão não os abre jamais. E o mago, é ele e mais ninguém o guardião em plantão permanente desse jardim encantado, onde só ele, por força de seus poderes extraordinários, pode entrar sem tirar o véu dos mistérios. Sem desencantá-lo.

Assim, o mago não é apenas aquele que lida com as forças escondidas no verde das florestas, nos animais e nas aves, no fundo dos rios, na natureza, enfim; é também aquele que cuida destas forças e as guarda. Por isso, quando se diz que ele manipula tais forças, é no sentido de aproximá-las dos homens. Os passos que dá para esta aproximação estão cheios de sentimento e emotividade. São os rituais mágicos, irracionais por um lado mas de certa forma racionais por outro, isto é, apenas quanto à seleção dos elementos que compõem o ritual e às partes em que este se divide.

Um sensível golpe contra este jardim encantado foi desferido pelo profeta ético, cuja imagem Weber foi buscar no antigo mundo judaico. Travou-se assim um conflito entre estes dois personagens de uma mesma ordem, a carismática. A idéia de um Deus Criador e transcendente significava a violação daquele monismo cósmico, mas não foi a morte da magia. Com a profecia ética começou a surgir, em lugar do jardim encantado, uma ordem estabelecida por Deus, à qual o homem é chamado a conformar sua conduta e sua vida. Ao invés de um mundo só, com forças misteriosas ocultamente se misturando com as coisas visíveis e sensíveis, passa a predominar a subordinação do mundo visível à ordem universal estabelecida por Deus, e paralela à concepção de um Deus transcendente e Criador vinha a do homem como instrumento da vontade divina. Adoração, sacrifício, súplica formavam o ritual religioso, vale dizer, especificamente diferente do ritual mágico. E uma ética religiosa — também especificamente diversa da ética mágica que comandava não a conduta humana, mas a rígida observância do rito — iria guiar os passos dos homens entre si e com a divindade. Entretanto, com a instauração da religião e sua ética própria, com o nascimento desta nova ordem qualitativamente diferente e oposta à magia, esta não desapareceu. Assinala ela, diz Weber, sua presença à sombra dos próprios rituais sacerdotais, como também se esconde nas dobras do manto do profeta. Os fatos extraordinários que este realiza para mostrar que sua missão e sua mensagem são divinas não estariam apontando para aquele jardim encantado, para aquele mundo invisível? “Vai e lava-te na piscina de Siloé”. Isso não estaria mostrando que o golpe desferido pelo profeta ético em cima deste mundo encantado não o desencantou de todo? Se desencantamento houve, foi por força de alguma racionalidade que a ética profética comportava, e, ainda, em virtude de suas conseqüências.

#### *b) Profeta ético e Profeta exemplar*

Segundo Weber, a noção de transcendência e de criação do mundo foi peculiar ao Oriente Próximo. Existiu plenamente no judaísmo e no cristianismo, e parcialmente no islamismo por influência do judaísmo.

A concepção de homem instrumento da divindade, correspondendo à de Deus Criador e transcendente, e dando origem ao ascetismo que teve sua forma mais radical no calvinismo, Weber a diferencia da idéia de homem receptáculo da divindade que predomina nas religiões orientais. Estas duas



visualizações levaram-no a estabelecer a dicotomia ascetismo/misticismo. Weber a pensou em *Economia e Sociedade* em termos diferenciais e opostos. Aqui, a dicotomia se fundamenta em dois tipos ideais, construídos a partir de contextos sócio-geográficos historicamente diversos.

Uma das grandes contribuições da sociologia da religião, em *Economia e Sociedade*, foi sem dúvida uma primeira sistematização típico-ideal do ascetismo e misticismo, à luz das noções de receptáculo e instrumento da divindade por via de inferência empírica, ou seja, são noções tiradas de análises concretas de contextos históricos diferentes. Isso significa que o horizonte das análises de Weber se alargava e iria permitir-lhe sair do círculo religioso ocidental para pensar mais objetivamente e em maior amplitude.

Entretanto, este texto está ainda muito preso à polarização ascetismo/misticismo. As diferenças e oposições são postas em relevo. E, como observa Mitzman<sup>7</sup>, estacionou nestas diferenças e oposições sem ir além, ou seja, sem perceber ainda um tipo de religiosidade decorrente da aproximação e da combinação dos dois tipos ideais. Para ele, o mundo religioso se bifurcava em dois planos histórica e sócio-geograficamente distintos, vistos através de dois tipos de religiosidade diversos e em polarização.

Malgrado o grande esforço de teorização para dar consistência e sistematização nacional aos fatos analisados, Weber permaneceu na diferenciação entre profecia ética e profecia exemplar, sem chegar a analisar o tipo de religiosidade decorrente da relação entre ambas.

### c) Profeta e Sacerdote

Outro aspecto a ser assinalado são as relações entre profeta e sacerdote. Segundo Weber, “em regra geral, o profeta é um leigo”. Este “portador por excelência de um carisma pessoal” não sai das fileiras dos “funcionários do sagrado”, usando aqui a terminologia do próprio Weber. Estes se situam em plano religioso, mas acham-se funcionalmente incumbidos dos rituais do culto — adoração, sacrifícios, súplica e transmissão da doutrina.<sup>8</sup> A linha divisória sociológica em relação à magia, quem a traça historicamente é o sacerdote, diz Weber, embora o primeiro impacto antimagia tenha sido dado pelo profeta ético. Mas o sacerdote, e portanto a organização do corpo sacerdotal, supõe o profeta, pois com este começam a se abrir as portas do mundo religioso propriamente dito. Ao romper com a magia, o profeta desvenda um novo cenário, de caráter religioso, diferenciando-o do cenário mágico. Desta maneira, ele exprime um primeiro “desencantamento” daquele jardim encantado de que falávamos ainda há pouco.

Assim, com a presença do profeta, a divindade nem é para ser manipulada nem para permanecer velada: é para ser revelada, e por isso adorada,

7. Arthur Mitzman, *op. cit.*

receber sacrifícios e súplicas. Se pela mão do mago os homens se aproximam do mundo encantado mas sem penetrar-lhe os mistérios, pelo profeta Deus se lhes manifesta, suas ordens são conhecidas, um plano divino a reger o comportamento humano é transmitido. Uma vez institucionalizado o culto, ou seja, implantado nas ordens tradicional e racional burocrática, tem-se uma empresa religiosa investida da distribuição dos bens religiosos.

Duas ordens de conflitos surgem entre profeta e sacerdote.

Uma primeira é que, pelo seu próprio sentido e papel, o profeta desvaloriza “os elementos mágicos dos sacerdotes”, ou seja, os elementos mágicos que freqüentemente — e no plano das práticas — se encontram associados aos ritos sacerdotais. A história tem mostrado que os discursos proféticos fulminaram tal estado de coisas. Esta tensão se instala no plano da autoridade. E aqui Weber dá margem a estudos teórico-empíricos dos mais ricos tanto a respeito das transformações ocorridas como das que estão em curso. O profeta fala em nome da missão recebida do alto, de ser ele pessoalmente um enviado de Deus, portador que é de uma ordem e de uma mensagem divinas. Quanto ao sacerdote, este tende a defender o culto, apelando para o cargo que ocupa, e em nome da tradição, isto é, faz apelo à organização hierárquica. Mais ainda: enquanto o profeta desvenda os fatos concretos, a realidade empírica dos rituais tais quais são praticados, o sacerdote freqüentemente, em contrapartida, apela para o lado teórico e ideológico do que foi doutrinariamente estabelecido e tradicionalmente implantado.

Uma segunda ordem de conflitos diz respeito ao caráter relativamente irracional e inovador da mensagem profética e à racionalidade doutrinária, bem como à formalidade cultural. É aqui onde o conflito se torna mais agudo. É questão de vida ou morte. A tensão se instala no plano da ação concreta, de condutas opostas, entre o profeta e seus seguidores, de um lado, e o grupo sacerdotal, do outro. Diz Weber que ou o profeta elimina o sacerdote (corpo sacerdotal) ou este para sobreviver absorve a mensagem profética, dela se apropria, rotinizando-a, imprimindo-lhe com o tempo as marcas do racional burocrático.<sup>8</sup> É o que freqüentemente tem ocorrido, observa o autor de *Economia e Sociedade*.

Estes dois tipos de conflitos, principalmente o último, leva-nos a perceber que a inovação trazida pelo profeta deságua na racionalidade ético-religiosa efetivada pelo corpo sacerdotal. No final da batalha, a rotinização do

8. “No capítulo IV, O Profeta, este intento de considerar a evolução da religião como um processo histórico universal (depois de outra demonstração de ‘progresso’, desta vez de mistagogo a profeta), (ele) fracassa na distinção entre profecia ética e profecia exemplar, e a história do mundo, como a da religião, se bifurca. O profeta ético é, diz Weber, principalmente um instrumento para a proclamação de um deus e de sua vontade, tanto um mandamento concreto como sua vontade. Os profetas exemplares, entre os quais Buda é o modelo que Weber escolhe, mostram o caminho da salvação através de sua conduta. Em sua pregação, não falam de ética nem de sua missão divina, limitando-se simplesmente a exortar os seus ouvintes a seguirem seu modelo de agir. Do ponto de vista geográfico, o profeta ético tem sido exclusivamente uma criatura do Oriente Próximo; o profeta exemplar é tipicamente indiano” (Arthur Mitzman, *op. cit.*, p. 182-3).

carisma é que sai carregando a bandeira. A racionalidade vence o carisma. O cotidiano, tradicional ou burocratizado, recolhe o que sobra da luta e continua seu caminho.

De um lado, o texto sobre religião, em *Economia e Sociedade*, ao frisar a dicotomia entre ascetismo, oriundo da profecia ética, com a noção de homem instrumento, e misticismo, com a concepção de receptáculo do sagrado, conduz-nos a pensar dois caminhos distintos a repartir o mundo e a religião em campos diferentes. Weber não tinha amadurecido suas idéias para sair desse impasse, embora houvesse alargado a noção de instrumentalidade aplicada anteriormente ao ascetismo intramundano e, agora, ao profeta emissário. Parece certo que agora trabalha com dois conceitos teóricos: homem enquanto vaso da "benevolência divina", e homem como instrumento da vontade divina, voltado para a ação no mundo.

De outro lado, o mesmo texto assinala o conflito entre sacerdote e profeta, deixa entrever que o ponto final da mensagem profética não é a vitória do carisma e sim a da racionalidade. A pensar assim, a história da religião estaria na dependência de um duplo movimento — o cotidiano fixado pela tradição ou pela racionalidade, e as irrupções do carisma quebrando, de tempos em tempos, a linearidade do cotidiano, mas terminando finalmente no próprio cotidiano.

### III. A RELIGIÃO EM "REJEIÇÕES RELIGIOSAS DO MUNDO"

Convém que o leitor tenha em mente as observações a respeito do presente texto, dadas anteriormente. Mais precisamente, as duas ou três versões por que passou.

Segundo Wolfgang Schluchter, não há alteração fundamental, no tocante ao que vamos abordar, entre a segunda e a última versão. Assim, para o que nos interessa e maior facilidade do leitor, vamos nos referir ao texto traduzido e publicado em *Max Weber — Ensaios de Sociologia* (Zahar Editores, 2ª ed., p. 371-440).

Note-se que nesse ensaio Weber mais de uma vez faz alusão explícita à Introdução<sup>9</sup>, mas assume uma perspectiva diferente da que adotou anteriormente: "Partiremos das reflexões da Introdução, dando-lhe porém um enfoque diferente".

Por se tratar, pois, de um texto revisto pelo autor meses antes de sua morte, e por adotar, como diz ele próprio, uma postura algo diferente, suas

9. *Introdução* é, aqui, a Introdução ao vol. I da *Sociologia da Religião*, segundo a disposição que Weber deu aos seus escritos antes de morrer. Mas seu conteúdo é também a "Introdução à ética econômica das religiões mundiais", escrita antes da segunda versão de "Rejeições religiosas do mundo", e que aparece em *Max Weber — Ensaios de Sociologia* com o título de "Psicologia social das religiões mundiais". A parte final deste primeiro volume é "Rejeições religiosas do mundo", revista pelo próprio Weber, e que no problema que nos toca não sofreu alteração.

reflexões são de fundamental importância, não só porque ele rompe com a polaridade entre ascetismo/misticismo, mas sobretudo porque a partir daí ele tece sua crítica à religião e indica alguns traços da alternativa que propõe. Infelizmente, a morte não deixou tempo para alargar esta última com análises de situações concretas.

### 3.1. Da polarização ascetismo/misticismo à combinação entre estas formas religiosas de salvação

Antes de abordar diretamente os rumos das renúncias religiosas do mundo, nas diversas esferas econômica, política, estética, erótica e intelectual (esta última não consta das páginas de sociologia da religião em *Economia e Sociedade*), Weber lembra primeiro as oposições entre ascetismo e misticismo, às quais seu pensamento estivera preso antes da segunda versão das “Rejeições”.

A respeito dessas oposições, escreve: “Em nossos comentários introdutórios<sup>10</sup> contrastamos como renúncias do mundo o ascetismo que é uma *ação* (W), desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus, e, por outro lado, a possessão contemplativa do sagrado, como existe no misticismo que visa a um estado de possessão, não ação, no qual o indivíduo não é instrumento mas um receptáculo do divino. A ação no mundo é vista assim como um perigo para o estado irracional e outros estados religiosos voltados para o outro mundo. O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racional ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho como vocação ‘mundana’ (ascetismo mundano). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo (fuga contemplativa)”.<sup>11</sup>

As práticas de uma e de outra forma religiosa de salvação têm como suporte teórico, respectivamente, a conceituação de homem instrumento e homem receptáculo da divindade. Mas Weber alarga a oposição ao assinalar que ela abrange além do misticismo propriamente dito “outros estados religiosos voltados para o outro mundo”. Ou seja: outros estados onde a ação neste mundo não é fundamental. Para Weber, não basta que o devoto ou o crente tenha alguma presença no mundo, exerça alguma atividade laboriosa — afinal ele precisa viver —, mas o que importa é que a ação seja a marca preponderante. De fato, Weber reconhece nesses “outros estados religiosos” o trabalho para a sobrevivência, a atividade profissional. Mas o que ele deseja assinalar é que a preocupação fundamental não é a ação neste mundo, mas é a salvação no outro mundo. Ao tomarmos tal alargamento que Weber imprime agora à oposição entre ascetismo e misticismo, podemos ver que ele nos oferece um horizonte teórico onde é possível identificar um conjunto de formas religiosas, católicas ou não, que entram no conceito de misticismo alar-

10. Weber refere-se à Introdução.

11. Max Weber, *Ensaio de Sociologia*, Zahar Editores, 2ª ed., p. 374.

gado: o devocional católico, em busca da santificação pessoal e da salvação eterna; o devocional protetor, onde o fiel aparece como receptáculo de bênçãos e de proteção; o providencialismo; muitas formas cristãs, pentecostais principalmente, com orientação preponderante para o milênio, mesmo que crentes pentecostais exerçam profissões. Cabe a nós, em nossas análises empíricas, ver onde entra, como nota marcante, ou a noção de homem instrumento da vontade divina ou a noção de homem receptáculo do divino e de suas graças.

Entretanto, parece que, ao alargar esta polaridade, Weber não faz mais do que prolongar seu pensamento anteriormente exposto em outros escritos.

Esta impressão, na verdade, se desfaz, se atentarmos para a seqüência do trecho acima indicado.

Com efeito, após frisar o contraste e mesmo alargar a oposição, Weber busca mostrar que o contraste pode diminuir e até mesmo desaparecer na prática, o que só se dá com a combinação de ambas as formas de busca da salvação. Vale dizer: lá onde a consciência de ser instrumento da vontade divina se associa ao sentido de portador e receptáculo do sagrado.

Quanto à diminuição das oposições, escreve: "O contraste diminui, porém, se o ascetismo ativo se limita a controlar e superar a malignidade da criatura na própria natureza do agente. Neste caso, ele fortalecerá a concentração sobre as realizações ativas e redentoras, firmemente estabelecidas e desejadas por Deus, a ponto de evitar qualquer ação nas ordens do mundo (fuga ascética do mundo). Com isso, o ascetismo ativo, em sua aparência externa, se aproxima da fuga contemplativa do mundo". E, do lado do misticismo: "O contraste entre ascetismo e misticismo também diminui, se o místico contemplativo não chega à conclusão de que deve fugir do mundo (misticismo voltado para o mundo)".

Não se contentando em apontar essas diminuições, Weber dá um passo a mais: "Em ambos os casos, o contraste pode desaparecer realmente, na prática, e pode ocorrer uma certa combinação de ambas as formas de busca da salvação. O contraste pode, porém, continuar até sob uma aparência de semelhança externa".

Alguns pontos merecem destaque nestas formulações.

Um primeiro ponto é que não são puramente hipotéticos os passos que Weber dá para indicar não só as diminuições mas também o desaparecimento das oposições. Ele possui uma vasta visão do mundo religioso: o protestantismo e o catolicismo; as religiões orientais, de onde tirou primeiro a noção de homem receptáculo do sagrado; o judaísmo antigo, que lhe inspirou o conceito germinal de ascetismo ético; o cristianismo primitivo, onde enxerga também uma experiência de comunismo perpassado pelo senso de fraternidade; a experiência da religiosidade ortodoxa russa. Todo este amplo

panorama religioso multiforme serviu-lhe de embasamento empírico para induzir uma nova relação entre ascetismo e misticismo, não mais de contraste, mas de associação, onde os conceitos religiosos teóricos de homem instrumento e de homem receptáculo do sagrado não estariam indicando mais contraste e sim combinação. Com isso ele indica que a polarização ascetismo/misticismo não é radical, embora na prática possa ela estar camuflada no disfarce de uma aparente semelhança.

Segundo, é que logo após indicar as aproximações, ele rompe finalmente com a oposição ascetismo/misticismo ao dizer que ela pode desaparecer, realmente, na prática, através da combinação das duas formas típico-ideais. Vale dizer, o conceito de homem instrumento de um projeto divino não é em si nem na prática antagônico com a noção de homem receptáculo do divino, haurida não só nas religiões orientais mas também no cristianismo primitivo. Aqui ele introduz um elemento realmente novo, inexistente em seus escritos anteriores de grande alcance metodológico, e, portanto, nas análises da sociologia da religião. As construções típico-ideais não servem apenas para indicar maior ou menor aproximação da realidade em relação a elas, mas podem combinar-se dando origem a um novo tipo ideal, a partir de contextos históricos devidamente analisados. Ou seja: há situações empíricas das quais aqueles dois conceitos não nos dão conta enquanto polarizados e sim enquanto combinados, com a ressalva de que é preciso muito cuidado para não se deixar dominar pelas aparências empíricas.

Podemos dizer que agora Weber está de posse de um referencial teórico de onde pode olhar, numa visão crítica e disjuntiva, a vasta planície de fatos e episódios religiosos de que tem conhecimento. Mas neste horizonte inscreve-se, de maneira consistente e básica, a nota abrangente de sua sociologia da religião, que é também sociologia da compreensão — a busca do significado dos comportamentos a um tempo religiosos e sociais.

Desta visão interna da religião vai ele projetar-se, em consonância com seus escritos metodológicos, para formular sua crítica à religião. Talvez espante que esta crítica proceda de certa forma de uma concepção burguesa liberal. Entretanto, apesar disso, e embora suas linhas de investigação sejam diferentes das do marxismo, há entre Marx e Weber um ponto comum, uma esfera comum de investigação, que é a organização capitalista de nossa economia e sociedade modernas, como lembra Karl Löwith.<sup>12</sup>

12. "Like our actual society, which it studies, social science is not unified, but divided in two: bourgeois sociology and Marxism. The most important representatives of these two lines of inquiry are Max Weber and Karl Marx. But the sphere of their investigations is one and same: the capitalist organisation of modern economy and society" (Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Londres, George Allen & Unwin, 1982, p. 18).

### 3.2. A crítica da religião

#### 3.2.1. O paradoxo religioso denunciado

Ao tratar das tensões entre religião e a espera econômica, Weber exprime, em várias passagens, sua visão crítica da religião. Uma delas é uma denúncia, clara e explícita, do que há de internamente negativo na religiosidade puritana. Dissemos visão crítica, e logo mais justificaremos esta expressão. Weber denuncia primeiramente o paradoxo que ela implica.

Com efeito, anteriormente ele havia ressaltado a importância da experiência religiosa puritana quanto à sua influência na demolição das formas tradicionais de autoritarismo. Mas agora proclama o paradoxo, e o paradoxo formaliza-se a partir de uma visão interna da religião puritana e não a partir de um outro valor religioso, como veremos. Assim diz Weber: “O paradoxo de todo ascetismo racional que de forma idêntica fez tropeçar os monges de todas as épocas está em que o próprio ascetismo criou a riqueza que rejeitava. Templos e mosteiros, em toda parte, tornaram-se os próprios centros da economia racional”. Nesta formulação assaz concisa, aí está a denúncia tanto do ascetismo intramundano e do restrito à pessoa do agente como das variadas formas de misticismo. O paradoxo é desvelado em termos de consequência, dos resultados, no sentido de que ele criou a riqueza que ele próprio recusava. Em outros termos, a ideologia da glorificação de Deus Criador do mundo e transcendente ocultava a glorificação do dinheiro, a glorificação do mercado no mundo capitalista. Não seria exagero dizer que na pena de Weber uma tal denúncia é mais contundente que todas as críticas feitas por Marx à religião. Certamente por haver Weber enfatizado os valores, sobretudo os religiosos, os opositores de Marx, em assuntos religiosos ou profanos, não haviam se dado conta da importância destas severas advertências: templos e mosteiros, e poderíamos dizer muitas igrejas organizadas, acabaram criando a riqueza que suas doutrinas rejeitavam. Significa que estas não passavam de uma ideologia na qual se ocultava uma realidade, embora não desejada — a criação da riqueza.

Em relação ao misticismo, escreve Weber: “A reclusão contemplativa, como princípio, pôde apenas estabelecer a norma de que os monges sem propriedade deveriam simplesmente gozar do que a natureza e os homens lhes oferecessem voluntariamente: frutas, raízes, esmolas espontâneas. O trabalho era algo que distraía o monge da concentração sobre os valores da salvação que ele almejava. Não obstante, até mesmo a reclusão contemplativa fez suas concessões, estabelecendo distritos para a mendicância, como na Índia”. O exemplo é tirado do Oriente. Poderíamos dizer o mesmo de muitos mosteiros e igrejas cristãs do nosso tempo e do passado.<sup>13</sup>

13. Poder-se-ia dizer igualmente de muitos santuários, dirigidos ou não por religiosos, que enquanto centros de romarias tornam-se também de certo modo centros de concentração monetária. Há aqui um aspecto muito importante a ser analisado, no caso brasileiro, a partir dessa observação de Weber.

### 3.2.2. A negação da autêntica religião

Weber vai além da denúncia do paradoxo. Para ele, a religião puritana é a negação da autêntica religião da salvação. Carece ela do sentido de fraternidade universal.

Apesar de longo, o trecho é de uma enorme significação: “Houve apenas dois caminhos coerentes para fugir às tensões entre a religião e o mundo econômico de modo interior baseado num princípio: primeiro, o paradoxo da ética puritana da ‘vocação’. Como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, rotinizou racionalmente o trabalho neste mundo, como sendo um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça. A vontade de Deus, em seu sentido último, era incompreensível e não obstante era a única vontade positiva que podia ser conhecida. Sob este aspecto, o puritanismo aceitou a rotinização do cosmos econômico, que como totalidade do mundo, desvalorizou como coisa da criatura e imperfeita. Este estado de coisas parecia ordenado por Deus, e como material e dado para o cumprimento de cada qual. Em última análise, isto significava em princípio a renúncia à salvação como meta alcançável pelo homem, ou seja, por todos. Significava a renúncia à salvação em favor da graça sem base e particularizada, sempre. Na verdade este ponto de vista da não-fraternidade já não era uma autêntica religião da salvação, a qual pode exagerar a fraternidade até o auge do acosmismo do amor místico”.

Destaquemos alguns pontos: incompatibilidade das duas ordens, a ordem econômica capitalista do mundo moderno baseada na acumulação do capital e na racionalidade, e a ordem do amor, ou da fraternidade. Mas o puritanismo “rotinizou o trabalho neste mundo como comprovação do estado de graça”. Pôs no trabalho eficaz e não no amor o sinal distintivo do estado de graça. Pode falar de fé, de amor, de salvação, mas seu discurso verdadeiro está na ordem prática onde a rotinização do trabalho contradiz a linguagem da fraternidade universal. Afirma assim Weber a incompatibilidade entre o universalismo do amor, e portanto do amor cristão, e a ordem capitalista.<sup>14</sup> Quer nos parecer que Weber oferece, aqui, uma visão mais profunda do que a que deixou em *A Ética Protestante*. A religião em sua forma mais explícita, no calvinismo, que contribuiu como fator histórico para a emergência do espírito do capitalismo, não foi de fato uma verdadeira e autêntica religião. Foi uma aparência de religião da salvação que trazia em seu seio uma contradição interna no sentido de que se apresentava como salvação, mas era uma salvação particularizada.

Se em *A Ética Protestante* a preocupação era ressaltar a influência dos princípios religiosos sobre o comportamento, fazendo germinar em conseqüência um estilo de vida em afinidade com o *ethos* burguês, agora a crítica é feita a partir de uma visão interna.

14. Não se deve esquecer que a mesma perspectiva em que Weber analisou *A Ética Protestante*, ou seja, a referência ao capitalismo, permanece quando ele a critica. É, portanto, legítimo pensar, como diz o próprio Weber, na incompatibilidade da verdadeira religião de salvação com o mundo capitalista. Este corréio o amor fraternal.



No tocante ao misticismo, a crítica não chega a negar-lhe o caráter de religião da salvação, mas indica que ele implica uma fuga singular do mundo. “O misticismo é o outro caminho coerente pelo qual a tensão entre economia e religião pode escapar. Essa forma é representada de modo bastante puro na ‘benevolência’ do místico que não indaga do homem para quem e a quem ele sacrifica. Em última análise, o misticismo não se interessa pela sua pessoa. De uma vez por todas, o místico benevolente dá a sua camisa quando qualquer pessoa lhe cruza acidentalmente o caminho e lhe pede o paletó — e simplesmente lhe cruza o caminho. O misticismo é uma fuga singular do mundo na forma de uma dedicação sem objeto a todos, não pelo homem, mas pela devoção simplesmente, ou, nas palavras de Baudelaire, pela ‘prostituição sagrada da alma’”.

Coloca-se aqui um problema metodológico já anteriormente lembrado: é plausível falar em crítica na sociologia da religião de Weber? Se não há, estaríamos forçando o sentido dos textos citados chamando de crítica o que estas formulações parecem indicar ser outra coisa. Se se trata realmente de crítica, esta não implicaria a presença de outro valor sob cuja luz ela seria produzida? E isso não seria tomar posição por um determinado valor?

Antes de mais nada, convém atentar que quando falamos de crítica, aqui, foi no sentido de que ela decorre de uma visão interna das formulações valorativamente religiosas. Não porém no sentido de julgar um determinado valor religioso por um outro valor, mesmo religioso. Neste caso, já não seria uma visão interna. Como seria então esta visão interna capaz de produzir uma crítica? Ainda aqui é o próprio Weber quem nos guia em seus escritos metodológicos, particularmente “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais”. Neste ensaio, encontram-se as expressões “crítica” e “criticar juízos de valor”. Weber não as entende como crítica à luz de um outro valor, mas nestes dois sentidos: a) “crítica indireta”, ou a partir das conseqüências do fim proposto: “Enquanto podemos (dentro dos limites do nosso saber em cada caso) estabelecer validamente que meios são apropriados ou não apropriados para um fim proposto, podemos também, seguindo este caminho, criticar indiretamente a proposta dos próprios fins, na base da situação histórica correspondente, como praticamente provida de sentido ou, pelo contrário, como sem sentido, de acordo com as circunstâncias dadas”.<sup>15</sup> No nosso entender, é neste sentido que Weber denuncia o paradoxo do puritanismo e de outras formas religiosas; b) “crítica direta”, no sentido da plausibilidade de um tratamento científico referido aos elementos constitutivos de um juízo de valor ou fim proposto, buscando ver sua coerência, isto é, presença ou ausência de sentido. “Um tratamento científico dos juízos de valor permite não só compreender e reviver os fins desejados e os ideais que estão na sua base, mas também, e antes de tudo, ensina a ‘julgá-los’ criticamente. Esta crítica, por certo, só pode ter caráter dialético, isto é, só pode consti-

15. Max Weber, *Ensayos sobre metodologia sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, p. 42.

tuir um julgamento lógico-formal do material que se apresenta nos juízos de valor e ideais historicamente dados, e um exame dos ideais com respeito ao postulado da ausência de contradição interna do que é desejado".<sup>16</sup> Assim, quando ele afirma não ser o puritanismo uma autêntica religião da salvação, é a ausência do significado da salvação que ele desvenda, ou ainda a contradição entre a proposta da salvação e a particularização da graça. Da mesma forma, quando assinala no misticismo a fuga singular do mundo, entende ressaltar a falta de sentido entre fraternidade e ausência de ação no mundo. As expressões autêntica e fuga singular do mundo não são, pois, valorativas, mas indicativas de ausência de sentido.

A combinação daquelas duas formas de busca da salvação, criticadas por Weber, aparece agora, no ocaso de sua vida, como alternativa não só de superar a polaridade ascetismo/misticismo mas também de indicar um terceiro caminho. Alternativa essa fundamentada em experiências religiosas de áreas geográficas diferentes (puritanismo, religiões orientais, cristianismo primitivo) e, ainda teoricamente, na aproximação e combinação dos conceitos de homem instrumento da vontade divina e de homem receptáculo do sagrado. Do misticismo retira o amor, mas lhe recusa a fuga contemplativa do mundo; do ascetismo racional retira a ação no mundo, mas nele enxerga a ausência de sentido pela exclusão da fraternidade universal; do cristianismo primitivo retira a sensibilidade fraterna que o transforma de certo modo num comunismo entre irmãos. No fundo a matriz proposta é o amor, *caritas*, e não a razão. Amor pelo sofredor, e as raízes do homem sofredor ele as situa nas situações empíricas e concretas, o que o leva a pensar no amor com objeto, no amor sinônimo de fraternidade, voltado para situações concretas, mas fraternidade universal e não sectária. Fraternidade germinada pela mensagem profética mas embasada na solidariedade humana já existente. Nasce assim a comunidade fraternal como alternativa.

#### IV. COMUNIDADE E ÉTICA DA FRATERNIDADE

Segundo os estudiosos de Weber, este tomou de Ferdinand Tönnies o complexo comunidade/sociedade.<sup>17</sup> Mas percebeu as ambigüidades de um conceito tão genérico como o de comunidade, no qual cabem tanto as relações de fraternidade como as de autoritarismo (aqui Weber pensa na família de tipo patriarcal; não estaria possivelmente pensando na dele próprio, no autoritarismo de seu pai?). Recusou assim incorporar essas relações de tipo autoritário na idéia de comunidade. "Rejeições religiosas" vê como ori-

16. *Ibidem*, p. 43.

17. Do comentário de Weber a um ensaio de Ernst Troeltsch, em Arthur Mitzman, *op. cit.*, p. 179: "Para empregar a antítese da observação na obra de Ferdinand Tönnies sobre '*Gemeinschaft und Gesellschaft*', a forma de relação humana que cresce neste terreno é sempre uma *Gesellschaft*, algo socializado, um produto dessa 'civilização', sistema de troca, mercado, uma associação com um propósito comum objetivo, que dilacera o 'humano' mais que a fraternidade pessoal. Por outra parte, essa outra (forma de relação), aquele amor acósmico, é sempre *Gemeinschaft*, sobre a base puramente humana de fraternidade.

gem humana do que chama de comunidade de fé e amor o grupo de vizinhança, na medida em que este se caracteriza pela solidariedade e ajuda mútua. Exclui, assim, as relações de mando. De outro lado, alarga o âmbito dos grupos, tomando os que manifestam solidariedade. Na idéia que expõe nem sempre de maneira clara, os elementos básicos e predominantes aparecem como sendo relações fraternas e de igualdade. “A profecia criou uma nova comunidade social, particularmente quando ela se tornou uma religião soteriológica de congregação. Com isso, as relações do clã e do matrimônio foram, pelo menos relativamente, desvalorizadas. Os laços mágicos e a exclusividade do clã foram atingidos, e dentro da nova comunidade a religião profética desenvolveu uma ética religiosa de *caritas*, o amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem. Desenvolveu os princípios originais da conduta social e ética, que a ‘associação dos vizinhos’ havia criado, fosse a comunidade de aldeões, membros do clã, da guilda ou de associação nas empresas marítimas, caça e expedições de guerra”. E um pouco adiante acrescenta: “A religiosidade de congregação transferiu essa antiga ética econômica da vizinhança para as relações entre os irmãos de fé”. Cabe assinalar que Weber não dá como princípio das relações religiosas fraternais apenas os componentes de fé e amor. A raiz, o ponto de partida, o ponto de inserção das relações de fé e amor é o solo humano já existente, onde a mensagem profética vai germinar. Assim, as relações de solidariedade, de apoio, aproximação, antes que de distância e muito menos de exclusividade, são, no pensar de Weber, reassumidas e transfiguradas. O carisma profético encontra agora, neste texto, uma outra alternativa que a rotinização, a saber: a comunidade fraternal. A rotinização de que tanto trata *Economia e Sociedade* não aparece mais nem na segunda versão nem na última revisão feita por Weber.

Mas a comunidade fraternal é também marcada por relações igualitárias que não se coadunam com os variados tipos de autoritarismo, religioso ou não. Entretanto, ela não exclui a presença de líderes, desde que estes não assumam posições hierárquicas e de chefia.<sup>18</sup>

Esta proposta de Weber, ao mesmo tempo que complementa sua crítica à religião, é uma alternativa para escapar à dominação, embora não consiga superar os conflitos entre a religião e o mundo. Proposta não significa aqui nenhuma conotação valorativa ou ética. Quer apenas dizer que, além dos dois caminhos, há um terceiro que vem tornar possível uma experiência religiosa impregnada do sentido de fraternidade e voltada para a ação no mundo. Mas nenhuma imposição ou obrigatoriedade. Não tem força de princípio ético-religioso.

18. Ver também a este respeito “A Política como vocação”.

## CONCLUSÃO

Nesta exposição, foi propósito nosso seguir tanto quanto possível o pensamento de Weber pelos textos que nos pareceram mais significativos. Há, todavia, uma série de circunstâncias que caberia lembrar, pois é possível que, pelo menos indiretamente, haja influenciado o itinerário intelectual do autor de *Economia e Sociedade*, principalmente suas reflexões dos últimos anos. Nesse sentido, valeria lembrar o rompimento com o autoritarismo paterno, em que, segundo sugere Mitzman, vicejou uma imagem bem concreta da racionalidade burocrática. E, principalmente, o rompimento com a formação calvinista que recebera através da influência materna, sobretudo. Essa ruptura com a religião puritana o fez jogar por terra os grilhões do comportamento fortemente compulsivo, sob o qual se construiu uma rígida disciplina de trabalho intelectual. Ateu nos últimos anos de sua vida, um tanto livre do conflito pai-mãe criado pelo autoritarismo paterno, Weber quer enfim respirar um clima de liberdade. Do ponto de vista dessa experiência profundamente pessoal, vale a pena ler o sugestivo e fundamentado livro de Mitzman, *The Iron Cage*. Mas Weber guarda no meio dessa reviravolta existencial um forte sentimento da dignidade humana que almeja resgatar a qualquer preço, através das inevitáveis tensões entre religião e o mundo. Neste esforço pela libertação humana, Weber vê na comunidade cristã primitiva o ponto de partida da comunidade de fé e amor. Para ele, aquela comunidade dos primitivos tempos do cristianismo de um lado chegava a uma fraternidade afetuosa, e, do outro, representava internamente uma atitude de *caritas* e de amor ao sofredor. Este é um tema que mereceria reflexão à parte, porquanto Weber assinalou também no cristianismo primitivo uma função de contracomunidade. Deixo aqui este problema em aberto, como sugestão para uma pesquisa.

Essa comunidade fraternal de que fala "Rejeições religiosas" nem é elitista e impregnada de autoritarismo, no sentido de se formar na linha da verticalidade nem é um tranqüilo mundo burguês. Nela se fala a linguagem da igualdade e se levanta a bandeira da luta. "A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores do mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo o choque..." "...nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional".

Ao se referir ao racionalismo do mundo moderno, implicando uma forma de dominação, bem como à racionalidade burocrática visando a estabilidade e hierarquia de postos de mando, e ainda à comunidade fraternal, Weber utiliza, sem explicitá-los devidamente, vários sentidos de racionalidade, passando às vezes numa mesma formulação de um sentido para outro. É possível, entretanto, distingui-los, como o faz Wolfgang Schluchter, em quem nos apoiamos neste particular: no primeiro caso, trata-se de racionalismo científico-tecnológico, com uma grande bagagem de conhecimento empírico de-

saguando no controle da vida e do mundo mediante planejamentos, programas, etc. Implanta um tipo de dominação nas ordens do mundo, lembraria Weber. No segundo caso, o sentido vai do lado da modernização com apoio do saber técnico-científico, criando acentuada tendência à permanência do poder. É o caso do funcionário. Weber o distingue do líder que não é propriamente um chefe. No caso da comunidade fraternal, há uma dose de racionalidade, sem dúvida, mas ela se prende a uma visão do mundo, não emocional mas racional, visão vinculada à crença ou fé, e que chega até uma elevada percepção filosófico-científica, conduzindo não só à percepção do significado do mundo mas também a uma tomada de posição diante da sociedade. Nesse sentido, o tipo de racionalidade na comunidade fraternal permite identificar os setores de dominação a combater, os caminhos do autoritarismo a evitar, os conflitos a enfrentar, a luta pela libertação humana a empreender, as rotas da fraternidade a traçar.

Ao falar, porém, em choques e conflitos, a ênfase que Weber dá aos valores induz a pensar na autonomia do religioso em face das realidades materiais. Pode-se pensar aqui nos limites da sociologia da religião de Weber. Se os conflitos vão se travar também nas instâncias materiais e é por estas que eles começam, a que título entram elas na totalidade social? Se a domesticação destas mesmas realidades materiais pela racionalidade da economia capitalista atinge o homem na sua vida em sociedade, podem os conflitos e os choques ser apenas resolvidos pela força dos valores ético-religiosos?

Não podemos negar a grande contribuição do autor de "Rejeições religiosas", as pistas de investigação sociológica que suas análises abrem, mesmo para os nossos dias. Cabe a nós compreendê-las, mesmo questioná-las. Trazê-las enfim para os problemas que nos cercam hoje, sem entretanto esquecer que elas se situam numa perspectiva histórica de transformação social.

---

# *O*rigens, para que as quero?

*Questões para uma investigação  
sobre a Umbanda \**

*Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti \*\**

“Deixaram apenas, me dizia um velho malê, aquilo que ninguém pode tocar, a fé que está no coração”.

(Nina Rodrigues, *in O animismo fetichista dos negros da Bahia*)

## APRESENTAÇÃO

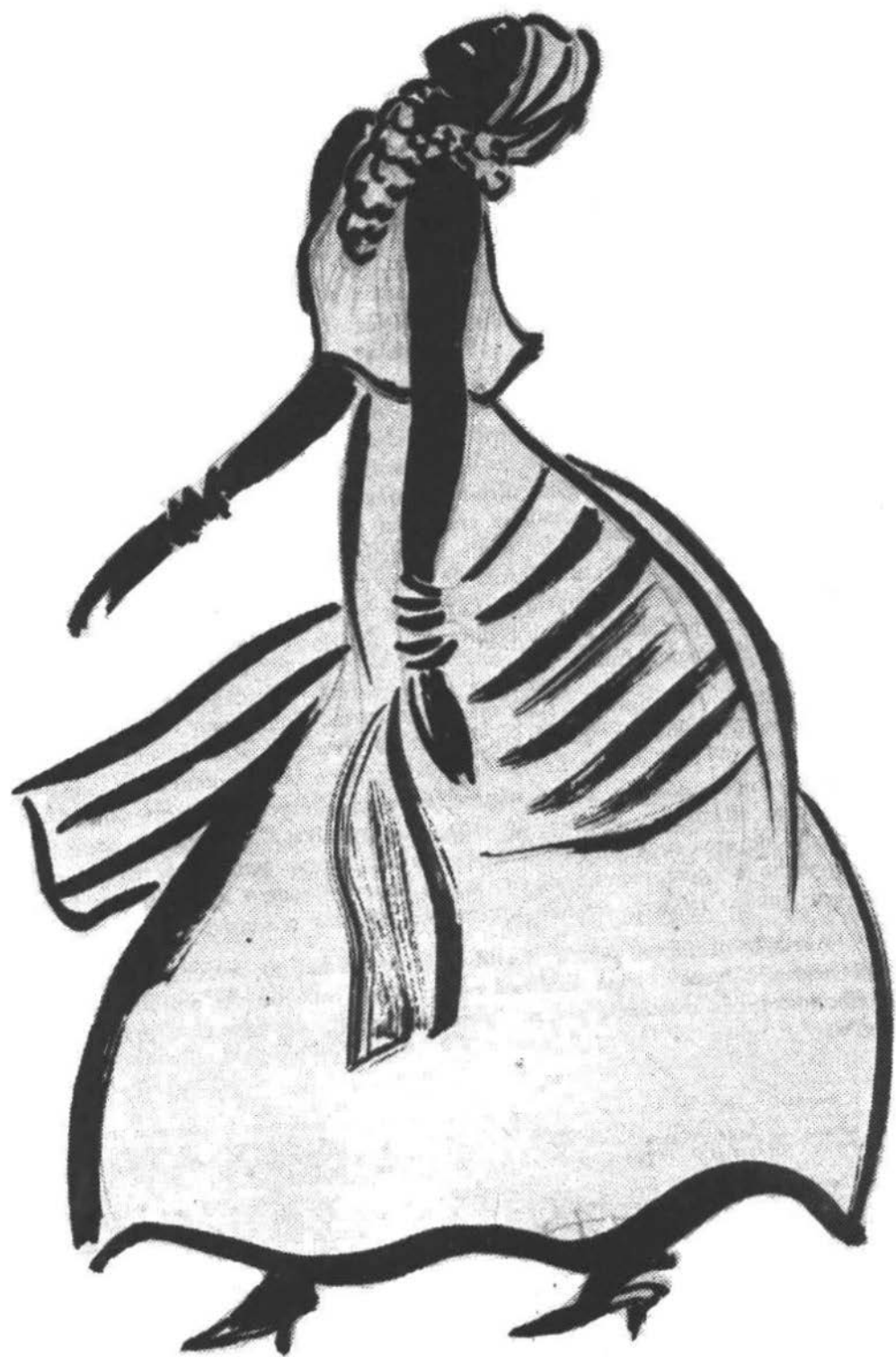
A bibliografia sobre a temática “afro” — e com isso refiro-me aos trabalhos que se ocupam de alguma maneira da questão do negro no Brasil — é extensa. Este artigo incide sobre uma pequena parcela dos estudos de religião situados nesse conjunto maior.

Nesse campo específico, diversos autores — entre eles Velho (1975), Fry (1984), Birman (1980), Dantas (1982), Carvalho (1978) — têm criticado a tendência — iniciada com Nina Rodrigues (1935) e chegando até Bastide (1971) — de valorização de uma determinada forma religiosa “afro” como a mais “pura” e legítima. Dessa perspectiva — a denúncia é unânime

---

\* Este texto foi originalmente apresentado no Grupo de Trabalho “Sociologia da Cultura Brasileira”, na Reunião da ANPOCS/1985. Agradeço a todos os participantes as sugestões e oportunidade de discussão.

\*\* Mestre em Antropologia Social — Museu Nacional/UFRJ.  
Pesquisadora do Instituto Nacional do Folclore.



—, outras religiões, em especial a umbanda ou macumba, são vistas de modo preconceituoso.

Os estudos recentes sobre este último culto, ao rejeitarem a busca de origens e a postura valorativa a ela acoplada, tendem a descartar as formulações daqueles primeiros estudiosos.

Aceitando a pertinência da crítica e refletindo sobre o tratamento diferenciado conferido aos cultos em questão, este artigo propõe-se examinar de perto as interpretações da umbanda/macumba adotadas ou sugeridas por Nina Rodrigues (1935, 1945), Artur Ramos (1934, 1967), Édison Carneiro (1937, 1964, 1978) e Roger Bastide (1971, 1973).<sup>1</sup>

## I

O interesse pelas religiões afro-brasileiras nasce no bojo dos estudos sobre o negro — a religião erguendo-se como um dos aspectos mais distintivos das populações vindas da África. Nina Rodrigues é unanimemente reconhecido como o inaugurador dessa reflexão. Assim, em 1900, *O animismo fetichista dos negros da Bahia* denuncia a ilusão da catequese, atribuindo a não-conversão à “incapacidade psíquica das raças inferiores em buscar as elevadas abstrações do monoteísmo”.

Racista e evolucionista, sim; mas muito mais. Como bem o assinala Édison Carneiro (1964, p. 209), era indisfarçável a simpatia do mestre pelos candomblés. A duplicidade de sua relação com os cultos ponteia as páginas de seus estudos, e, hoje, a sua leitura permanece surpreendente, deparando-se tanto com afirmações preñes de arrogância relativas “ao espírito acanhado e inculto de uma raça supersticiosa ao extremo” como com passagens em que o empenho de compreensão do fenômeno descrito rompe a camisa de força de seu quadro teórico, gerando observações lúcidas e sensíveis.<sup>2</sup>

Abrindo os olhos para a “natureza e a forma do sentimento religioso dos negros baianos”, Nina Rodrigues tem como contribuição definitiva o reconhecimento da existência de um corpo organizado de crenças e práticas religiosas.

1. É importante assinalar, embora eu não tenha procedido a um levantamento sistemático da cronologia das edições de suas obras e muito menos da vida intelectual do período, que os três últimos autores são contemporâneos e certamente se influenciaram reciprocamente — tanto Ramos quanto Bastide, por exemplo, trabalham com conceitos de Lévy-Bruhl; Bastide, por sua vez, cita trabalhos de Carneiro.

2. Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho: “Quando em dias de abril de 1895, as lutas políticas das facções partidárias deste estado chegaram a uma tensão tal que a toda hora se esperava o rompimento de uma guerra civil (...) na porta do edifício das câmaras amanhecera deposto um grande feitiço ou coisa feita. A imprensa diária meteu o caso a ridículo sem se lembrar de que era aquele um modo de intervenção da população fetichista da cidade, tão lógico e legítimo na sua manifestação sociológica, quanto era natural a intervenção do digno prelado archidiocesano que, conferenciando com os chefes dos grupos litigantes, procurava restabelecer a paz e o amor da família baiana” (Rodrigues, 1935, p. 194).



Junto a esse estabelecimento de um campo de descrição etnográfica, O *animismo fetichista* traz também uma contribuição fundamental para o entendimento da possessão. Descartando os casos de fraude e fingimento como explicação do fenômeno, Nina entenderá o transe como “não mais do que” estados de sonambulismo provocado, com desdobramento e substituição da personalidade (1935, p. 109). Transitando do estudo do “sentimento religioso” para uma discussão do “estado mental da raça negra”, segundo os ensinamentos de Janet, o sonambulismo e portanto a possessão serão interpretados como histeria.

Ao longo dessa discussão, como ocorrerá também em Artur Ramos (1934), é perceptível, na expressão “não mais do que”, a compreensão a serviço da neutralização da diferença, num esforço tranqüilizador diante de um fenômeno que, “cientificamente” explicado, não precisa mais ser temido. Cabe ressaltar, porém, que se de um lado a interpretação da possessão como histeria reduz o fenômeno a puramente psíquico, de outro essa mesma vinculação estabelece-a como verdadeira.<sup>3</sup>

*Os africanos no Brasil* (Rodrigues, 1945) desenvolverá, no que tange à discussão de religião, alguns tópicos já abordados, dentre os quais destaco a identificação, na diversidade de crenças vindas para o Brasil, do predomínio ioruba<sup>4</sup>, e a comparação das religiões aqui encontradas com as religiões africanas — o reconhecimento de elementos “na Bahia tal como existe na África”, a verificação de transformações e perdas.

Esse campo de estudos apresenta assim, desde seus primórdios, uma tendência que se aprofundará, marcando decisivamente sua primeira fase e forjando uma determinada visão da macumba/umbanda.

É certo que Nina Rodrigues fala em “degeneração da pureza primitiva”, distinguindo, já em *O animismo fetichista*, os “candomblés africanos”, de negros nascidos na África, dos “candomblés nacionais”, de crioulos e mestiços, que “não receberam a influência tão direta de educação de pais africanos e deles foram se segregando pela ignorância da língua e a maior convivência com outros elementos” (*op. cit.*, p. 170). Destaca-se nesse contexto o mais propalado aspecto do sincretismo — a equivalência “flutuante e variável de terreiro para terreiro” em vistas de formação entre santos e orixás.

3. Como indica Carvalho (1978), contestando desse modo a afirmação da inexistência da neurose nas ditas civilizações primitivas, Nina Rodrigues confere aos negros o mesmo estatuto psíquico conferido pela ciência de então aos brancos.

4. “(...) na influência recíproca que exerceram uns sobre os outros os diversos povos negros acidentalmente reunidos na América pelo tráfico, se havia de fazer sentir poderosa a ação absorvente das divindades de culto mais generalizado sobre as de culto mais restrito (...). É assim que as divindades já quase internacionais dos iorubanos se estão desenvolvendo à custa das divindades apenas nacionais dos gêges (...). Esta lei (...) dá a razão psicológica da preponderância adquirida no Brasil pela mitologia e culto dos gêges-iorubanos, a ponto de, absorvendo todos os outros prevalecer esse culto quase que como a única forma ritual organizada dos nossos negros fetichistas” (1945, p. 341).

É nítida, também, na identificação do predomínio ioruba, a idéia de superioridade dos sudaneses com relação aos bantos.<sup>5</sup>

A ênfase na comparação dos elementos aqui encontrados com aqueles pertencentes às religiões africanas, bem como na descrição dos cultos, constituir-se-á em modelo de investigação, sobretudo a partir da descoberta de Nina Rodrigues por Artur Ramos. Assim, em Nina Rodrigues o puro é certamente o mais fiel às suas origens, e, pela sua própria capacidade de resistência às pressões no sentido da desagregação, superior. Entretanto, o estabelecimento de um determinado modelo religioso como o mais “correto”, embora claramente enraizado em suas formulações, é um desenvolvimento posterior, relacionado não só — como bem o assinala Fry (1984) — à afinidade eletiva existente entre os intelectuais e os candomblés nagô, como à inserção política e social dos grupos religiosos em questão.<sup>6</sup>

O fato é que, ao longo dessa tradição, forjar-se-ão critérios que, como assinala Carvalho referindo-se a René Ribeiro, “tornavam possível a discriminação entre práticas e crenças certas e erradas, ou, em outras palavras, erradas com relação a uma realidade culturalmente certa e conseqüentemente erradas com relação a grupos sociais certos” (Carvalho, 1978, p. 98).

Em Nina Rodrigues, entretanto, a questão das origens não é um fim em si mesma, e pode ser vista como a parte menor e caduca de um tema sempre atual — o da desintegração e articulação dos sistemas religiosos.<sup>7</sup>

## II

Mantendo esse modelo de investigação, Artur Ramos atualizará os métodos científicos de interpretação do material coletado. O negro não é mais “incapaz para a civilização” (Rodrigues), mas “atrasado em cultura”. Não é mais o animismo de Tylor o quadro explicativo do pensamento religioso, mas a lei da participação de Lévy-Bruhl. O conhecimento das modalidades do pensamento primitivo deve-se não mais ao desejo de contribuir para a “elucidação de graves questões sociais relativas ao nosso destino de povo em vias de formação” (Rodrigues), mas ao de “corrigi-lo, elevando-o a etapas mais adiantadas”, promovendo “uma revolução vertical e intersticial que desça aos degraus remotos do inconsciente coletivo e solte as amarras pré-lógicas a que se acha acorrentado” (Ramos, 1934, p. 23).

5. Veja-se, por exemplo: “Os povos negros mais atrasados não possuem divindades nacionais: cada tribo, grupo de tribo ou nação pequena adora fetiches ou ídolos próprios e sobretudo não têm sacerdócio organizado. Tais religiões não dispõem de capacidade e força de generalização, ou de propagação (...) foi o culto organizado o que garantiu o sucesso das religiões gêge-nagô no Brasil. E em rigor são únicos sobreviventes” (1945, p. 371).

6. Carvalho, *op. cit.*, p. 77, refere-se ao 2º Congresso Afro-Brasileiro, realizado na Bahia em 1937, como um marco da fundação da primeira instituição política no Brasil destinada a reunir os membros dos candomblés tradicionais numa única organização. Relaciona este fato ao estabelecimento entre as religiões afro de distinções de grau, intensidade e exclusividade de elementos africanos. Ver a esse respeito Dantas (1982).

7. Veja-se a esse respeito o comentário de M. Mauss citado em Bastide (1939), p. 77, *apud* Carvalho (1978).

Artur Ramos trará como contribuição ao estudo do sincretismo a perspectiva psicanalítica, atribuindo a assimilação de divindades negras aos santos católicos ao fato de estes despertarem nos negros os mesmos complexos ancestrais.<sup>8</sup>

Do ponto de vista etnográfico, cabe ressaltar a atenção voltada pela primeira vez à macumba, de influência banto. Por essa razão e em função do tema aqui proposto, detenho-me brevemente nessa análise empreendida em *O negro brasileiro* (1934).

Artur Ramos indica duas razões para o ineditismo de seus estudos: de um lado, a pobreza mítica banto por oposição à riqueza sudanesa; de outro, o fato de os estudos de Nina Rodrigues situarem-se na Bahia, área de predominância sudanesa, tendo influenciado trabalhos ulteriores. As religiões de procedência banto existiriam, entretanto, "deturpadas e transformadas nos candomblés e nas macumbas de vários pontos do Brasil, quase irreconhecíveis pela obra rápida de symbiose das espécies míticas" (1934, p. 76). Como o indica a formulação, o tema das sobrevivências destaca-se, muito embora o autor assinala a todo momento a dificuldade do reconhecimento de "elementos puros de origem" em função de sincretismo veloz no Brasil, e exacerbado nas religiões de procedência banto. (Dificuldade esta — acrescenta — existente na própria África, com a penetração, por exemplo, do islamismo entre os hauçás e do catolicismo entre os bantos).

De seu exame da cosmologia banto, destaco três características. Em primeiro lugar, a sua pobreza, bem como a da liturgia "quase completamente absorvida pela gegê-nagô". Em segundo, a importância do culto dos antepassados e dos espíritos, o que favorecerá a fusão com as práticas do espiritismo no Brasil. Em terceiro, o caráter flexível do panteão dessas religiões e sua permanente tendência à ampliação: "Para cada coisa, cada phenomeno natural, cada acto da vida há uma tendência desses povos a crear mais um espírito" (1934, p. 87).

O sincretismo surge assim como dado primeiro nessa forma religiosa identificada no Rio de Janeiro, na primeira metade do século, como macumba. Extrapolando as informações do autor, é curioso notar que, malgrado toda a "degeneração", a macumba parece guardar, de suas origens africanas, uma característica central: a tendência à ampliação e à flexibilidade — "O que caracteriza a macumba de influência banto são os espíritos familiares que surgem, encarnando-se no Embanda, e que são a sobrevivência dos cultos dos antepassados de Angola e do Congo. Há grupos de santos e espíritos que surgem em falanges. Estas pertencem a várias nações ou linhas. Tanto mais poderoso é o sacerdote quanto maior é o número de linhas em que trabalha. A regra, hoje, é... o sincretismo com o espiritismo, o catolicismo e os próprios cultos negros de origens sudanesas. Todos os santos católicos, espíritos

8. Esta perspectiva dominante na obra de Artur Ramos não será no momento examinada.

das mesas Kardecistas e orixás sudaneses aparecem nestas linhas dos terreiros ou 'centros' de influência Bantu" (Ramos, 1967, p. 354). Seguindo esse raciocínio, cabe ressaltar que a "degeneração" assinalada não pode assim ser atribuída exclusivamente ao contato no Brasil com a sociedade de classes ou com a "civilização branca", já presentes na África.

Afora essas idéias básicas, detenho três observações que são valiosos registros. A primeira delas é relativa à expansão dos "centros espírito-fetichistas" por todo o RJ e estados, bem como à presença de negros, mestiços e brancos em seu seio; a segunda, relativa à ampliação das funções dos pais e mães-de-santo, "junto a quem acorre toda cohorte de desenganados e infelizes a pedir conselho e soluções para os múltiplos problemas amorosos e econômicos da sua vida" (1934, p. 126); e, finalmente, o sentido ampliado do termo umbanda nas macumbas cariocas significando tanto feiticeiro ou sacerdote como "arte, lugar de macumba ou processo ritual" — "Linha de Umbanda, dizem ainda os negros e mestiços cariocas, no sentido de prática religiosa, embora outros me afirmassem que Umbanda era uma 'nação', e alguns, um espírito poderoso da 'nação Umbanda'" (1934, p. 89).

### III

Os trabalhos de Édison Carneiro distinguem-se dos de seus antecessores pela ausência de discussões teóricas explícitas, e ocupam, no que se refere à umbanda, uma posição única nesse quadro. Modesto em pretensões, seus estudos são lúcidos, e contribuições originais permeiam seu estilo sóbrio.<sup>9</sup>

Édison Carneiro mantém o interesse global pelas religiões de origem africana, e sua perspectiva em relação a esse conjunto segue o caminho aberto pelo "mestre". Seu ponto de partida é o reconhecimento da hegemonia da religião dos nagôs sobre as das demais etnias vindas para o Brasil através do tráfico: "O tráfico dispôs o campo para o intercâmbio lingüístico, sexual e religioso entre escravos e ex-escravos (...) a religião dos nagôs já quase internacionais havia dado o padrão para todas as religiões dos povos vizinhos (...). Todos os negros procedentes do litoral do Golfo da Guiné professavam religiões semelhantes às dos nagôs. Como reflexo do estado social que haviam atingido na África e do conceito que deles se fazia no Brasil, os nagôs da Bahia logo se constituíram numa espécie de elite e não tiveram dificuldade em impor à massa escrava, já preparada para recebê-la, a sua religião" (Carneiro, 1978, p. 19).

Nessa direção, uma de suas contribuições é o estudo e a verificação do resultado da interação desse modelo com outras formas religiosas "afro" ou não. A maneira como Édison Carneiro trabalhará, entretanto, com a dominân-

9. Ressalto aqui o brilhante "Os Caboclos de Aruanda", in: Carneiro (1964).

cia do modelo nagô, e conseqüentemente sua posição diante das “contribuições do negro bantu”, sofre variações sensíveis se tomarmos como referência, de um lado, *Negros bantus* (1937), e, de outro, *Candomblés da Bahia* (1978) e *Ladinos e crioulos* (1964). É como se no primeiro o autor não tivesse consciência da dominância do modelo, deixando-se entretanto guiar ocultamente por ela. Nos demais, o modelo nagô se explicita como tal, e suas formulações crescem em respeito à diversidade dos cultos, reconhecendo neles “seja qual for o modo como se apresentam (...) um mundo, todo um estilo de comportamento, uma subcultura” (Carneiro, 1978).

Se a presença física dos negros bantos é inconteste, não tendo recebido ainda a “importância merecida”<sup>10</sup>, o sincretismo apresenta aqui “um campo muito mais vasto do que entre os gegê-nagôs. E isso se compreende. De facto, a mythologia dos negros sul-africanos não tem uma consistência própria de maneira que o processo de interpenetração cultural se desenvolve, aqui, em condições inteiramente favoráveis” (Carneiro, 1937, p. 127).

Sob esse aspecto, as observações de Carneiro são semelhantes às de Artur Ramos. A pequena (ou falta de) consistência revela-se tanto a nível da mitologia quanto do ritual. Na mitologia, os bantos se caracterizam por sua “dificuldade em generalizar” (1937, p. 93), que acarreta de um lado uma expansão permanente no sistema — “adoram a natureza parceladamente, isto é, dividindo-a em diversos pedaços à sua vontade” (1937, p. 94) — e de outro sua flexibilidade e abertura perante influências diversas.<sup>11</sup> A liturgia seria uma “imitação servil” da jeje-nagô, revelando, entretanto, na “ausência de hierarquia”, uma “certa dose de rebeldia” (1937, p. 111).

Dentro dessa visão, vaticina-se o fim dos candomblés de caboclo na Bahia, vistos como “em franca decomposição”, como “uma espécie de ponte para a adesão completa do negro bantu ao chamado baixo espiritismo” (1937, p. 181), ou ainda “o último cadinho porque passarão as suas [dos negros bantos] concepções mythicas antes de se incorporarem ao inconsciente coletivo de nacionalidade” (1937, p. 187).

A cultura banto é assim vista como “atrasada”, “inconsistente”, “frouxa”. Em determinado momento, porém, E. C. afirma que já se estudou a identificação santo/orixá, mas ainda não “a apropriação por parte dos negros bantus não só do ritual e da symbologia catholica, mas também da História Sagrada segundo a Bíblia” (1937, p. 121). Essa afirmação passageira indica um ca-

10. “Os negros bantus chegados ao Brasil, procediam principalmente de Angola, do Congo, de Benguela, de Cabinda, de Mossâmedes, na África Ocidental e de Moçambique e do Quêlimana na Contra-Costa. O tráfico os fez dar com os costados no Maranhão, em Pernambuco, no Rio de Janeiro, donde se espalharam para as Alagoas, para as Minas Gerais, para o Estado do Rio, para São Paulo, para o litoral do Pará. E certamente “muito negro haussa, gége e nagô, confundida sua nação com o porto de embarque, passou por negro bantu” (Carneiro, 1937, p. 17).

11. “Pouco a pouco o culto da natureza, entre os negros bantus, vai tomando novas formas, ampliando suas perspectivas, embora essas ‘novas formas’ correspondam, na maioria dos casos, à aceitação crescente da cultura ‘branca’ pelos negros angolas e congo e à sua adesão às ideologias da cultura dominante. A maioria dos negros bantus permanece, porém, firme — firme na dificuldade de generalizar...” (1937, p. 100).

minho que o autor explorará em parte posteriormente, e revela um ponto a meu ver essencial — a existência de alguma lógica imprimindo as características do processo do sincretismo e atuando de maneira seletiva com relação à incorporação de elementos vindos do exterior.

Em *Candomblés da Bahia* (1978), Édison Carneiro elabora a questão do espraiamento do modelo nagô pelo país, argumentando em prol da “unidade fundamental dos cultos de origem africana” (a “unidade sem uniformidade tão justamente inferida por Nina Rodrigues”). Ciente do caráter nacional dos cultos, bem como da inexistência de tipos absolutos, Carneiro distingue entretanto alguns elementos unificadores, e propõe a existência de três grandes áreas de culto.<sup>12</sup> São elas:

- 1) A faixa litorânea entre a Bahia e o Maranhão, abrangendo isoladamente o Rio Grande do Sul. Área de contato simples e direto entre as concepções religiosas jeje-nagô, quando estas sobrepujaram as das outras tribos, e o catolicismo popular. Nela o culto organizou-se no século XIX, tendo a cidade como lugar (ver Carneiro, *op. cit.*, p. 19-20).
- 2) A Amazônia (Belém/Manaus), área em que o modelo do culto foi obrigado a adaptar-se às “condições do ambiente”, isto é, curvar-se ante a pajelança, gerando o batuque (influência baiana) e o babaçú (influência maranhense).
- 3) O Rio de Janeiro, São Paulo e “possivelmente Minas Gerais”, região em que a maior parte dos grupos era banto, e onde o modelo deparou-se com as danças semi-religiosas do jongo e do caxambu e com o culto dos mortos.

Acentuando o “adiantado estágio de nacionalização” dos cultos de origem africana nessa área, E. C. distingue dois tipos de culto: a macumba, pertencente às “camadas mais pobres da população e com a possessão induzida por atabaques”, e a umbanda, “penetrada pelo espiritismo com o transe obedecendo a outros modelos” (1978, p. 29).<sup>13</sup>

Assinala então a pressão exercida sobre essa forma de culto pelo catolicismo, ocultismo e espiritismo. Essa pressão “não conseguiu, porém, comprometer gravemente um núcleo original de crenças e práticas que tem preservado a sua integridade” (1964, p. 169). Refere-se a um período de “expansão das concepções da Umbanda” em que esta, perseguida, refugia-se nas formas acima assinaladas, e conclui: “Tudo indica, porém, que essa fase de provação passou,

12. São cinco as características reveladoras da unidade dos cultos de origem afro: 1) o reconhecimento de um deus supremo; 2) as demais divindades em posição inferior; 3) a possessão que tem como agente as divindades; 4) o caráter pessoal da divindade (cada cavalo estaria preparado para receber somente a sua divindade protetora, embora na Bahia, Recife, Maranhão e Rio Grande do Sul venha ocorrendo o recebimento de um certo número de divindades, e nas macumbas cariocas e paulistas recebiam-se várias divindades sucessivas culminando na posse Exu); 5) a presença de Ifá, cuja consulta passara a não ser mais realizada por um sacerdote especial, tornando-se parte das atribuições dos chefes de culto, tendo seu padrão original se modificado com a inclusão de traços do espiritismo e do ocultismo.

13. No artigo “Umbanda” (1964), entretanto, essa dualidade se desfaz, e o autor refere-se, tal qual Artur Ramos, ao termo genérico macumba, substituído recentemente por umbanda.

e que o tipo de culto que representa, em vez de sucumbir, sobreviveu, não anulando-se ante os aliados eventuais e os inimigos de outrora, mas talhando rigorosamente à sua maneira crenças e práticas, divindades e cerimônias”.

Qual seria exatamente essa maneira própria, em que consistiria esse núcleo original, são pontos que E. C. explorará muito pouco, indicando apenas a divisão das divindades em três grupos fundamentais:

- 1) os orixás nagôs (o seu cerne);
- 2) aqueles resultantes da fusão de concepções particulares angolenses e conguesas com a concepção ideal do aborígine brasileiro — o caboclo —, grupo de grande homogeneidade —; e
- 3) os pretos velhos.

Com relação ao modelo dos cultos de origem africana, a umbanda apresentaria algumas dessemelhanças próprias: a importância de Exu, os cânticos rituais (pontos cantados) reforçados por sinais pintados no chão (pontos riscados) e as cerimônias propiciatórias do ano-novo (no RJ).

#### IV

Roger Bastide é um marco nesse campo de estudos. Incorporando questões presentes nessa tradição e situando-as ante novos quadros teóricos, seus escritos assinalam ao mesmo tempo o término de um determinado tipo de questionamento e o delineamento da direção tomada nos estudos subsequentes.<sup>14</sup>

Com base em dois de seus livros — *Estudos afro-brasileiros* (1973), que reúne ensaios escritos entre 1944 e 1953, e *As religiões africanas no Brasil* (1971), cuja edição francesa data de 1960 — organizo esta esquemática exposição em torno da duplicidade do tratamento conferido de um lado à macumba/umbanda e do outro ao candomblé, procurando mostrar o que a possibilita teoricamente.

A primeira questão com que Bastide se depara é a do sincretismo. Propondo-a, entretanto, como um fenômeno de aculturação, e pensando-a enquanto tal através da relação entre valores e estrutura social, instaura-se com Bastide a reflexão contemporânea sobre o tema. A questão da desintegração e articulação dos sistemas religiosos, posta por Nina Rodrigues, é aqui retomada com toda força e formulada com profunda atualidade — trata-se de saber como sistemas de pensamento e práticas rituais atualizam-se em determinados contextos históricos e sociológicos.

14. Peter Fry (1984) comenta a multiplicidade de enfoques teóricos presentes em sua obra, bem como a magnitude de seu material empírico. José Jorge Carvalho (*op. cit.*) indica a necessidade de uma revisão crítica completa da obra de Bastide. Há nesse caminho o ensaio “A Nostalgia do Outro e do Alhures: a obra sociológica de Roger Bastide” (1983), de Maria Isaura Pereira de Queiroz.

Em “Contribuição ao Estudo do Sincretismo” (1973), Bastide relata passo a passo o seu caminho. Referindo-se às contribuições de Nina Rodrigues e Artur Ramos, Bastide começará por indagar aos crentes o porquê do sincretismo. Desse inquérito conclui: “E na verdade quem tinha razão eram aqueles que não compreendiam e que por toda parte eram os mais numerosos. Sente-se que as respostas lógicas são ‘Racionalizações’, feitas no momento e, muitas vezes sob a pressão de minhas perguntas, de um fenômeno que se impõe do exterior, que é uma coerção coletiva (...)” (1973, p. 181). Mas isso não é tudo, e Bastide prossegue: “Eu não estava errado quando procurava encontrar quais os fenômenos subjetivos que correspondiam ao sincretismo. Meu erro tinha sido procurá-los num plano em que eles não existiam, no plano do pensamento racional”. Para entender o sincretismo, Bastide trabalhará assim no “campo que Durkheim e Mauss chamaram de Classificações Primitivas” e com as formulações de Lévy-Bruhl relativas ao pensamento primitivo.

Por essa via, Bastide inscreve-se numa tradição teórica extremamente sensível às questões da diferença e do simbolismo. Daí a afirmação, na introdução dos *Estudos afro-brasileiros*, relativa às obras de Nina Rodrigues e Artur Ramos sobre o candomblé: “(...) se eram verdadeiras quanto ao que afirmavam, silenciavam estranhamente sobre aquilo que me pareceu essencial. Escrevi então esta frase: ‘Há no candomblé uma importante filosofia sutil’ (em outra oportunidade diria, antes, uma metafísica) que merecia ser exposta”.<sup>15</sup>

Na “Contribuição ao Estudo do Sincretismo”, Bastide acrescenta, porém: “Desta vez irei mais longe, procurarei mostrar que a aculturação apresenta caracteres particulares segundo a natureza das representações coletivas em presença (...)” (1973, p. 182).

A magia e a religião destacam-se como tipos diversos de representações coletivas — a religião constituindo um “sistema relativamente fechado, ligado ao conjunto da vida cultural. No caso do contato cada sistema tenderá, sempre, a continuar como um todo” (*op. cit.*, p. 187). Já a magia “está ligada ao poder do desejo que nunca desespere”, e é regida pela “lei da acumulação que provoca forçosamente o sincretismo”. E o autor conclui: “... por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema acumulador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo princípio de eficiência” (1973, p. 191).

A esse esqueleto interpretativo, formulado a propósito do sincretismo, Bastide acrescentará, de maneira bastante eclética, em *As religiões africanas*

15. Daí também o antietnocentrismo patente em sua visão do transe no candomblé, em sua sensibilidade diante da cultura com que aqui se depara (cf. Gilda Mello e Souza, 1980).



no Brasil, a temática marxista das relações entre infra-estrutura e superestrutura que introduz em cena o lugar ocupado pelo negro na sociedade mais abrangente.

Essa obra é um grande e original esforço interpretativo da gênese de determinadas formas religiosas. As religiões africanas organizam-se e transformam-se no Brasil a partir do que Bastide chama de "três revoluções morfológicas":

- 1) o tráfico, que destrói a infra-estrutura das religiões africanas;
- 2) a suspensão do trabalho servil (tanto no caso dos negros livres da Colônia e Império como no da Abolição); e
- 3) o desenvolvimento da industrialização no Sul do país, que acarreta a incorporação do negro, pela proletarização, à sociedade de classes.

A cada uma dessas revoluções entram em operação modalidades distintas de relação entre infra e superestrutura: o descendente africano faz parte de dois mundos diferentes ao mesmo tempo, o dos candomblés e o da comunidade brasileira mais vasta. "... Em cada um desses dois mundos as relações entre infra e superestruturas são invertidas. À medida em que é possível cavar um nicho para aí fazer florescer os valores religiosos importados da outra banda do oceano, são esses valores que segregam as estruturas; ao contrário, à medida em que ele ocupa uma posição nas estruturas da sociedade nacional, são essas estruturas que vão modificar os valores tradicionais" (1971, p. 515).

Posição do grupo negro no seio da sociedade abrangente e natureza das representações coletivas presentes no processo de aculturação serão as duas variáveis que permitirão o acoplamento de quadros teóricos distintos e produzirão dois pesos e duas medidas para a interpretação do candomblé e da macumba/umbanda.

O candomblé, simplificando, é o resultado do sucesso do grupo negro na busca de preservação de um mundo comunitário. Ao longo da primeira revolução morfológica, a pressão das representações coletivas religiosas será responsável pela "segregação de estruturas" a partir do sagrado. Toda sociedade africana passará por esses nichos, reconstruindo-se na medida em que as condições demográficas e a quebra das linhagens o permitirem: "Em torno desse núcleo (...) outros negros da mesma origem étnica agruparam-se num sistema de inter-relações, organizaram-se pouco a pouco com status sociais, com hierarquia de graus, de papéis distintivos no interior do grupo, segundo maior ou menor aproximação de cada um com o sagrado" (1971, p. 225).

Com a supressão do trabalho servil e conseqüente ruptura dos antigos laços da solidariedade, o candomblé torna-se o único centro de integração possível, trazendo em suas regras de confraternização religiosa modelos de assistência mútua. Aumenta, contudo, o contato da comunidade negra com

o mundo luso-brasileiro. O negro responde pelo princípio de corte, isto é, cria em seu interior uma barreira que lhe permite a fidelidade a valores de mundos de natureza distinta — o capitalista e o comunitário.<sup>16</sup>

O princípio de corte possui, contudo, um valor limitado: supõe o equilíbrio entre o movimento de aculturação africano e ocidental, age sobretudo nas famílias tradicionalmente ligadas ao candomblé, em comunidades onde os preconceitos de cor são pequenos. Quando as mudanças nas estruturas sociais arrastam os negros para o mercado de trabalho, as contradições entre os dois mundos colidem, originando uma outra forma de desenvolvimento das religiões africanas: “as ideologias negras substituem as religiões africanas ou as penetram com valores novos”.

Dessa ótica, a macumba é irremediavelmente degradação, expressão do que se tornam essas religiões com a perda dos valores tradicionais. Sua natureza é essencialmente sincrética. É, a princípio, a introdução de certos orixás e ritos iorubas na cabula (culto de origem banto). “Mas esse primeiro sincretismo, justapondo dois sistemas de crenças, não podia formar um sistema muito coerente”, por cujas “fendas” insinuam-se elementos católicos e espíritas (1971, p. 407). Ela está como que na fronteira da “anomia”, isto é, constitui “o mínimo de unidade cultural necessária à solidariedade dos homens face a um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem” (1971, p. 467). Os fiéis são aqui homens que “nada têm em comum além de sua situação de baixo nível na escala social, suas formas de sociabilidade, família e profissão estão desorganizadas”. A desagregação da família patriarcal e o abandono do negro num mundo hostil nesse primeiro momento da urbanização produzem duas outras características interligadas da macumba: sua fluidez, sua perpétua transformação (daí a impossibilidade de descrevê-la), e a primazia do individual sobre o coletivo.

Bastide enfatiza o caráter individual da macumba sobretudo no que se refere ao transe. Aqui, o transe não é mais o de todo um grupo social no interior de uma festa, mas de um só indivíduo. Na religião, o transe é imitação dos deuses, modelos de comportamento atualizados cotidianamente. No candomblé, “os deuses fazem os homens”. Todavia, “... à medida que os mitos se esterilizam, que o controle do grupo se relaxa, o inconsciente, em vez de se modelar por uma tradição que é ao mesmo tempo um apoio, não será senão o ditado da libido pessoal. Essa libido modelará seus símbolos expressivos inventando deuses que não passam de imagens do eu” (1971, p. 512).

Dizer predomínio do individual sobre o social equivale a dizer anti-social: “... o candomblé era e permanece um meio de controle social, um instrumento de solidariedade e comunhão; a macumba resulta no parasitismo

16. Ver a esse respeito Queiroz (*op. cit.*).

social, na exploração desavergonhada da credulidade das classes baixas e no afrouxamento das tendências morais, desde o estupro até freqüentemente o assassinato" (1971, p. 414).

Com o desenvolvimento da industrialização no Sul do país e a incorporação do negro pela proletarização à sociedade de classes, surge o "espiritismo de umbanda", expressão do desejo de fusão do negro na civilização nacional. A mistura de elementos religiosos africanos, indígenas e cristãos na umbanda corresponde àquela das três raças na constituição da nação.

A umbanda guarda da macumba características básicas — é como esta um desafio à descrição, "... religião a pique de fazer-se, ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de subseitas, cada uma com seu ritual e mitologias próprios" (1971, p. 440). Nela, o individualismo dos chefes-de-tenda supera o espírito de federação. Como na macumba, não há na umbanda "sutil filosofia"; sua razão de ser é eminentemente sociológica, correspondendo apenas — ao inverso do que ocorre naquela — a um movimento positivo: o processo de valorização do negro nesse segundo momento da urbanização.

As novas condições urbanas enviam mensagens contraditórias ao negro. De um lado, abrem-se-lhe teoricamente possibilidades de ascensão; de outro, ele se vê enquistado nos bairros mais miseráveis das cidades. O negro deseja integrar-se por meio de novas atitudes ao restante da população, e conscientiza-se ao mesmo tempo de sua inferioridade na escala social. Marca-o a ambivalência (ambivalência que, diga-se de passagem, marca também a visão de Bastide na umbanda): "... uma psicologia do ressentimento que pode não só levá-lo à revolta contra os outros como também contra si". O desejo de integração tem assim seu preço. A lógica do processo de sincretismo do qual a umbanda é a expressão tem aí seu móvel. Produto de um certo tipo de psicologia, reflexo das novas condições sociais, a umbanda é o resultado de um processo de eliminação na tradição ancestral do que está em contradição com a sociedade moderna.

A base de sua dogmática e de seu ritual reside na união do culto dos deuses da natureza à descida dos espíritos dos mortos nos médiuns, possibilitada pela teoria da afinidade e da hierarquia dos espíritos kardecistas (falanges étnicas no espaço interplanetário regidas pelos deuses do candomblé). Nesse movimento, as forças da natureza transformam-se em forças morais, e outros elementos do candomblé são valorizados à luz de teorias ocultistas: "os deuses sobem ao mesmo tempo que os fiéis" (1971, p. 456).

A umbanda é, em suma, "a valorização da macumba através do espiritismo. E o ingresso de brancos em seu seio (...) não podia senão ajudar essa valorização" (p. 440). O sagrado "permanece sempre o lugar do encontro dos interesses humanos, das atitudes de classe e reflexo das estruturas urbanas" (p. 443).

Ao penetrar o sagrado, entretanto, o sociológico degrada-o em ideologia: "A Macumba e o Espiritismo de Umbanda são máquinas fabricantes de novos deuses (...) mas esses novos deuses (...) não são senão personificações de pulsões e de profundas angústias dos fiéis" (1971, p. 521). Aqui, ao contrário do candomblé, os homens fazem os deuses: "... as superestruturas já não constituem normas que regulamentam a vida social, não são mais modelos vivos das infra-estruturas mas a simples expressão das feridas de uma classe de cor, um jogo de imagens apaixonadas acima de transtornos estruturais que já não dependem de tais valores, mas de outras causalidades e outras dialéticas" (1971, p. 553).

Na religião, os valores emprestam significação ao real; na ideologia, os valores são a expressão subjetiva dos interesses e frustrações de um grupo social.

Bastide percebe entretanto na umbanda uma tendência à criação de uma comunidade axiológica, um esforço de homogeneização, de criação de dogmas e ritos. Por tender à religião, o autor define-se então como ideologia religiosa. Pois, a bem ou a mal, a umbanda "define uma civilização", expressa a "subjetividade coletiva de uma classe social na comunidade brasileira", embora Bastide não diga qual seja essa civilização, e essa subjetividade seja aí basicamente o ressentimento e o desejo de ascensão e de "integração".

Reaparecem nessas formulações de Bastide as características atribuídas por Ramos e Carneiro à macumba, só que agora direta e exclusivamente derivadas de causas sociológicas, sejam elas positivas ou negativas. Cabe notar que muito embora Bastide saiba estar em jogo uma forma religiosa de origem banto, ele ignora curiosamente a especificidade ou consistência de um "passado", atribuindo às diferentes formas religiosas "afro" uma única "tradição" — aquela que o candomblé soube melhor preservar.

Na oposição religião/ideologia que perpassa essa análise, distinguindo o candomblé da umbanda-macumba, é impossível dissociar em Bastide, por maior que fosse sua habilidade em transitar entre universos distintos, o intelectual do adepto. Como o assinalam de modos diversos Duglas Monteiro (1978), Peter Fry (1984) e Eduardo Jardim de Moraes (1984), associando o rompimento com o etnocentrismo à conversão, à fusão sujeito/objeto, Bastide termina por apagar a dimensão da diferença incorporando juízos de valor em seu discurso analítico, trocando um etnocentrismo por outro.

Bastide atribui à religião uma lógica que não é a de causa e efeito entre infra e superestruturas, acentuando, em sua análise do candomblé, o poder criador de realidade que lhe é inerente. Contudo, ao invés de apoiar essa abordagem na defesa de uma opção teórica, Bastide recusa-se, em *As religiões africanas*, a indagar sobre a natureza da religião (1971, p. 536), distinguindo-a entretanto dos demais valores pela "transcendência em relação ao social, a participação do humano em qualquer coisa que o ultrapassa" (1971, p. 551). Como assinala Duglas Monteiro (*op. cit.*), confundem-se desse modo o

plano dos valores e aspirações e o modelo sociológico — o candomblé torna-se o paradigma empírico da religião autêntica. Autêntica como pleonasma, significando verdadeiramente religião; e autêntica no sentido de fidelidade a valores africanos, se entendermos “africanos” — como bem o assinala Fry (1984) — como uma metáfora de um mundo arcaico e pré-capitalista (como tal, “harmônico, altruísta e dotado de um pensamento refinado e complexo”).

Na ideologia, a relação infra e superestruturas inverte-se. Se a religião sobrepõe-se a outras ordens de relações (familiares, vicinais, econômicas), organiza-as e fornece-lhes o idioma, a ideologia não expressa nem produz, mas reflete e flutua sobre.

## V

Excetuando os trabalhos de Edison Carneiro mencionados, a vinculação das categorias “atraso”, “deturpação”, “inconsistência”, “degeneração”, “frouxidão” à umbanda/macumba é recorrente. Contrapõe-se a ela, de modo mais ou menos explícito, a valorização de uma determinada forma religiosa “afro” como a mais “pura”, “legítima”. A visão da umbanda construída a partir desse ponto de vista é inevitavelmente preconceituosa. Com seu poder de síntese, sua originalidade e atualidade, Bastide representa, talvez, a forma mais refinada dessa tendência.

Entretanto, se é fácil identificá-lo hoje, isso não implica na extemporaneidade de muitas de suas formulações; muito pelo contrário. A localização da chave de interpretação da umbanda no plano sociológico, associada à pequena ênfase na análise do sistema simbólico, marcará profundamente, como procurarei demonstrar em trabalho posterior, os estudos subseqüentes.

A título de conclusão, desenvolvo por ora duas reflexões interligadas.

Criticando a oposição religião/ideologia em Bastide, Duglas Monteiro (*op. cit.*) afirma que, do ponto de vista de uma análise de valores, somente o sagrado “inautêntico” se apresenta à observação. Há uma tensão inerente ao sagrado, pois as comunidades e valores religiosos existem sempre sob a ação de situações sociais. Assim, como corrobora Fry (*op. cit.*), “as oposições que Bastide constrói entre candomblé e macumba estão de fato presentes em estado de tensão *dentro* de cada um”.

Bastide reconhece o caráter “religioso” da ideologia umbanda. Subjaz, entretanto, à sua idéia de religião, a idéia durkheimiana de Igreja. A religião expressa valores comuns por meio de sistemas míticos e rituais uniformes, criando desse modo a comunhão entre os crentes. Reconhecer a tendência à religião na umbanda implica aí a suposição de sua unidade futura. Examinando as diferentes tendências dogmáticas e rituais em luta na umbanda (1971, p. 446-450), Bastide se pergunta: “qual delas vencerá e acabará por se tornar a dogmática da Umbanda unificada?”

Passaram-se décadas desde então, e o caráter heterogêneo da umbanda permanece — o individualismo e a competição entre os terreiros reproduz-se a nível das federações.<sup>17</sup> A umbanda, ao que tudo indica, não é uma “religião em busca de uma forma”, como a definiu Camargo (1961), mas uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado.<sup>18</sup>

Édison Carneiro, como vimos, fornece algumas pistas nesse sentido, e é o próprio Bastide quem diz, na introdução (de 1972) aos *Estudos afro-brasileiros* (1973, p. XII): “Daí então (...) sempre procurei esses modelos de coerência no sincretismo — que nunca é simplesmente uma equivalência de termos ou justaposição mecânica de traços culturais oriundos de duas civilizações diferentes, mas, ao contrário, é sempre elaboração de um ‘sistema’. Segui essa orientação especialmente após minha primeira viagem à África, a propósito dos messianismos e milenarismos africanos (...); nos dias de hoje ela deveria ser aplicada ao ‘espiritismo de Umbanda’”.

Fry (*op. cit.*) aponta, entretanto, com perspicácia, em seu artigo, a dificuldade em fazê-lo. Refletindo sobre a diferença da atitude intelectual frente ao candomblé, de um lado, e a umbanda/macumba, de outro, o autor comenta: “Reconheço que é enormemente difícil enxergar a umbanda ‘desde dentro para fora’ do que parece ser no caso do candomblé. Por quê?”

A resposta é localizada na relação pesquisadores-objeto, calcada em última análise na maior ou menor familiaridade destes com os signos em questão. O candomblé é, em suma, o exótico; a macumba, o familiar, isto é, o familiar com conotação negativa: “... como não rir dos conceitos de ‘água fluidificada’ e ‘astral superior’. Como levar a sério um espírito de caboclo que mais parece um pele-vermelha egresso de um faroeste? (...) Os signos da macumba são tão próximos que não se prestam tão facilmente para receber as representações que guardamos para ‘o outro’”.

Estão em jogo questões básicas relativas à natureza do trabalho de campo, e cabe assinalar nesse contexto a diferença existente entre familiaridade e conhecimento (Velho, 1980). Talvez a macumba/umbanda, em seu desafio à descrição e ao estabelecimento de uma perspectiva de tratamento global que não seja estritamente sociológico, enquanto o Brasil “da sujeira, da sacanagem, do feitiço, da sexualidade solta, do jeitinho e do favor (Fry, *op. cit.*), seja — de maneira diversa da “sutil filosofia” do candomblé — radicalmente “outra”.

17. Yvonne Velho (1975) traz uma contribuição importante para a compreensão da maneira pela qual os terreiros se reproduzem.

18. Para abordagem nessa direção ver Contins e Goldman (1984) e Birman (1983).

## BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1971.
- . *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973.
- BIRMAN, Patrícia. "Feitiço, carrego e olho grande: os males do Brasil são". Dissertação de mestrado em antropologia social. UFRJ/Museu Nacional, 1980, mimeo.
- . *O que é Umbanda*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983 (Coleção Primeiros Passos).
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1961.
- CARNEIRO, Édison. *Negros Bantus: notas de etnografia religiosa e folk-lore*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1937.
- . *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1964.
- . *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.
- CARVALHO, José Jorge. "Studies of Afro-Brazilian Cults: A critical and Historical Review of the Main Trends of thought". Dissertação apresentada à Queen University of Belfast, 1978.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O mundo invisível: cosmologia, sistema e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1983.
- CONTINS & GOLDMAN. "O caso da Pomba Gira". *Religião e Sociedade*, 11 (1). Rio de Janeiro, ISER/Ed. Campus, abril de 1984.
- DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. *Religião e Sociedade*, 8. ISER/Cortez e Tempo e Presença, julho de 1982.
- FRY, Peter. "Gallus africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil". *Folhetim*, 15 de julho de 1984.
- MELLO E SOUZA, Gilda. "A estética rica e a estética pobre dos professores franceses". In: *O baile das quatro artes: exercícios de leitura*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1980.
- MORAES, Eduardo Jardim. "O idêntico e o diferente: leitura de Roger Bastide". 1984 (datilografado).
- MONTEIRO, Douglas Teixeira. "Roger Bastide: religião e ideologia". *Religião e Sociedade*, 3. Rio de Janeiro, ISER/Ed. Civilização Brasileira, outubro de 1978.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. "A Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide". In: *Roger Bastide*. São Paulo, Ed. Ática, 1983.
- RAMOS, Artur. "Linha de Umbanda". In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1967, p. 354-56.
- . *O negro brasileiro: ethnologia religiosa e psychanalise*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1934.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1935.
- . *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1945.
- VELHO, Gilberto. "O antropólogo pesquisando em sua cidade: sobre conhecimento e heresia". In: VELHO, Gilberto, org. *O desafio da cidade*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.
- VELHO, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1975.

---

# O *Dono da casa*

*Notas sobre a imagem do poder  
no "mito Vargas" \**

*Ricardo Benzaquen de Araujo \*\**

A grande maioria dos trabalhos acadêmicos a respeito do "Estado Novo" dedica-se, acima de tudo, a discutir o significado e o alcance dos mecanismos centralizadores por ele introduzidos na cena pública brasileira.

Assim, desde o ensaio pioneiro de Karl Loewenstein (1942) até a recente síntese elaborada por Eli Diniz (1981), encontramos uma clara preocupação em se desvendar o papel exercido pelo Dasp, pela legislação trabalhista, pelas interventorias e por outros órgãos e instituições do mesmo gênero. Essa preocupação, inclusive, vem se desdobrando em novas frentes, que não só analisam as relações que se estabeleceram entre estes mecanismos e os diversos grupos sociais — em especial a burguesia e o operariado urbano — como também apontam os próprios limites impostos à ampliação da sua utilização, particularmente no que se refere ao campo, que continuou sob o domínio, ainda que atenuado e vigiado, das oligarquias rurais (cf. Camargo, 1981).

Com isso, com o esforço interpretativo voltado quase que inteiramente para a compreensão dos fenômenos políticos, não se deve estranhar que o

---

\* Este texto foi preparado originalmente para uma coletânea sobre a "era Vargas" que, coordenada por Aspásia Camargo, do CPDOC, será publicada em 1987. Ele já foi apresentado como trabalho final do curso oferecido pelo Prof. Roberto da Matta, no Museu Nacional/UFRJ, durante o primeiro semestre de 1985, e discutido pelo grupo de trabalho "Pensamento Social Brasileiro", da ANPOCS, na reunião do mesmo ano. Quero agradecer, nesta oportunidade, o incentivo, as críticas e as sugestões que me foram dirigidas tanto pelo Matta quanto pelos companheiros do grupo, num diálogo que, espero, terá condições de prosseguir.

\*\* Doutorando em Antropologia no Museu Nacional/UFRJ; CPDOC/FGV e PUC-RJ.





*"Crianças!  
Apreendam, ao ler e ao  
descolar, o culto da Pátria,  
fazem parte a vida por  
sua lição de probabilidade  
de de certo!*

*Se o amor ao Brasil é  
amando o Brasil pro-  
pamente, e com certeza  
mais alto de stinos entre  
os filhos, imitando os  
deuses de um grande  
te unidos em cada  
coração brasileiro."*

quadro ideológico e a produção intelectual mais diretamente ligada ao Estado Novo ainda não tenham sido objeto de estudos mais aprofundados. Afinal, mesmo tendo reconhecida a sua importância, eles terminam sendo considerados como elementos secundários, coadjuvantes, ou auxiliares na montagem da imensa máquina política operada “por” Vargas a partir de 1937.

Este cenário, entretanto, começa a sofrer algumas alterações: *Estado Novo — ideologia e poder* (cf. Oliveira, Velloso & Gomes, 1982) constitui-se numa primeira e significativa tentativa de se analisar de forma cuidadosa, monográfica, alguns dos mais relevantes temas e autores da vida intelectual do Estado Novo. Além disso, a publicação de *Tempos de Capanema* (cf. Schwartzman, Bomeny & Costa, 1984) promete ampliar o debate, enfocando as maneiras pelas quais a cultura e o Estado conviveram nos anos 30/40.

Note-se, de passagem, que o próprio caráter de coletânea dos volumes acima citados deixa bem claro o número e a variedade dos assuntos tratados, além de evidenciar o quanto há para ser feito nessa área.

E é precisamente para essa área que se orienta este texto, no qual pretendo examinar, de forma extremamente limitada e introdutória, um conjunto de crenças e representações organizado em torno da figura do principal mandatário do Estado Novo, o Presidente Getúlio Vargas, conjunto que a bibliografia especializada convencionou chamar de “mito Vargas”.

Este mito implica, resumidamente, a atribuição de qualidades excepcionais a Getúlio, qualidades que dariam sentido, direção e legitimidade ao seu governo. Todavia, antes de prosseguir, é necessário observar que, embora se realize essencialmente no plano da ideologia, o mito Vargas está longe de descartar a atuação da máquina do Estado, representando quase que um ponto de cruzamento dessas duas dimensões da vida social.

De fato, ao contrário do nosso modo habitual de conceber os mitos, que freqüentemente os encara como uma expressão espontânea da cultura popular e/ou nacional (cf. Detienne, 1981), o mito Vargas depende, tanto para sua formulação quanto para sua execução, de um elaborado conjunto de providências tomadas pelos mecanismos centralizadores do Estado Novo. A edição de cartilhas, livros e folhetos, a promoção de concursos públicos sobre o caráter e as realizações do presidente, e a encenação de gigantescas cerimônias, rituais que comemoravam o dia do trabalho, o aniversário do regime e mesmo o de Vargas<sup>1</sup>, atestam o comprometimento do Estado na produção desse mito e, inversamente, sua importância no esquema de sustentação do novo Governo.

Mas a vinculação do mito Vargas à estrutura burocrática oficial não deve nos levar a imaginar que ele tenha sido fruto apenas do interesse estatal em manipular a opinião pública para conseguir a sua obediência e adesão.

1. Veja-se o texto de Gomes (1983) para uma primeira discussão dessas cerimônias.

Sem descurar deste aspecto, obviamente decisivo, devemos também recordar que, paralelamente, está ocorrendo uma série de transformações no clima intelectual da época, transformações que importam numa inédita valorização da noção de mito, e, mais ainda, em sua elevação, na obra de alguns autores do período, à condição de categoria-chave para o entendimento da sociedade moderna.

A análise do debate que emprestou esta nova dignidade ao mito, debate ativo na Europa desde o final do século XIX, e o rastreamento das suas repercussões e reinterpretações no Brasil, que acabariam criando condições para sua adoção, pelos intelectuais associados ao Estado Novo, como uma nova tática de poder, já forneceria por si só assunto para várias monografias.<sup>2</sup>

Dentro dos limites deste trabalho, achei que seria mais sensato e esclarecedor selecionar um texto de autor brasileiro, entre os vários disponíveis, e procurar discuti-lo de forma sucinta, a fim de que pudesse dar uma noção, mesmo pávida, da maneira pela qual esse argumento era desenvolvido no pós-30.

Escolhi, então, "A Política e o nosso Tempo", primeiro capítulo de *O Estado Nacional*, de Francisco Campos (1940), para examinar mais de perto. Vale a pena assinalar que escritores do porte de Azevedo Amaral e Cassiano Ricardo igualmente refletiram a respeito do papel do mito no mundo contemporâneo. Contudo, por um lado, eles já estão bastante estudados<sup>3</sup>, e, por outro, a própria função ocupada por Francisco Campos no Estado Novo, do qual foi Ministro da Justiça de 1937 a 1942, já indica a necessidade de se possuir um mínimo de informação sobre suas posições acerca da questão do mito Vargas.

É preciso salientar, antes de prosseguir, que o capítulo que tentarei discutir, extremamente denso e complexo, merece certamente uma análise mais atenta e refinada, como aquelas que foram endereçadas a Cassiano e Azevedo. O esboço que se segue, efetivamente, servirá apenas e tão-somente para que se tenha uma noção de alguns dos argumentos envolvidos na formulação do mito Vargas. E o primeiro argumento do texto de Francisco Campos implica a definição de sua época como uma "época de transição", sublinhando o caráter trágico dessas épocas. Isto ocorre porque

"A época de transição é precisamente aquela em que o passado continua a interpretar o presente; em que o presente ainda não encontrou as suas formas espirituais, e as formas espirituais do passado, com que continuamos a vestir a imagem do mundo, se revelam inadequadas, obsoletas ou desconformes, pela rigidez, com um corpo de linhas ainda indefinidas ou cuja substância ainda não fixou os seus pólos de condensação" (cf. Campos, 1940, p. 5).

2. O estudo do "clima" intelectual europeu da época pode ser encontrado em Hughes (1961) e Sternhell (1978).  
3. Azevedo Amaral, para só citar o último trabalho a ele dedicado por Oliveira (in: Oliveira, Velloso & Gomes, 1982), e Cassiano, por Velloso (1983).

Temos, com esse descompasso, um mundo dominado pelo movimento e pela "desarrumação", no qual a inexistência de formas capazes de disciplinar a vida social gera incertezas e contínua instabilidade. E a intenção de Francisco Campos é exatamente a de buscar um sentido nessa desarrumação, descobrindo o seu antídoto, e apontando, dessa maneira, o caminho da sua superação.

Para tanto, ele se vê obrigado a nos oferecer uma sintética definição do universo político do século XIX, anterior à crise presente, e caracterizado pela predominância do "sistema democrático-liberal". Neste sistema, "o mundo político fora construído à imagem do mundo forense" (cf. Campos, 1940, p. 17), ou seja, tomava-se como pressuposto que as divisões e os conflitos poderiam ser equacionados "mediante processos racionais de deliberação" (*idem*), esperando, com paciência, que a arbitragem parlamentar resolvesse as pendências, e aceitando, resignadamente, o seu resultado.

O que acaba acontecendo, na visão de Francisco Campos, é que estas premissas, já seriamente enfraquecidas e ameaçadas no correr do século passado, vão se tornar completamente anacrônicas e desmoralizadas com a decidida entrada na esfera política de uma personagem que, totalmente imune a argumentos racionais, dará o verdadeiro sentido da nossa época: as *massas*.

Esse sentido parece poder ser resumido a duas características fundamentais da "cultura de massa": a tendência à uniformização e o primado do irracionalismo. A primeira dessas características pode ser pressentida até no perfil das habitações contemporâneas, coletivas e homogêneas, e, na verdade, alcança todas as demais formas de sociabilidade, reduzindo-as a um padrão comum, típico e invariável (cf. Campos, 1940, p. 14). A segunda, a ênfase no irracional, importa no absoluto descrédito do "pensamento discursivo" e no conseqüente abandono de qualquer "processo racional de integração política" (*idem*, p. 12), como os partidos e o Congresso, substituídos, de agora em diante, pelas imagens e, principalmente, pelos mitos.

Como se pode perceber, a idéia de mito aparece definida aqui como uma espécie de "sombra" da razão, fixada em oposição a esta, e reunindo em torno de si tudo aquilo que, das paixões aos instintos, tem dificuldade de se acomodar às fórmulas racionais.

Este procedimento não é novo. Com efeito, desde a Grécia clássica que a noção de mito vem acompanhando como o seu "outro", o seu "negativo", a afirmação do pensamento racional. Sucede, porém, que a partir da sua reinterpretação pelo evolucionismo iluminista do século XVIII, esta noção passou a ter os seus momentos mais fortes, mais salientes, relegados ao que se poderia chamar de "infância da humanidade", um instante inicial no qual a razão, ainda não suficientemente amadurecida, seria amplamente suplantada pela imaginação e pela fábula, pelo extremamente sórdido ou pelo profundamente maravilhoso. Numa palavra, pelo mito.

Assim, tanto Fontenelle, no século XVIII, quanto Tylor, no XIX, irão considerar a mitologia como uma primeira etapa de realização do espírito humano, uma etapa necessária, até indispensável, mas seguramente ultrapassável, passageira, pois, à medida que a razão progride, avança, o mito vai pouco a pouco recuando, subsistindo apenas como resíduo, folclore ou superstição.<sup>4</sup>

Já no texto de Francisco Campos, inversamente, ao desprestígio da razão irá corresponder a valorização do mito, que deixa de ser uma sobrevivência, um eco do passado, para se transformar na chave do futuro, no atalho que irá abreviar a transição e conseguir uma nova "arrumação" para a ordem social. A lógica, evidentemente, é a mesma: as massas são assimiladas às crianças e aos selvagens, e o irracionalismo passa a se constituir no regime de pensamento predominante da modernidade. Agora, contudo, os sinais são trocados, pois são as massas que vão herdar o porvir, escorraçando a razão e privilegiando o mito.

Mas existem diferentes tipos de mito. Qual deles, na concepção de Francisco Campos, tem mais condições de enquadrar e dirigir as massas? Ele começa fazendo referência à teorização de Sorel a esse respeito, mas, embora reconheça a sua enorme influência e importância, não parece disposto a segui-la inteiramente. Isso se dá porque, na sua interpretação, Sorel preocupa-se somente em fazer com que a noção marxista de "luta de classes" deixe de ser um conceito, um instrumento intelectual, para se converter num mito, numa imagem dotada de grande força emocional, e apta, portanto, a redividir as massas em duas entidades antagônicas — antagonismo que, polarizado pela via de irracionalidade, deverá se tornar violento, catastrófico mesmo, até explodir numa guerra, numa "greve geral".<sup>5</sup>

É como se Sorel pretendesse recriar o século XIX no século XX com as armas do século XX. Francisco Campos, entretanto, está longe de apreciar esta disseminação, quase triunfo, do irracionalismo. Ao contrário, como já foi visto, ele tem a intenção de controlar as massas e conter o seu potencial para a desordem, e pretende fazer isso precisamente através da utilização do mito — em frontal desacordo com Sorel — como um aliado, um colaborador do Estado. Por isso não precisamos nos admirar com o fato de ele terminar por saudar o aparecimento de uma alternativa, de uma segunda posição a respeito do mito, posição que vai empregar as reflexões de Sorel

"num sentido absolutamente oposto, isto é, no sentido de pôr fim à luta de classes e reforçar a unidade política do Estado. Ao politeísmo político de Sorel, e pelos mesmos processos intelectuais de que ele se servira, opunha-se, de maneira vitoriosa, a teologia monista do nacionalismo" (cf. Campos, 1940, p. 9-10).

4. Consulte-se, para uma análise dos vários significados que a noção de mito recebeu no Ocidente, o trabalho de Detienne (1981).

5. Para se conseguir outras visões da obra de Sorel, vale a pena procurar os textos de Rouanet (1964) e de Berlin (1979).

Esse mito da nação teria em Mussolini o seu principal impulsionador, embora a procura das suas raízes pudesse nos remeter até Fichte e o romantismo alemão. No entanto, se representa um claro avanço em relação a Sorel, essa segunda perspectiva ainda está longe de nos fornecer o melhor instrumento para se conduzir e domesticar as massas. Por quê? Porque, segundo Francisco Campos,

"O contexto (do mito da nação) não é... um contexto de experiências imediatas. Ele constitui-se, em grande parte, de abstrações ou pelo menos de imagens destituídas, pelo caráter remoto das suas relações com a experiência imediata, de uma carga afetiva atual" (cf. Campos, 1940, p. 15).

O problema, então, residia na tendência das massas para repudiar todas as idéias abstratas, como a de nação, e, levadas pelo seu próprio irracionalismo, para só se aproximar, só se identificar com aquilo que está colado às suas práticas mais cotidianas. Urgia, portanto, encontrar-se uma terceira definição de mito, em condições de enfrentar essa nova exigência de uma maior concretude. E o que é mais concreto — indaga Francisco Campos — do que a personalidade?

"A personalidade é um mito em que o tecido dos elementos irracionais é mais denso e compacto. As massas encontram no mito da personalidade, que é constituído de elementos de sua experiência imediata, um poder de expressão simbólica maior do que nos mitos em cuja composição entram elementos abstratos... Daí a antinomia, de aparência irracional, de ser o regime de massas o clima ideal da personalidade, a política das massas a mais pessoal das políticas, e não ser possível nenhuma participação ativa das massas na política da qual não resulte a aparição de Cezar" (cf. Campos, 1940, p. 15-16).

Concluindo: pela sua irracionalidade, isto é, pela sua total incapacidade para se autogovernar, "*O regime político das massas é o da ditadura*" (cf. Campos, p. 16), não uma ditadura qualquer, impessoal, mas uma servida por um mito específico, singular, *o mito de Cezar*, única maneira de se conseguir que ela seja obedecida, acatada, e até compreendida pelas massas que pretende disciplinar.

Creio que é dentro desse contexto intelectual que se deve procurar entender o surgimento do mito Vargas, original tentativa de se reordenar o quadro político nacional através de *uma* relação fundamental, estabelecida entre o nosso Cezar, Getúlio, e as massas — principalmente — urbanas do país. Isso obviamente não significa que Francisco Campos tenha que ser necessariamente apontado como o mais importante formulador do mito Vargas. Como já disse antes, existem outros autores de peso engajados no mesmo esforço, e, além disso, boa parte das categorias por eles desenvolvidas estava como que "no ar", constituindo-se em moeda corrente nos debates eruditos do período. Contudo, não tenho dúvidas que o seu pensamento, seja pelo seu rigor e densidade intrínsecos, seja pela destacada posição que o seu dono ostentava na época, foi um dos mais influentes na montagem desse gigantesco projeto ideológico que chamamos de mito Vargas.

Todavia, uma coisa é comentar os argumentos intelectuais que dão fundamento e legitimidade ao mito Vargas; outra, bem diversa, é fazer face ao enorme número e à grande diversidade dos textos que concretizam esse projeto, levando-o à população, às massas, por intermédio dos mais diferentes veículos.

Deparei-me, neste momento da pesquisa, com o problema da abundância, não da falta de informações. Consegui examinar, de forma relativamente detalhada, cerca de 30 títulos, entre os quais se incluíam biografias, apreciações de aspectos específicos da personalidade de Getúlio, comparações entre Vargas e outras grandes figuras da história, nacional e estrangeira, e assim por diante, todos igualmente apologéticos.<sup>6</sup> Impunha-se, então, pelos próprios limites deste trabalho, a necessidade de uma rigorosa seleção.

Repetindo, desse modo, o mesmo procedimento que havia adotado quando da discussão do ensaio de Francisco Campos, resolvi destacar um dos trabalhos estudados, a *História de um menino de São Borja* (cf. Tia Olga, 1939), para uma apreciação mais detalhada. Este texto, um folheto de oitenta páginas, editado pelo DNP no final da década de 30, será utilizado como uma espécie de "fio condutor" da minha interpretação do mito Vargas, interpretação que deverá ir-se abrindo, pouco a pouco, para acolher sugestões derivadas de outros títulos, que possam, eventualmente, aprofundar e enriquecer a análise.

Essa decisão comporta, logicamente, um certo grau de arbitrariedade. Posso, entretanto, apresentar algumas das razões que a motivaram: em primeiro lugar, o fato de a *História de um menino de São Borja* ser uma biografia, o que nos permitirá acompanhar a narrativa "idealizada" da vida de Getúlio desde o nascimento até o seu ponto culminante, ápice da sua glória, que é a instalação do Estado Novo. Além disso, dentre as biografias consultadas, ela foi a que demonstrou um caráter hagiográfico mais nítido, ou seja, foi aquela que mais aproximou o relato da trajetória de Getúlio do antigo modelo cristão de contar a vida — exemplar — dos santos, modelo que, pelo seu extraordinário didatismo e concisão, acentua e torna mais visíveis as categorias que irão compor essa visão do mito Vargas.<sup>7</sup>

É evidente que todas as biografias "oficiais" da época estão, de uma maneira ou de outra, comprometidas com a celebração da figura de Getúlio, e, por conseguinte, sempre guardam uma certa ligação com o modelo hagiográfico. Algumas delas, porém, como a de André Carrazzoni (1939), procuram se revestir de um sentido mais histórico, identificando suas fontes e incorporando procedimentos de crítica documental.<sup>8</sup>

6. Além disso, foi possível constatar a existência de um grande número de outros livros e folhetos, ligados, direta ou indiretamente, ao tema do "mito Vargas".

7. A análise do modelo hagiográfico pode ser encontrada em Certeau (1982).

8. Arnaldo Momigliano (1983) faz um exame extremamente cuidadoso do surgimento do método crítico na história, enquanto Certeau (1982, p. 268) discute a oposição entre este método e a escrita hagiográfica.

Isso não acontece com a *História de um menino de São Borja*. Relato de cunho eminentemente didático, ele envolve basicamente três personagens: Tia Olga, apresentada como a autora do texto, e seus dois sobrinhos, Chico-Chicote e Rosa-Maria, além, obviamente, da personagem máxima, cuja vida é contada pela tia aos sobrinhos: o Presidente Getúlio Vargas.

Gostaria, antes de entrar diretamente na discussão do texto, de chamar a atenção sobre um ponto que me parece interessante, e ao qual pretendo voltar mais adiante: ele se refere ao fato de que, escrita para crianças, a *História de um menino de São Borja* é narrada num clima estritamente doméstico, muito distante de um ambiente de escola ou de qualquer outra instituição voltada para uma educação mais formal. Os ouvintes, não nos esqueçamos, são sobrinhos da expositora, e tudo se passa “na intimidade”, em torno de uma aconchegante mesa-redonda, numa “atmosfera de bom-humor e emoção” (cf. Tia Olga, 1939, p. 1-2).

Desenhado o cenário, podemos partir para o exame do texto. Seu primeiro capítulo, intitulado simplesmente “O Menino de São Borja”, diz respeito ao pampa, a São Borja, e ao Rio Grande do Sul, definindo o quadro geográfico onde Getúlio nasceu e se criou. Mas aqui não se trata de definir apenas os limites físicos em que transcorreu a sua infância; ao contrário: a preocupação maior é a de se relacionar o espaço com a cultura, e a cultura gaúcha, lembrando-se que o seu pai

“estimulava o desenvolvimento do filho largando-o no campo, onde se adestraria na escola de todos os gaúchos” (cf. Tia Olga, 1939, p. 10).

Criado no campo, ele seria orientado pelo ritmo tradicional em que se dividia a atividade dos peões: de dia, corria nas campinas no lombo nu dos baguais (cavalos novos), e ajudava os “campeiros no pastoreio do gado” (cf. Tia Olga, 1939, p. 12); à noite, acocorava-se no galpão, chupando o “chimarrão pela bombinha de prata dos peões” e escutando “trêmulo, comovido, a história do Negrinho do Pastoreio” (*idem*, p. 11).<sup>9</sup>

Embalado por lendas e convivendo com peões, Getúlio tem aqui um primeiro e indelével contato com o povo brasileiro. Este contato, com efeito, não pode de forma alguma ser reduzido ao Rio Grande do Sul, pois, na verdade,

“O Menino de São Borja era mais que Menino de São Borja, e mais que gaúcho: logo que se sentiu gente já era brasileiro da gema... [Afinal, estava crescendo] no campo aberto do pampa, na região fronteira em que, por singular capricho, os brasileiros ainda são mais brasileiros que todos os outros brasileiros” (cf. Tia Olga, 1939, p. 12).

9. Assinale-se que o “Negrinho do Pastoreio” é a história de um “menino tiziu que era escravo de um estancieiro mau e que o patrão botou amarrado em cima de um formigueiro, por ter o Negrinho perdido uma corrida de cavalos. O negrinho ficou no formigueiro três dias e três noites — e quando o homem mau foi ao formigueiro ver o fruto do seu trabalho amaldiçoado, viu que o tiziu estava são e salvo, com uma luz em volta da carapinha — porque o Negrinho era afilhado de Nossa Senhora, que é a Madrinha de quem não tem madrinha” (Tia Olga, p. 10-11). Como se vê, Getúlio teve contato, desde criança, com a possibilidade de injustiça e “maldade” por parte dos patrões, possibilidade superável pela intervenção, milagrosa e pessoal, de uma madrinha...



Entretanto, esse “espírito de brasilidade, o fato de ele “crescer como uma jovem árvore plantada na Terra do Brasil” (cf. Tia Olga, 1939, p. 12), não deve nos levar a imaginar que Getúlio seja apenas um representante, ainda que excepcional, fora do comum, da cultura nacional. Suas raízes podiam estar fincadas aqui, mas ele vai se desenvolver em direções até então insuspeitadas, não rotineiras, que farão com que aquela sua familiaridade com as tradições e com o povo não implique mera repetição ou acatamento dos esquemas que vinham ordenando a sociedade brasileira.

Isso começa a ficar claro no segundo capítulo, que se chama “Um Feiticeiro dos Algarismos”, e que trata da ida de Getúlio para a escola. Nesse novo ambiente, ele começa a causar espanto quando, numa prova de precoce nacionalismo, pergunta ao professor

“Por que é que há tantas bandeiras no Brasil? Não bastava a bandeira verde-amarela para ser o símbolo da Pátria?” (cf. Tia Olga, 1939, p. 16).

Mas este primeiro questionamento do sistema político da República Velha talvez nem seja o ponto mais saliente deste capítulo. Se ele já indica o caráter “esquisito”, inédito, das idéias de Getúlio, este ineditismo será muito mais ampliado se levarmos em consideração o fato de que ele também se mostra, na escola, um verdadeiro “gênio” em matemática, ou seja, “Um Feiticeiro dos Algarismos”. E isso é importante porque sua genialidade, que importa em notável inteligência e insuperável dedicação aos estudos, reúne essas qualidades precisamente numa área do conhecimento como a matemática, extremamente formal e “cosmopolita”, constituída por regras que pretendem desconhecer qualquer singularidade histórica e/ou cultural, por “conceitos que podem ser separados da coletividade que os utiliza” (cf. Elias, 1973, p. 15).

É como se este segundo capítulo oferecesse, sempre na chave da excepcionalidade, a complementação do primeiro. Assim, de um lado, Getúlio apareceria como um membro típico, ainda que destacado, da *cultura* brasileira; de outro, ele seria apresentado como um herói da *civilização*, capaz de realizar façanhas que independem, no essencial, da sua nacionalidade, e que o colocam em relação com todos os outros grandes matemáticos, em qualquer país do mundo.<sup>10</sup>

Mas não se encerra aqui a exposição das qualidades definidoras de Getúlio. Afinal, segundo Tia Olga, ele tinha ido à escola basicamente para poder seguir a carreira militar, já que pretendia tornar-se um soldado, como o pai. Dessa forma, ao sair dela, logo cuidou de se alistar no Exército, onde confirmaria todas as virtudes que havia demonstrado até aquele momento, além

10. É interessante observar que estas duas dimensões se fundiam quando

“O General Vargas, envaidecido com os triunfos do filho, dava-lhe belos períodos de férias no campo.

AI, nas corridas livres pelas planícies, o mágico dos cálculos aritméticos de novo se integrava na Terra, mestra suprema de energia e entusiasmo” (cf. Tia Olga, 1939, p. 18).

Quanto às noções de cultura e civilização, elas são examinadas no texto de Elias (1973).

de ganhar a chance de evidenciar uma outra, já entrevista, mas ainda não inteiramente explicitada: a coragem, o heroísmo, sua capacidade de enfrentar o perigo e de se tornar, quando necessário, um *homem de ação*.

De fato, há todo um capítulo, denominado "Beau Geste", que é dedicado a mostrar o desassombro de Getúlio: quando ele servia no 25º Batalhão de Infantaria, o Brasil se envolveu numa séria questão de limites com a Bolívia, no Acre, e as relações se deterioraram a tal ponto que o Batalhão recebeu ordens de partir para Mato Grosso. Ora, por essa época, Getúlio estava pensando em pedir baixa do Exército para se matricular na faculdade de direito, e, além do mais, encontrava-se doente, acamado. Todavia, ao saber que a tropa estava para marchar em direção a um possível conflito, não hesitou: saltou imediatamente da cama e apresentou-se ao comandante, exigindo com tal veemência sua inclusão no destacamento, seu direito de

"prestar meus serviços de soldado à Pátria no momento em que ela necessita de todos os seus filhos" (cf. Tia Olga, 1939, p. 31),

que ele, apesar do precário estado de saúde do seu comandante,

"viu que não havia outro remédio senão concordar — e o nome de Getúlio Vargas foi posto na lista do pessoal que ia para Mato Grosso" (*idem*).

A guerra acabou não explodindo, mas todos ficamos sabendo da valentia e do espírito de sacrifício de Getúlio. Ficamos sabendo também que ele não continuaria no Exército, movido por uma irresistível atração pelo direito. É como se as suas extraordinárias qualidades não pudessem ficar confinadas na corporação militar, certamente portadora de uma missão "nobre", "elevada", mas que só se realiza de tempos em tempos, em épocas de crise, de guerra. Além disso, pelo seu próprio caráter bélico, ela exige dos seus integrantes uma lealdade exclusiva, fundamentalmente orientada para o seu interior, para que possa, sem fissuras, desincumbir-se das suas pesadas responsabilidades.

Trocando o Exército pelo direito, Getúlio permite que os seus dons sejam desfrutados por todos, e em todos os momentos, cotidianamente. No entanto, se a nova carreira amplia o seu raio de ação, ela não consegue nos oferecer muitas novidades no que diz respeito à sua índole: ele continua muito ligado ao povo, estuda muito, como sempre, e demonstra, no trato com as leis, a mesma genialidade que já havia revelado, antes, no manuseio dos números, acabando por se tornar "Um Advogado Fora do Comum", título de um dos capítulos da *História de um menino de São Borja*.

Formado,

"recebeu uma prova de confiança do Governo de seu Estado: foi nomeado Promotor Público, [posto em que] trabalhou durante um ano, em contato direto com o povo... Não era, entretanto, homem para ficar parado, assim, sem mais nem menos, numa promotoria pública" (cf. Tia Olga, 1939, p. 37),

beneficiando-se dos confortos e das facilidades de um cargo oficial. Era, como tinha acabado de provar no Exército, um homem de ação, "um homem em pleno combate da vida" (*idem*), e, em decorrência disso, largou a promotoria e mudou-se para São Borja, onde, por essa época, casou-se com Dona Darcy, e começou a exercer a advocacia, em caráter particular.

Como se vê, a proximidade com o povo, a inteligência excepcional e a disposição para encarar a vida como uma luta são dotes que começam a se repetir. Essa repetição, porém, não deve nos surpreender, pois, de acordo com Certeau (1982, p. 266-278), ela é justamente uma das características centrais do discurso hagiográfico. Assim, ao contrário da biografia, que

"visa colocar uma evolução e, portanto, as diferenças, a hagiografia postula que *tudo é dado na origem* com uma 'vocaçào', com uma eleição ou... com um *ethos* inicial" (cf. Certeau, 1982, p. 273),

definindo-se então, de um só golpe, uma espécie de "perfil básico" do herói, perfil que se manterá constante, inalterado, ao longo de toda a sua vida. Como também nos informa o texto de Certeau, "*O santo é aquele que não perde nada do que recebeu*" (*idem*).

Mas não devemos deduzir daí que o restante da trajetória de Getúlio viria a ser marcada apenas pela simples e mecânica repetição das suas "propriedades iniciais". Estas definem como que um "solo", uma base a partir da qual serão incorporados novos elementos que, sem contradizerem as primeiras características, irão garantir a sua reafirmação e ampliação de forma cada vez mais rica e complexa.

Isso se torna patente no momento em que Getúlio começa a cogitar de abandonar a advocacia em função daquela que será a sua última e definitiva carreira: a política. Na verdade, a sua ligação com a atividade política havia principiado já na faculdade de direito, e, durante algum tempo, ela vai correr paralela à sua vocação forense. O direito e a política, portanto, surgem juntos na vida de Getúlio, mas o primeiro não será utilizado somente como um trampolim para o segundo; em vez disso, pode-se assinalar até uma certa *hesitação* de Getúlio em relação à política, hesitação que parece prenunciar os constrangimentos e as dificuldades que ele terá para se movimentar dentro dos princípios que norteavam a vida pública da época.

Desse modo, ainda que tivesse sido um aluno profundamente empenhado na política acadêmica — fazia discursos, fundou centros de estudos e um jornal, *O Debate*, e terminou por ser escolhido como o orador oficial da sua turma no dia da formatura —, nunca a transformou, como já disse, num caminho para a política partidária. E mesmo quando decidiu se candidatar, conseguindo se eleger deputado estadual, em 1909, no período em que advogava em São Borja, acabou por não ficar muito tempo no cargo, a ele renunciando em 1913. Some-se a isso o fato de que Getúlio relutava bastante em aceitar os convites para se engajar em uma nova disputa eleitoral, só o

fazendo quatro anos mais tarde, e veremos que ele estava, segundo Tia Olga (1939, p. 38), longe de considerar a política como a sua única opção profissional.

Mas como se explica essa indecisão? Por que aquele que estava destinado a se tornar o nosso "maior chefe político" adia, cobre de dúvidas e perplexidades o seu ingresso na carreira que, finalmente, iria consagrá-lo? Acredito que essa vacilação só será entendida se levarmos em conta o fato de que a relação que Getúlio manteve com o mundo da política durante a República Velha, e até no pós-30, foi marcada por uma funda, e praticamente insuperável, *ambigüidade*.

Esta ambigüidade pode ser resumida da seguinte maneira: por um lado, Getúlio torna-se um político extremamente festejado e bem-sucedido, na própria Primeira República. Aquelas qualidades excepcionais que o haviam distinguido desde criança voltam a se confirmar, garantindo-lhe novamente uma carreira brilhante, em que se torna, sucessivamente, deputado estadual, federal, ministro do governo central, governador do Rio Grande do Sul, e, afinal, candidato à Presidência da República.

Por outro lado, essa trajetória impressionante é traçada à sombra de uma enorme discordância, repúdio mesmo, com os "costumes" políticos da República inaugurada em 1889. Assim, a primeira fase da atuação política de Getúlio, que vai até 1937, embora vitoriosa, é marcada por tal amargor que bem pode ser comparada ao que Michel de Certeau (1982, p. 273) chama de "tempo das provações", no qual o santo, o herói das hagiografias, é obrigado, após a "apresentação" da sua excepcionalidade, a travar um combate solitário com as forças do mal até o seu triunfo final, que implica o advento de um "tempo de glorificações".

Impoluto no meio da corrupção, inteligente, patriota e trabalhador, Getúlio enfrenta esse combate cercado por um extraordinário sucesso político, o qual, como se fosse uma "tentação", consegue apenas tornar mais resoluta sua oposição à República Velha.

Mas quais são, exatamente, as razões dessa oposição? Tenho a impressão de que elas podem ser sintetizadas em três grupos distintos: no primeiro, e mais importante deles, concentram-se todas aquelas práticas que Eloy Pontes (1940) — e aqui começo a introduzir outros textos para complementar a *História de um menino de São Borja* — vai chamar de "clientelismo", isto é, a permanente e ilimitada utilização dos recursos públicos para a satisfação dos interesses pessoais dos grupos que monopolizam o poder. Esses recursos, que — segundo Pontes — incluíam fundamentalmente os empregos federais, as subvenções do Estado e os serviços de utilidade pública, funcionavam como verdadeiras "armas nas mãos do Governo" e das oligarquias estaduais, assegurando a perenidade da sua influência. Nesse esquema, as eleições logicamente não passavam de uma farsa, de

“conchavos, simulacros incríveis onde não figuravam nunca os eleitores [pois] as atas falsas constituíam regra” (cf. Pontes, 1940, p. 5);

enfim, vivia-se uma época em que “o povo não passava de letra morta, nos conchavos da politicagem” (*idem*, p. 6).

E o pior é que dessa estrutura clientelística decorriam dois tipos diferentes de conseqüências, mas igualmente maléficas: a primeira ligava-se diretamente ao clima de “ganância” e “competição” estimulado pelo “apadrinhamento” então vigente, pois este exigia que cada um fizesse tudo o que estivesse ao seu alcance para conseguir a simpatia dos “poderosos”, e conseqüentemente assegurar-se dos favores do erário público. Ora, quando isto eventualmente não era possível, a revolta armada tornava-se praticamente inevitável, tentando-se garantir pela força aquilo que a adulação não havia trazido, e transformando a instabilidade e o conflito em marcos definidores da Primeira República.

Entretanto, o atendimento das exigências de cunho privado também não tinha a menor chance de provocar algum empenho ou dedicação pelos interesses do país. Ao contrário, o que se pode notar, entre aqueles beneficiados pelo sistema dominante, é um ambiente saturado de “preguiça”, uma espécie de “indolência satisfeita”, regamente recompensada e totalmente desvinculada de qualquer compromisso com o destino dos negócios públicos. Dessa forma, ao entrar pela primeira vez na Câmara dos Deputados, na capital federal, Getúlio depara-se com um quadro francamente assustador:

“... vinham homens de todos os cantos do Brasil, muito cheios de ‘prosa’... , sentavam-se das duas às seis da tarde nas belas poltronas do Palácio Tiradentes, tiravam boas sonecas [alguns roncavam alto], bebiam sem conta, ... — e ainda embolsavam tranqüilamente, no fim do mês, a quantia de 6 contos de réis, o chamado ‘subsídio’” (cf. Tia Olga, 1939, p. 41).

Clientelismo, conflito e indolência: esta era a República na qual Getúlio cresceu e fez carreira, carreira fatalmente assinalada pela rejeição dessas características e, conseqüentemente, pela ambigüidade e pela hesitação.

Mas qual seria o principal responsável pela atmosfera de decadência e corrupção que se respirava na República Velha? A resposta a esta questão só será claramente enunciada no penúltimo capítulo da *História de um menino de São Borja*, e indicará como maior e definitiva culpada a própria atividade política, justamente aquela que Getúlio tinha escolhido para se dedicar. De fato, à medida que se avança no texto e nos é contada a sua “epopéia” na Aliança Liberal, na Revolução de 30 e no Governo Provisório, começa a ficar evidente uma separação, ou melhor, uma oposição entre vida pública e política. Esta última, nomeada no título daquele capítulo como “Dona Política, Coberta de Ouro e Prata”, traz em si, pela óbvia associação entre poder e riqueza, tanto as sementes da violência e da discórdia quanto as do ócio remunerado e da mediocridade satisfeita. Note-se, inclusive, que não é à-toa que, neste mesmo capítulo, “Dona Política” aparece, numa ilus-

tração, como uma *feiticeira*, vestida de negro, rodeada de gatos, com um abutre nos ombros, carregando numa mão um cajado e, na outra, um saco repleto de "intrigas".

Na verdade, pode-se inferir da *História de um menino de São Borja* que foi a própria militância política de Getúlio que lhe ofereceu a oportunidade de

"estudar de longe essa Senhora Dona Emproada e toda-poderosa. Estudou as manhas da bicha, assim como quem não quer nada com ela, aprendeu todos os segredos dela, devagarinho, sem mostrar pressa nenhuma" (cf. Tia Olga, 1939, p. 69),

e desse modo teve condições de conhecê-la por dentro melhor do que ninguém, habilitando-se, portanto, a superá-la e a renovar, refundar a vida pública brasileira a partir de um outro princípio. Qual? Bem, para responder a esta indagação, acredito que seja necessário enfatizar a importância de uma categoria que, presente em praticamente todas as obras que consultei, vai, na minha opinião, simbolizar e resumir a proposta de reorganização nacional encerrada nestes textos: trata-se da idéia de *administração*.

Com efeito, a impressão que se tem é a de que, depois de 1937, com o nascimento do Estado Novo e a morte da política, que, por sinal, teve um "enterro triste", pois

"nesse dia, até as minhocas se queixaram que a carcassa daquela senhora era indigesta e venenosa" (cf. Tia Olga, 1939, p. 72),

a vida pública nacional passou a ser basicamente regida pela administração.

O significado desta expressão, contudo, não nos é explicitado ou detalhado de imediato. Na verdade, creio que ele só poderá ser convenientemente entendido se conseguirmos levantar algumas das características que são indicadas, nos textos, como peculiares ao Estado Novo, características que, reunidas e articuladas, darão sentido à noção de administração.

Todavia, antes de prosseguir, gostaria de chamar a atenção para o fato de que estas características e, por conseguinte, a sua própria síntese, a idéia de administração, estão muito distantes de possuir uma existência autônoma, definida em função de uma ética, de uma doutrina ou de um modelo pessoal. Ao contrário: elas aparecem sempre como derivações, como decorrências da personalidade de Getúlio, quer dizer, como desdobramentos ou transformações daquelas qualidades excepcionais que o distinguiam.

A primeira dessas qualidades, de sabor nitidamente antioligárquico, e anticlientelístico, refere-se curiosamente ao verdadeiro culto que Getúlio dispensaria à *impessoalidade* no trato dos negócios públicos. Opondo-se decididamente à adulação e ao "puxa-saquismo" que pretensamente grassavam na República Velha, ele teve a intenção de organizar um Governo rigorosamente imparcial, justo e independente, absolutamente incapaz de beneficiar ou prejudicar quem quer que fosse em função da sua maior ou menor proximidade dos centros de poder.

Essa postura, celebrada nos textos que examinei como profundamente revolucionária, equivale a uma afirmação pessoal da impessoalidade.<sup>11</sup> Contudo, ela não possui apenas uma face negativa, de repúdio ao regime anterior; importa também numa dimensão positiva, pois, se Getúlio se recusa a auxiliar os amigos, ou a perseguir os inimigos, empenha-se, no entanto, em ajudar, impessoal e generosamente, a todos.

Temos aqui uma segunda virtude pessoal de Getúlio destinada a se tornar uma prática do seu Governo, complementando a impessoalidade: a *caridade*, a capacidade de dar e de se dar aos outros, independentemente das suas qualidades, e sem esperar retribuição. A caridade foi uma das formas clássicas em que se dividiu e cristalizou o amor cristão (cf. Kristeva, 1983), forma que atingiu a cena pública, moralizando-a, no momento da Revolução Francesa (cf. Arendt, 1971), sempre conservando o sentido de uma "dádiva gratuita", que podia até chegar ao sacrifício, desde que este acarretasse algum benefício para o resto da comunidade.

A caridade, então, converte-se na contrapartida da impessoalidade, e ambas vão constituir o primeiro núcleo de dotes pessoais de Getúlio que será empregado para dar significado à sua administração. Com isso, ele acaba sendo definido, por um dos autores ligados ao mito Vargas, como um "homem de coração" (cf. Diniz, 1942), mas, evidentemente, um coração imparcial, cristã e revolucionariamente desligado de qualquer compromisso particular para se dedicar a todos. É interessante observar que o segundo núcleo de virtudes pessoais de Getúlio também pode, ao menos em termos preliminares, ser associado à tradição cristã. Este núcleo chama a atenção para o fato de ele ser, acima de tudo, um homem de *paz*, obsessivamente preocupado em erradicar a competição e a endêmica violência que manchavam a Primeira República. Assim, do mesmo modo que reagiu ao clientelismo por intermédio da impessoalidade e da caridade, ele responderia ao conflito com a busca incessante, por todos os caminhos, da harmonia e da concórdia entre os brasileiros.

Note-se, porém, que isso não quer dizer que a imagem de Getúlio, nas obras que consultei, fosse a de um homem incapaz de enfrentar a eventualidade de uma luta em defesa das suas convicções. Já vimos, nos primeiros capítulos da *História de um menino de São Borja*, como ele dava grandes provas da sua coragem e desprendimento, provas que os embates de 30 iriam confirmar de maneira incontestável. Ocorre, simplesmente, que existe uma hora para a guerra e outra para a paz, a primeira servindo para fundar e garantir a segunda, e Getúlio, segundo o mito Vargas, tinha precisamente a capacidade de agir equilibradamente em cada uma delas, sem confundi-las ou misturá-las.

11. A preocupação de Getúlio com a impessoalidade, suas críticas à adulação e ao apadrinhamento são magnificamente ilustradas pelas histórias contadas em um folheto intitulado *O sorriso do Presidente* (cf. Paulo Roberto, 1940).

Ele seria, portanto, uma espécie de “homem para todas as estações”. Esta interpretação, aliás, poderia ser igualmente adotada para o livro de Zolachio Diniz (1942), *Getúlio Vargas — estadista, orador, homem de coração*, que se inicia chamando a atenção para a diferença que deve ser estabelecida entre o Ditador e o Estadista:

“O ditador é o ‘homem das crises’, [e] ‘para as crises, o homem deve apresentar-se impetuoso ou absoluto’. [Já] ‘o estadista, mesmo quando exercendo uma ditadura, é o homem das soluções’, [e] ‘para as soluções, não deve deixar de submeter-se aos seus próprios comedimentos, como a labareda à combustão da madeira...’

Esse foi, positivamente, o caso do Presidente Getúlio Vargas. Na crise que se desenhava... depois das eleições tumultuosas e fraudulentas de 1930... foi o homem impetuoso e absoluto...” (cf. Diniz, 1942, p. 24 e 26).

Entretanto, terminado o conflito,

“o soldado delineador e construtor de uma grande revolução cedia posto ao estadista, ao condutor de um povo, ao homem de gabinete: sereno, frio, refletido” (cf. Diniz, 1942, p. 31).

Essa imagem, a do homem pacífico que não foge da luta, é a que vai caracterizar o segundo núcleo de qualidades pessoais de Getúlio, núcleo reafirmado até no último capítulo da *História de um menino de São Borja*, onde ele é apresentado como o “General Que Venceu Todas as Batalhas”, as da guerra e as da paz, sempre mostrando ser, em qualquer terreno, um homem de ação.

Mas como seriam essas batalhas de paz? De que modo a sua inclinação para a ação, inclinação que — juntamente com o patriotismo e a extraordinária inteligência — o acompanhava desde a infância, poderia se concretizar, depois de 1937, na atividade diária do seu Governo?

Estas perguntas nos encaminham em direção ao terceiro núcleo de virtudes de Getúlio, núcleo que, acredito, poderá completar o quadro e nos dar uma visão mais aprofundada do conceito de administração, chave para a compreensão do projeto ideológico que estamos discutindo.

Este terceiro núcleo se refere, fundamentalmente, à noção de *trabalho*. Assim, além de uma *impessoal generosidade* e de uma *ativa e corajosa busca de paz*, o que também vai definir Getúlio, afetando inclusive as “batalhas” cotidianas da sua “*administração*”, é uma especial dedicação ao trabalho. Esta dedicação, já anunciada na sua época de estudante, irá marcar toda a sua vida pública, fazendo inclusive com que, após cada dificuldade por ele enfrentada com a “política”, em 1930, 32, 35 e 37, ele venha a pronunciar o mesmo refrão: “estamos em paz, vamos trabalhar” (cf. Tia Olga, 1939).

Era, conseqüentemente, “um presidente que trabalhava dezesseis horas por dia, e [que] nunca entrou manhã adentro debaixo dos lençóis” (cf. Tia Olga, 1939, p. 76). Este tema, a valorização do trabalho, certamente recebia o maior cuidado da máquina ideológica do Estado Novo. Afinal, as próprias



dificuldades que ele tinha de enfrentar, num país de tradição escravocrata, acostumado a celebrar o ócio e/ou a malandragem e desprezar toda e qualquer atividade manual, já nos ofereciam uma razão suficiente para ele ser posto em destaque (cf. Gomes, 1983).

Além disso, o inédito papel que a idéia de trabalho vai desempenhar na redefinição estado-novista do conceito de cidadania, que passa a só reconhecer, só contemplar

“aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas em lei (cf. Santos, 1979, p. 75),

o que importa na vinculação de todos os direitos civis, políticos e sociais à profissão, torna ainda mais necessária a utilização desse aspecto da imagem idealizada de Getúlio como um exemplo a ser seguido pelo conjunto da população.

Creio, no entanto, que o significado da noção de trabalho e, portanto, da idéia de administração não se esgota inteiramente na sua relação com esses tópicos, por sinal magnificamente estudados pela bibliografia acima citada. Assim, se vincularmos a devoção ao trabalho de Getúlio a outros traços marcantes da sua personalidade, tais como a impessoalidade, a generosidade e, especialmente, a sua face de homem de ação, veremos que a noção de trabalho não é apenas enfatizada, mas tem também o seu conteúdo e os seus limites substancialmente alterados.

Senão vejamos: descontente com a política, Getúlio pretenderá reordenar a vida pública brasileira a partir de outros critérios, critérios pessoais, sintetizados na expressão “*administração*”. Ora, o que dá mais sentido a esta administração, entre todos esses critérios, é justamente a imagem de um presidente que não só trabalha “duro”, “furiosamente”, como também — e este me parece ser o ponto fundamental — *não* restringe sua atividade à esfera da política, à gestão dos negócios do Estado, mas dedica-se a intervir *sistematicamente* na sociedade, tentando curar as suas mazelas, ordenar o seu comportamento e promover o bem geral.

Em decorrência disso, Getúlio distingue-se mais uma vez — e agora de forma radical, irreversível — dos seus antecessores da Primeira República: estes cuidavam basicamente da conquista e da manutenção da soberania, entendida aqui como o controle absoluto sobre uma determinada porção de território (cf. Foucault, 1979, p. 187-8).

Note-se, inclusive, que é exatamente esta forma de poder, sobre o solo, que vai caracterizar o regime oligárquico (cf. Camargo, 1981), tantas vezes empregado, até nos próprios textos que estive analisando, para descrever e qualificar a República Velha. Tenho a impressão de que, neste regime, o poder seria como que uma espécie de “moldura” que condicionaria “hobbesianamente” a expansão da sociedade, confinando-a dentro de certos limites

sem, contudo, preocupar-se em intervir mais profundamente no seu interior, deixando-lhe uma certa margem de manobra, espaços vazios, onde ela mesma poderia se regular.

Já a proposta de Getúlio é bem diversa: não se trata, é lógico, de abrir mão da soberania, mas de suplementá-la com um poder que, depois de 1937, procurará se definir precisamente pela sua capacidade de ingerência e de transformação da vida social, ocupando-se da educação e da saúde, da ginástica e da família, do futebol e da religião — enfim, da administração, controle e disciplinamento do cotidiano da população.

Com isso, a própria imagem do poder, como já foi mencionado anteriormente, irá sofrer uma dupla transformação, no seu alcance e no seu significado. No seu alcance porque, de agora em diante, ele não se contentará somente em dominar a terra e garantir as propriedades, mas terá também a intenção de se encarregar da administração, do governo das coisas e principalmente dos homens, tratando da sua vigilância, adestramento e proteção. Em consequência disso, a separação entre o Estado e a sociedade se atenua drasticamente, pois o governo da sociedade começa a se assemelhar ao de uma casa, e

“governar uma casa, uma família, não é essencialmente ter por fim salvar as propriedades da família; é ter como objetivo os indivíduos que compõem a família, suas riquezas e prosperidades; é prestar atenção aos acontecimentos possíveis, às mortes, aos nascimentos, às alianças com outras famílias; é esta gestão geral que caracteriza o governo e em relação ao qual o problema da propriedade fundiária para a família ou a aquisição da soberania sobre um território pelo príncipe são elementos relativamente secundários” (cf. Foucault, 1979, p. 283).

Mas governar a sociedade como uma família também implica a substituição de um poder que, como o poder soberano, tem como função básica a repressão — “a questão social é uma questão de polícia” — por um poder de outro tipo, que, pela sua própria vocação intervencionista, vai aliar a supervisão à criatividade e a disciplina à invenção de novos mecanismos para se tentar garantir um aumento do bem-estar da população.

É preciso observar que estes procedimentos, que Foucault (1979, p. 292) chama de “governamentalização da sociedade”, estão longe de se constituir em um privilégio de sociedades hierarquizadas e/ou tuteladas por regimes de índole mais ou menos autoritária, como era o nosso na época. Ao contrário: o estudo da instauração e do desenvolvimento de práticas ligadas ao avanço da “governamentalidade” na Europa pode ser percebido, sob prismas e interpretações diversos, embora não necessariamente incompatíveis, na obra de autores tão diferentes quanto Walter Benjamin, Philippe Ariès e Norbert Elias, além do próprio Foucault, que definiu o conceito e dedicou ao tema uma série de importantes trabalhos.<sup>12</sup>

12. Em especial *Vigiar e punir, A vontade de saber e “A Governamentalidade”*, capítulo XVII da *Microfísica do poder*.

Sucedee, no entanto, que esse processo de governamentalização andar , na Europa, paralelamente ao de amplia o dos direitos de cidadania e aos movimentos que implicaram, desde o final do século XVIII, a afirma o da soberania popular. Será produzida, assim, uma situa o extremamente peculiar, na qual a opera o desse novo tipo de poder — com os seus mecanismos de vigilância, disciplina e prote o — passará como que desapercibida, camuflada sob uma esfera política crescentemente dominada por perspectivas liberais ou democráticas (cf. Foucault, 1979, p. 188-9).

No Brasil, ao menos no momento em que se tenta instalar essa nova concep o de poder — momento que tentei surpreender pela análise dos folhetos sobre Vargas —, as coisas se passavam de forma inteiramente distinta: com o estabelecimento do Estado Novo, seguido por um cortejo de medidas centralizadoras e autoritárias, o que se vê não   a amplia o, mas a restritiva “regula o” da cidadania, acompanhada por um movimento que concentra a soberania não no povo mas em um novo príncipe, Getúlio Vargas (cf. Santos, 1979, p. 71-82).

Em decorrência disso, o projeto de implanta o da governamentalidade, da administra o das coisas e das pessoas aqui virá a exigir tanto a transforma o da sociedade numa “casa” quanto a indica o de um chefe, de um *dono* dessa casa, capaz de incorporar e exibir para todos as regras que darão sentido a essa inédita rela o a ser estabelecida entre o poder e a popula o. Dessa maneira, ao contrário da Europa — onde a marcha para a governamentaliza o da sociedade parece ter seguido uma rota mais afastada do Estado, dispersando-se, pela própria vincula o da esfera política   democracia e   soberania popular, numa infinidade de an nimos micropoderes, como as fábricas, as escolas, e os hospitais —, no Brasil vamos encontrar essa marcha profundamente associada   soberania estatal. A diferença, contudo, não pára aí, pois essa soberania vai se apresentar de forma extremamente personalizada, cristalizada na figura de Getúlio, de um príncipe que, justamente em fun o daquela associa o, vira também *pai*, pai do povo, chefe dessa enorme família de brasileiros.<sup>13</sup>

Acredito que seja por causa disso — lembremo-nos — que a narrativa das grandes qualidades e façanhas de Getúlio, na *História de um menino de São Borja*,   realizada em um ambiente tão familiar. Afinal,   precisamente através da *aproxima o* entre o presidente e a casa dos seus “súditos”, entre o máximo de poder e a mais ótima cena doméstica, entre a soberania e a governamentalidade, que o mito Vargas consegue sobreviver ao próprio regime que o engendrou, tornando-se um dos mais importantes e instigantes t picos da política brasileira neste século.

13. Note-se que a referência a esse processo de governamentaliza o não quer dizer que ele tenha sido completamente bem-sucedido, seja na Europa, seja no Brasil. L , entre outras razões, porque a permanência de uma esfera pública organizada segundo princípios liberais manteve abertos espaços em que era possível regir a esse processo; aqui, pelo próprio caráter limitado de sua aplica o — o campo quase não foi atingido por ele —, aliado   persistência, mesmo em meio urbano, de valores e práticas muito afastados do ideal de uma disciplina impessoal, como a patronagem, a hierarquiza o e a malandragem, todas igualmente “aharquizantes” e pessoais (cf. Da Matta, 1979).

## BIBLIOGRAFIA

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. Lisboa, Moraes, 1971.
- BERLIN, Isaiah. *Against the Current*. Nova Iorque, Viking Press, 1979.
- CAMARGO, Aspásia de Alcântara. "A Questão Agrária: Crise de Poder e Reformas de Base". In: *História Geral da Civilização Brasileira*, t. III, 3º vol. São Paulo, DIFEL, 1981.
- CAMPOS, Francisco. *O Estado Nacional*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1940.
- CARRAZZONI, André. *Getúlio Vargas*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1939.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense, 1982.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la Mythologie*. Paris, Gallimard, 1981.
- DINIZ, Eli. "O Estado Novo: Estrutura de Poder. Relações de Classes". In: *História Geral da Civilização Brasileira*, t. III, 3º vol. São Paulo, DIFEL, 1981.
- DINIZ, Zolachio. *Getúlio Vargas — estadista, orador, homem de coração*. Rio de Janeiro, Século XX, 1942.
- ELIAS, Norbert. *La Civilization des Moeurs*. Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- GOMES, Angela Maria de Castro. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro, CPDOC/FGV, 1983, mimeo.
- HUGHES, H. S. *Consciousness and Society*. Nova Iorque, Knopf, 1961.
- KRISTEVA, Julia. *Histoires D'amour*. Paris, Denoel, 1983.
- LOEWENSTEIN, Karl. *Brazil under Vargas*. Nova Iorque, Macmillan, 1942.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*. Paris, Gallimard, 1983.
- OLIVEIRA, Lúcia Pippi, VELLOSO, Mônica Pimenta & GOMES, Angela Maria Castro. *Estado Novo — ideologia e poder*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- PAULO ROBERTO. *O sorriso do Presidente*. Rio de Janeiro, 1940.
- PONTES, Eloy. *A ação do Presidente Getúlio Vargas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.
- ROUANET, Sérgio P. "O Mito na Obra de Georges Sorel". In: *Cadernos Brasileiros*, ano VI, n. 5, 1964.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça*. Rio de Janeiro, Campus, 1979.
- SCHWARTZMAN, Simon, BOMENY, Helena & COSTA, Vanda. *Tempos de Capaneia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- STERNHELL, Zeev. *La Droite Révolutionnaire (1885-1914)*. Paris, Seuil, 1978.
- TIA OLGA. *História de um menino de São Borja*. Rio de Janeiro, D.N.P., 1939.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *O mito da originalidade brasileira; a trajetória intelectual de Cassiano Ricardo*. Rio de Janeiro, PUC, 1983 (dissert. de mestrado).

Jorge Pixley  
Clodovis Boff

OPÇÃO  
PELOS  
POBRES



280 p.

**Cz\$ 75,00**

2338 - 8 A5

# Documento

---

## **P**éret no Brasil - Suas observações sobre candomblé e macumba

Libby Ginway\*

### I — NOTAS BIOGRÁFICAS

Benjamin Péret nasceu em Rézé (Loire, Atlantique) a 4 de julho de 1899. Como muitos de seus futuros amigos, lutou na Primeira Guerra Mundial. Através da poesia de Mallarmé e da revista *Littérature*<sup>1</sup> (dirigida por Louis Aragon, André Breton e Phillipe Soupault), Péret, homem do campo e veterano de guerra, resolveu seguir uma carreira literária em Paris.<sup>2</sup>

Chegando em Paris em 1920, trabalhou como revisor tipográfico e conheceu André Breton, que então pertencia ao grupo Dadá de Tristan Tzara. Em 1921, André Breton, Louis Aragon, Paulo Éluard, Robert Desnos e Benjamin Péret romperam com o Dadá, fundando o movimento surrealista. O primeiro livro de poemas de Péret, *Le passager du transatlantique*, saiu no ano seguinte. Breton lançou o *Manifeste Surréaliste* em 1924, e o grupo fundou "Le Bureau de Recherches Surréalistes" e a revista *La Révolution Surréaliste*, cujos três primeiros números foram editados por Benjamin Péret e Pierre Naville. Péret sempre mostrou uma devoção total às atividades do movimento surrealista; de fato é considerado um dos mais fiéis ao surrealismo,

\* Introdução, apresentação dos textos e organização.

1. A revista *Littérature* foi fundada em 1919; publicava obras de Paul Valéry, Max Jacob, Blaise Cendrars e Lautréamont, entre outros. Ver Maurice Nadeau, *L'histoire du surréalisme*, Paris, Editions Seuil, 1964, p. 24-25.
2. Jean-Louis Bédouin, *Benjamin Péret*. Collection Poètes d'aujourd'hui, Paris, Editions Pierre Seghers, 1961, p. 25.

Pagu

Avita  
Malfanti

B. Peret

Tarsila

Oswald

Elsie  
Houston



nunca rompendo com o movimento de Breton, assinando todas as declarações surrealistas lançadas durante sua vida.<sup>3</sup>

Em 1927 o surrealismo se ligou diretamente à política, quando Aragon, Breton, Éluard e Péret aderiram ao Partido Comunista. Depois de uma convivência tensa com o partido, a maior parte dos surrealistas juntou-se à oposição trotskista. Péret, fazendo parte deste grupo, agiu da mesma forma durante a sua permanência no Brasil.<sup>4</sup> Entretanto, para ele, o campo das artes e o da política eram sempre dois espaços diferentes: nunca pensou que se pudesse pôr a poesia a serviço da revolução nem se contentou apenas com a literatura, como suas atividades políticas atestam.<sup>5</sup>

Péret se casou com a cantora brasileira Elsie Houston<sup>6</sup> em Paris, em 1927. Em fevereiro de 1929 o casal veio ao Brasil. A família de Elsie morava no Rio de Janeiro, e em sua casa reunia-se um grupo de intelectuais modernistas que lá encontrava um ambiente receptivo à arte moderna.<sup>7</sup> Entre os amigos da família se incluíam Mário Pedrosa, Lívio Xavier e Antônio Bento, que se tornaram os grandes amigos de Péret no Brasil durante os três anos em que aqui esteve. Essa ligação se dava seja porque o grupo se interessava pelo surrealismo, seja porque era atraído pelas idéias políticas de Péret. O círculo de amigos de Péret também incluía Aníbal Machado, no Rio, e Flávio de Carvalho e Paulo Duarte, em São Paulo.<sup>8</sup>

As primeiras notícias de Benjamin Péret e Elsie Houston apareceram no jornal carioca *Correio da Manhã* (21 de fevereiro de 1929). Pouco depois, o *Diário da Noite*, de São Paulo, publicou uma entrevista de Péret — “As modernas correntes intelectuais na Europa” —, na qual se explicavam as origens e as características principais do surrealismo (28 de fevereiro de 1929). Péret fez também a conferência “O espírito moderno: do simbolismo ao super-realismo”, no Esplanada Hotel, em 18 de março de 1929.<sup>9</sup> Contribuiu ainda na *Revista de Antropofagia* com alguns dos seus provérbios surrealistas e um poema — “Les vieux temps” —, publicados entre 17 de março e 18 de abril de 1929. Sabemos também que Elsie Houston e Benjamin Péret compareceram à exposição de Tarsila do Amaral em 18 de julho de 1929, no Rio de Janeiro, acompanhando Anita Malfatti, Oswald de Andrade, Patrícia Galvão, Álvaro Moreyra, Eugênia Álvaro Moreyra e a própria Tarsila.<sup>10</sup>

3. Jean-Louis Bédouin, *op. cit.*, p. 51-52.

4. Péret, muito amigo de Mário Pedrosa e Lívio Xavier, juntou-se à Liga Comunista. Ver a seção sobre trotskismo em Edgard Carone, *A República Nova (1930-1937)*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1974, p. 268-279.

5. Jean-Louis Bédouin, *op. cit.*, p. 58.

6. Elsie Houston introduziu a música popular brasileira junto ao público europeu; cantava embo-ladas do norte, modinhas, lundus e serestas. Era famosa também como intérprete de Villa-Lobos. Vide “Uma gentil embaixadora de música popular do Brasil”. *Diário da Noite*, 22 de março de 1929.

7. Antônio Bento, O ambiente no Rio no tempo de Ismael Nery, *Cadernos Brasileiros*, n. 35, 1966, p. 65-67.

8. Entrevistas com Mary Houston Pedrosa (17 de março de 1983), Antônio Bento (9 de maio de 1983) e Hilcar Leite (17 de maio de 1983), Rio de Janeiro.

9. *Correio Paulistano* (20 de março de 1929) e *Revista de Antropologia* (24 de março de 1929).

10. Ver foto do grupo em *Tarsila: sua obra, seu tempo*, de Aracy Amaral, Ed. Perspectiva, 1975, p. 280. Tarsila menciona que conheceu o casal Elsie Houston-Benjamin Péret em Paris, na casa de Villa-Lobos (p. 268). Quando o casal estava em São Paulo, freqüentava o apartamento de Paulo Duarte (p. 319).



Voltando da Europa em fins de 1929, Mário Pedrosa iniciou a organização de um grupo de orientação trotskista, que mais tarde se denominaria Liga Comunista Internacionalista, seção brasileira da Oposição Internacional de Esquerda. O partido foi fundado em 21 de janeiro de 1931, em São Paulo; entre os presentes ao ato estavam Benjamin Péret, Aristides Lobo, Mário Pedrosa, Lívio Xavier e outros intelectuais e operários.<sup>11</sup> Logo depois fundou-se a seção do partido no Rio, que incluía, entre outros, Rodolfo Coutinho e Hilcar Leite. Péret se filiou ao partido e contribuiu no órgão *A Luta de Classe*, dirigido por Mário Pedrosa, cuja publicação se iniciou em maio de 1930. Menos conhecido pelas autoridades, Péret tinha na sua casa no Rio uma máquina mimeográfica onde preparava os panfletos do partido.<sup>12</sup>

Além da política, Péret se interessou pelo candomblé e pela macumba. O jornalista Nóbrega da Cunha indicou-lhe leituras, e com sua ajuda Péret começou a assistir a cerimônias de macumba, na época perseguida pela polícia. Entre 25 de novembro de 1930 e 30 de janeiro de 1931, o *Diário da Noite*, de São Paulo, publicou uma série de treze artigos de Péret, "Candomblé e Macumba". Nestes artigos, Péret não só descreve os ritos a que assistiu como também indaga as origens das crenças afro-brasileiras.

Em 1931, no Rio, nasceu o filho de Péret, que recebeu o nome de Geysler. No mesmo ano, Péret começou a pesquisar a Revolta da Marinha de novembro de 1910, liderada pelo marinheiro negro João Cândido, em protesto pelos castigos corporais infligidos aos subalternos.<sup>13</sup> Graças à sua liderança, João Cândido ficou conhecido como o Almirante Negro, nome que Péret escolheu para sua obra. Péret teve acesso ao Arquivo da Marinha, a partir de onde conseguiu elaborar uma obra detalhada sobre este fato histórico e seu trágico resultado — o massacre dos rebeldes na Ilha das Cobras.<sup>14</sup> O trabalho, um folheto de 20 a 30 páginas, foi traduzido do francês para o português por Mary Houston Pedrosa. Vários amigos de Péret leram "O Almirante Negro"; infelizmente parece não existir mais nenhum exemplar.<sup>15</sup>

Em dezembro de 1931, a polícia descobriu a máquina mimeográfica na residência de Péret e, logo em seguida, saiu o decreto de sua expulsão do território nacional assinado por Getúlio Vargas e Osvaldo Aranha. Segundo o chefe da polícia do Rio de Janeiro, Péret era "um agitador comunista e orientador da Liga Comunista do Brasil".<sup>16</sup> Foi obrigado a embarcar no dia 30 com destino a Le Havre, França.

11. Carone, *op. cit.*, p. 270.

12. Entrevista com Hilcar Leite (17 de maio de 1983).

13. Ver Edmar Morel, *A Revolta da Chibata*, Rio de Janeiro, Edições Graal, 3ª edição, 1979.

14. Apesar de serem anistiados, houve revanche da parte do Governo, e muitos revoltosos morreram; ver Edmar Morel, *op. cit.*, capítulos "Massacre" e "Satélite". João Cândido passou 18 meses em condições inumanas na prisão da Ilha das Cobras. Dos 69 homens ali presos, só dez saíram vivos, entre eles João Cândido (1880-1969).

15. Durante os tumultuosos anos da década de 30, os amigos de Péret não conseguiram guardar uma cópia. Segundo a informação de Sérgio Lima, em seu ensaio biográfico sobre Péret em *A Phala* (Catálogo-revista da XIII Exposição Surrealista, São Paulo, Fundação Armando Álvares Penteado, 1967), quando Péret foi detido pela polícia, o original de "O Almirante Negro" foi apreendido (p. 121).

16. Ver a nota oficial reproduzida em "Determinada a soltura de Benjamin Péret", *Folha da Manhã*, 15 de abril de 1956; e "Em liberdade o poeta francês Benjamin Péret", *O Estado de São Paulo*, mesma data.

De volta a Paris, Péret sobreviveu como revisor tipográfico e continuou colaborando nas revistas surrealistas *Le Surréalisme au Service de la Révolution* e *Minotaure*. Elsie trabalhava num cabaré, e por volta de 1933 se separou dele.<sup>17</sup> Péret participou da Exposição Internacional do Surrealismo, nas Ilhas Canárias, em 1935. Na guerra civil espanhola lutou ao lado dos anarquistas no *front* de Aragão. Em 1939, como soldado de segunda classe, foi obrigado a juntar-se ao Exército, mas isso não impediu que continuasse com suas atividades políticas; foi preso em Rennes, no mês de maio de 1940. Liberado com a chegada dos alemães, Péret fugiu para Marseille, e conseguiu um visto para o México. De 1941 a 1947, morou no México com sua segunda esposa, Remedios Varo, uma artista plástica. Durante esta permanência, Péret se interessou pela cultura indígena e iniciou uma pesquisa, cujo resultado seria a *Anthologie des mythes, légendes et contes populaires d'Amérique*.

De volta do México em 1948, Péret continuou suas atividades políticas — trabalhando com sindicatos — e suas atividades literárias, publicando e editando vários livros e artigos. Em 1955, fez nova viagem ao Brasil a convite de seu cunhado Nelson Borges. Ao chegar ao Rio de Janeiro, deu algumas entrevistas à imprensa carioca e paulista.<sup>18</sup>

Em carta de setembro de 1955 ao seu grande amigo André Breton, Péret menciona com antecipação sua viagem à região do Amazonas, onde pretendia colher material fotográfico sobre a arte primitiva e popular para um livro.<sup>19</sup> Foi a Manaus e Belém, voltando depois ao Rio pelo litoral nordestino. Passou algum tempo entre os indígenas em Jacareacanga.<sup>20</sup> O artigo "Arts de fêtes et de cérémonie"<sup>21</sup> mostra alguns resultados desta viagem. Também pesquisou para um artigo que publicou na revista *Anhembi*, de Paulo Duarte: "O que foi o Quilombo dos Palmares?"<sup>22</sup> Neste artigo, Péret faz um resumo dos acontecimentos segundo as várias fontes existentes, oferecendo no final suas próprias idéias sobre a situação da escravidão no Brasil e sobre a organização política e social dos negros que formaram o Quilombo dos Palmares.

Novamente Péret teve problemas com as autoridades brasileiras. Com passagem já comprada para a França, foi preso no Rio de Janeiro em 12 de abril de 1956; sem condições de recorrer, escreveu uma declaração pública. Com a ajuda de Mário Pedrosa, foi lançada uma campanha a seu favor no *Correio da Manhã*; dezenas de intelectuais brasileiros assinaram o manifesto pedindo a libertação do escritor francês.<sup>23</sup> No dia 15 de abril do mesmo ano,

17. Elsie Houston deixou a Europa e continuou sua carreira nos Estados Unidos, onde suicidou-se em Nova Iorque em 1943. Manuel Bandeira escreveu uma crônica em homenagem a ela, que faz parte do livro *Flauta de papel*.

18. Ver a *Tribuna da Imprensa*, 18 de junho de 1955, e a *Folha da Manhã*, 26 de junho de 1955.

19. A carta faz parte do livro de Claude Courtot, *Introduction à la lecture de Benjamin Péret*, Paris, Le Terrain Vague, 1965, p. 54.

20. Entrevista com Geyser Péret em 8 de junho de 1983, São Paulo.

21. Publicado em *L'Oeil*, n. 37, janeiro de 1958.

22. *Anhembi*, n. 65 e 66, 1956.

23. *Correio da Manhã*, 14-15 de abril de 1956.

o então presidente Juscelino Kubitschek revogou o decreto que determinara sua expulsão em 1931. Solto, pouco depois voltava a Paris.

Péret pretendia publicar um livro sobre a arte indígena brasileira com o material colhido em sua viagem, mas a obra ficou inacabada.<sup>24</sup> Escreveu, no entanto, dois artigos sobre os índios no Brasil, e outro sobre capoeira na Bahia.<sup>25</sup> Em 18 de setembro de 1959, morreu em Paris o poeta Benjamin Péret.

A "Association des Amis de Benjamin Péret" (fundada em 1963)<sup>26</sup> publicou em 1965 a *Introduction a la lecture de B. Péret*, de Claude Courtot, e depois os quatro primeiros volumes das obras completas de Péret.

Além dos artigos citados atrás, Péret publicou em vida as seguintes obras:

*Le passager du transatlantique* (1922); *Au 125 du boulevard Saint-Germain* (1923); *Immortelle maladie* (1924); *152 proverbes mis au gout du jour* (1925, em colaboração com Paul Éluard); *Il était une boulangère* (1925); *Dormir, dormir dans les pierres* (1927); ... *Et les seins mouraient...* (1928); *Le grand jeu* (1928); *De derrière les fagots* (1934); *Je ne mange pas de ce pain-là* (1936); *Je sublime* (1936); *Trois cerises et une sardine* (1937); *Au paradis des fantômes* (1938); *Les malheurs d'un dollar* (1942); *La parole est à Péret* (1943); *Le déshonneur des poètes; Poésie et révolution; Dernier malheur, dernière chance* (todos publicados em 1945); *Main fort* (1946); *Feu central* (1947); *La brebis galante* (1949); *Air mexicain* (1952); *Mort aux vaches et aux champs d'honneur* (1953); *Les rouilles encagées* (1954); *Le livre de Chilam Balam de Chumayel* (1955); *Anthologie de l'amour sublime* (1956); *Le gigot, sa vie et son oeuvre* (1957); *Histoire naturelle* (1958); e *Anthologie des mythés, légendes et contes populaires d'Amérique* (1960).

## II — BREVE APRESENTAÇÃO DOS ARTIGOS

O conjunto de artigos aqui apresentados, escritos por B. Péret, foram publicados no *Diário da Noite*, de São Paulo, entre novembro de 1930 e janeiro de 1931. A série de 13 artigos, denominada "Candomblé e Macumba", escrita originalmente em francês, foi traduzida por seu amigo e jornalista Lívio Xavier. Os artigos publicados foram colecionados por Mário de Andrade como parte de seus recortes sobre "folclore e tradições populares", e estão hoje nos arquivos do Instituto de Estudos Brasileiros da USP.

24. Sérgio Lima, em *A Phala* (op. cit.), menciona *Les arts du Brésil e Visite aux indiens*, p. 125.

25. Estes artigos são: "Arts de fêtes et de cérémonie", "Du fond de la forêt", in: *Le Surréalisme Même*, n. 4, 1958, e "La lumière ou la vie", in: *Le Surréalisme Même*, 1957.

26. Ver "Péret com a palavra", de Nogueira Moutinho, *Folha da Manhã*, 17 de março de 1963. Entre os amigos brasileiros da associação, estavam: Lívio Xavier, Aristides Lobo, Mário Pedrosa, Sérgio Lima, Aníbal Machado, Maria Clara Machado, Paulo Emílio Sales Gomes, Sônia Borges, Cláudio Abramo, Rui Coelho e José de Sousa Pinto.

A "Association des Amis de Benjamin Péret" fica na Editora Le Terrain Vague, 14, Rue de Verneuil, 75007, Paris, France.

A leitura destes textos revela que eles formam um conjunto acabado, com uma introdução, um corpo descritivo e uma conclusão. O primeiro artigo, que serve como introdução, explica a relação entre candomblé e macumba, onde se praticam estes ritos, como são ensinados, e introduz também alguns termos básicos das religiões africanas no Brasil. Na segunda parte (artigos II a IX), Péret descreve os ritos a que assistiu, e faz comentários esclarecendo o vocabulário dos macumbeiros ou a natureza dos santos africanos. O tom desta parte é o de um observador curioso. Na terceira parte, denominada "As origens das crenças dos negros brasileiros" (os últimos quatro artigos da série), Péret inicia um estudo mais histórico sobre as tribos africanas importadas pelo Brasil, notando as diferenças culturais e religiosas entre elas. É interessante observar a mudança de tom nesta terceira parte: é mais afirmativo, e parece até que Péret adota uma ótica brasileira revelada, nesta frase do 10º artigo: "Se é certo que a base destas crenças *nos* foi importada da África pelos escravos, a origem certa das religiões dos negros é ainda um problema não completamente elucidado" (grifo nosso). Ainda nesta terceira parte, ele contribui com suas próprias observações e especulações, sugerindo pistas para pesquisas. Assim, discorda de Raimundo Nina Rodrigues e Manoel Querino sobre a questão do sincretismo. Péret observa que a relação entre os santos africanos e seus equivalentes católicos não é fixa e imutável, mas varia segundo a seita africana. Mais tarde, o sociólogo francês Roger Bastide recolocaria esta questão com profundidade em "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista".<sup>1</sup> Bastide confirma a observação de Péret e prova que o sincretismo é um sistema flexível que varia segundo a lei e a região do Brasil.

A conclusão final de Péret é política. Segundo ele, a presença destes ritos no Brasil é um sintoma da opressão sofrida pelo negro brasileiro, e constitui, ao mesmo tempo, uma forma de resistência à opressão, que mais tarde chegará a ser um protesto político. O autor reforça esta idéia destacando o papel da religião nas rebeliões dos hauçás e nagôs na Bahia no começo do século passado.

No seu breve estudo da cultura negra, Péret considera-a, assim, dentro de um contexto sócio-político.

### III — CANDOMBLÉ E MACUMBA: *Excertos* \*

#### Artigo I: Candomblé e Macumba (25/11/30)

Não será sem espanto que me verão tratar de um assunto tão inesperado quanto o das religiões africanas no Brasil. Eu as considerei sobretudo sob o

1. In: *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972. Esta publicação resume os estudos efetuados por Bastide no Brasil entre 1944 e 1953.

\* Mantivemos a pontuação do original, mas atualizamos a ortografia (nota da organizadora). Os textos foram mantidos quase na íntegra. Por razões de espaço, contudo, foram suprimidas algumas passagens (nota da edição, por Maria Helena Villas Boas Concione). As notas com asterisco são da organizadora.

ponto de vista poético, pois ao contrário do que se passa com as outras religiões mais evoluídas, delas transborda uma poesia primitiva que é, para mim, quase uma revelação.

Sob o nome de *makumba* (ou *macumba*) designa-se comumente no Rio o conjunto de ritos de origem africana praticados em vários pontos do território brasileiro, sobretudo na Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. A Bahia, que já foi a capital do país e o centro do comércio dos escravos, é hoje uma espécie de Roma negra. É lá que se forma a maioria dos pais e mães-de-santo, dos babalaôs, dos babala-orixás, das ial-orixás<sup>1</sup> como dizem os adeptos da *lei de Nagô*. Já tive mesmo o endereço, que perdi, do “instituto de fetichismo” por assim dizer, onde quase todos os sacerdotes negros vão receber a investidura, antes de se espalharem pelos outros estados. O ensino, a catequese, além de ser feito nesta escola, de certo modo oficial, também é feito por intermédio de sacerdotes de todos os graus. O ensino é naturalmente oral, de sorte que, cada um completando a memória com a imaginação, que no domínio da mística é notável, chegou-se a um inextricável emaranhado de crenças. Os “santos” variam em cada “lei”. Melhor ainda, quem cantar certos “pontos” da “lei de Nagô” em terreiro onde se segue a “lei de Angola”, expõe-se à animosidade dos adeptos desta “lei”, pois há “santos” venerados na primeira que são inimigos dos que se adoram na segunda, como pude constatar no Rio.

Há de notar desde já a este propósito que o rigorismo aumenta à medida que o negro sobe na escala social.

Pude examinar de perto dois ritos: o de “Nagô” e o de “Angola”. O primeiro era adotado quase exclusivamente por negros puros pertencentes à classe operária — excetuando-se o secretário do sr. Irineu Machado — enquanto que no segundo aderiam muitos mulatos e crioulos de um plano social um pouco mais elevado.

A liberdade de espírito do *babalaô* da “lei de Nagô”, Tio F..., como o chamam seus fiéis, é simplesmente admirável, entretanto a mãe N..., que oficiava no outro terreiro consagrado à “lei de Angola” é uma personagem consideravelmente solene, concentrada, uma espécie de D. Sebastião Leme \*, sem interesse. (...)

Nas cerimônias presididas por Tio F..., ao contrário, cantavam-se “pontos” de todas as “leis” e este não hesitava mesmo em salvar “os que têm fé” assim como “os que não têm fé”, dando assim a todas as religiões um exemplo de liberalismo do qual elas tirariam grande proveito.

1. Babalaô: o que tem a ciência; babala-orixá: pai-de-santo; ial-orixá: mãe-de-santo. (N. da org.: nos demais artigos usaremos as formas babalorixá e ialorixá).

\* Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942). Sucedeu o Cardeal Arcoverde como Arcebispo Metropolitano do Rio de Janeiro em 1930. Aliou-se ao governo de Getúlio Vargas (nota da organizadora).

Talvez haja interesse em dizer que os fiéis tanto de um grupo como do outro se intitulam, os da “lei de Nagô”, *candomblezeiros* e outros *macumbeiros*.

Há mais de 30 anos, o dr. Nina Rodrigues consagrou ao *candomblé* um livro de documentação notável. Todos os testemunhos que nos vêm da Bahia concordam com o que diz respeito ao *candomblé*. Entretanto, nenhum deles menciona a *macumba*, o que me fez espécie, visto a semelhança dos dois ritos. Vários adeptos me afirmaram ser o *candomblé* a expressão mais pura da religião africana. A *macumba* seria o filho natural, por assim dizer, do primeiro, das crenças indígenas e da simplificação progressiva do rito no meio “branco” onde ele se perpetua.<sup>2</sup>

Em uma exposição detalhada do *candomblé*, o professor Manoel Queirino<sup>3</sup> discorrendo sobre as plantas sagradas empregadas em certas cerimônias, cita uma planta afrodisíaca cujo nome varia segundo a região: *maconha* em Alagoas, *macumba* na Bahia e *pango* no Rio.

Considerando a sua importância no *candomblé* (ela é empregada nas cerimônias de iniciação dos “filhos” e “filhas de santo”) e o fato de ser o seu uso proibido no Rio desde 1830, não seria lícito supor que o *candomblé* tendo se conservado, até estes últimos anos, uma cerimônia secreta cuja existência era apenas conhecida de um pequeno grupo de iniciados, enquanto o nome daquela planta se tornava forçosamente conhecido do grande público graças às medidas proibitivas tomadas pela polícia; não seria lícito supor, digo, que o nome desta tenha finalmente acabado por substituir aquele? Poderão objetar a isto que o nome carioca da planta é *pango e não macumba*, mas não podemos esquecer que os babalaôs e “pais-de-santo” os mais famosos vindos todos da Bahia traziam com eles a designação baiana que deve ter suplantado rapidamente a de *pango*, e que tinha sobre esta a vantagem de despistar a polícia.

Em todo caso esta hipótese me parece bem provável.

(...)

## Artigo II: Os cumprimentos que me fez Iansã<sup>1</sup> (28/11/30)

Não se vai a um “candomblé como quem vai à missa ou assistir à parada de 15 de novembro... A assistência é minuciosamente escolhida e só um poderoso pistolão dá entrada a uma cerimônia. Disto tenho experiência própria.

2. Isto, sem esquecer a influência degradante do catolicismo que determinou a forma atual da “macumba” e do “candomblé”.

3. A raça africana e seus costumes na Bahia, nos “Anais do 5º Congresso Brasileiro da Geografia”, publicados em 1917 pelo Instituto Histórico da Bahia.

1. Iansã, na “lei Nagô”, equivale a Santa Bárbara e Santa Luzia. Ela é também Sta. Maria Madalena.

(...) Mas [Nóbrega da Cunha\*], vendo em minhas mãos o livro de Leal de Souza sobre o espiritismo e a macumba, (...) lembrou-se do “pai Quintino” (...). Aconselhou-me a ir procurá-lo de sua parte.

Fui, em companhia da srta. M. H., do dr. M. P. e do professor C.\*\* Lá, onde o diabo perdeu as botas, na Rua Quintão, escura, num verdadeiro bananal (...). Chamamos:

— Seu Quintino!... Oh! Pai Quintino!...

— Quem é?...

— É gente amiga.

Ao mesmo tempo percebia-se um vai e vem incrível. A porta se abriu afinal e nós entramos.

Estava na sala uma negra velha com umas duas ou três mais novas, todas a costurar. Perguntamos novamente por “Seu Quintino”.

— Quintino!... Coitado, ele morreu... há quatro meses — disse a velha olhando-nos desconfiada por sobre os óculos. E a voz forte dum homem que lia ostensivamente o jornal chegara aos nossos ouvidos através da divisão de madeira.

A situação era das mais embaraçosas. Fizemos valer o nosso introdutor, declinamos os nossos nomes e expusemos o fim da nossa visita.

— O Quintino costumava “brincar”<sup>2</sup> aqui, mas ele morreu... Não tem mais nada...

Insistimos. O aspecto do local, a gente, tudo nos fazia crer que uma cerimônia estava sendo preparada, senão já em começo, mas foi em vão, nada conseguimos e saímos desapontadíssimos.

Vim a saber no mês passado, (...) que a viúva do Quintino havia sido presa como feiticeira durante uma cerimônia. É de supor que o oficial superior da polícia do Rio do governo Washington Luís, que exerce as funções de “pai-de-santo” no terreiro da viúva não tivesse oficiado naquele dia...

(...)

Por um músico mulato meu amigo, P..., eu já sabia que, a pouca distância do Palácio Guanabara, uma grande festa, um “candomblé”, se realizaria no dia de São Cosme e São Damião. Uma semana duraria a festa! Desta vez não poderia faltar de modo algum! (...) Um sábado à tarde,

\* Nóbrega da Cunha dirigiu o *Diário de Notícias* no Rio.

\*\* M. H. é Mary Houston; M. P., Mário Pedrosa; Professor C. não foi possível identificar.

2. “Brincar”, na gíria macumbeira, significa realizar uma cerimônia.

afinal fomos procurar o festeiro. Uma grande vila de lavadeiras. (...) O dono da casa abre a porta e nos recebe festivamente:

— P..., você aqui... Estou “satisfeito...” você aqui.

P... me apresenta; sem tardar, exponho meu pedido, que é acolhido com a maior benevolência. Aliás, Tio F... não tem segredo:

— Quem quiser pode assistir à festa. Não faço nada de mal! Siga simplesmente os preceitos de minha seita!

E, mostrando-nos o altar instalado no fundo da sala, diz ainda, dando grandes pancadas no peito:

— Isso é a minha fé! Isso é a minha fé!

Neste momento entra uma mulata de Barbados, chamada a “Inglesa”, a quem Tio F... me apresenta. Venho logo a saber que me acho na presença duma “mulher Feita”, isto é, que já cumpriu os preceitos da seita que permitem aos santos “baixar” nela. De repente ela começa a dar pequenos gritos, guturais e agudos, lembrando o soluço: ao mesmo tempo pula num pé só, o outro encolhido com os dedos fortemente contraídos, o busto inclinado para frente e os braços nas costas. Rodando com os olhos fechados, ela cumprimenta-me ao voltar-se para o meu lado. De repente, faz-me sinal para me aproximar e abraça-me várias vezes. Tio F... está radiante:

— Ôôô! Iansã...; Nikofé<sup>3</sup> Iansã, como está a senhora?

(...)

### Artigo III: Um jantar de Santo (28/11/30)

Tio F... me havia convidado para assistir a uma “matança” na sexta-feira seguinte. À hora marcada, dez da noite, eu lá estava. Ao ar livre, remexendo uma enorme colher de pau dentro duma lata de gasolina, Tio F... preparava um vatapá.

A uma hora, comido o vatapá, começou a cerimônia.

Todos se reuniram descalços na saleta de Tio F... Um pano de aniamagem cobria o soalho e sobre este, ao pé do altar, uma toalha branca estendida. No altar um copo cheio de água contendo 15 “cauris”.<sup>1</sup> Tio F... tira-os da água, sacode-os entre as mãos, falando em africano com os santos:

— Xangô... achê, Obá... Oxalá...

3. Nikofé: saudação africana equivalente a bom dia, boa tarde ou boa noite, segundo o momento do dia em que é feita.

1. Cauris: pequenas conchas que servem de moeda aos negros da África ocidental.



Espalhando os “cauris” sobre a toalha, Tio F... nos mostra um largo sorriso. Os santos estavam presentes e satisfeitos com a homenagem que ia ser-lhes prestada.

Tio F... propôs dar comida aos santos num alguidar só, e às santas em outro.

Jogou os “cauris” e os santos concordaram. Mas quando foi a vez das santas manifestarem sua opinião, os “cauris” tiveram muito trabalho. (...)

Começou então o *auré*.<sup>2</sup> Tio F... jogou mais uma vez os “cauris” para saber que santo comeria em primeiro lugar. À medida que eles se manifestavam, Tio F... separava uma porção no alguidar. Isso feito, a “Inglesa” que parecia ser a *gibonã*<sup>3</sup> do terreiro de Tio F... saiu e voltou pouco depois carregada de galinhas e galinhas de Angola que se debatiam e cacarejavam assustadas, cortando o silêncio da noite.

Tio F... segurou uma galinha pelos pés em cada mão e cada um dos assistentes retirando o paletó e rodando lentamente de braços abertos em frente a Tio F... era conscienciosamente roçado pelas aves que eram, depois de cada operação, sacudidas sobre a comida dos santos. Todos, inclusive o autor destas linhas foram, por assim dizer, esfregados pelas galinhas, ao canto do babalaô e dos fiéis. Começaram então os preparativos para o sacrifício. Os dois alguidares, contendo uma pasta escura onde estavam colocados de pé uns doze ovos, de donde escorria grande quantidade de azeite-de-dendê, ficavam à direita de Tio F... À esquerda, em um copo com água, um punhal.

De cócoras, segurando a cabeça duma galinha, Tio F... tapou-lhe os olhos com duas folhas de não sei que planta e raspando-lhe o pescoço, que de um só golpe, separou-o quase completamente do corpo.

Toda esta cena foi naturalmente acompanhada pelo coro que repetia o “ponto” (...).

O sangue da ave escorrido dentro do alguidar, Tio R... arrancou do pescoço e de sobre as asas as penas as mais finas e ajuntou-as à comida dos santos.

(...) O “ogán”<sup>4</sup> que a segurava pelas asas e pelos pés durante a matança jogou-a para um canto e recomeçou a operação com uma galinha de Angola. (...)

Todas as aves tiveram a mesma sorte e terminada a matança, os ovos dos alguidares desapareciam sob o sangue e as penas das aves. Mais um pouco de azeite-de-dendê e todas as peninhas esparsas pelo soalho ajuntadas à comida, Tio F... apanhou no altar um pires cheio de “oubi”<sup>5</sup> e de pimenta-da-costa.

2. Auré: é igualmente a cerimônia em que se dá comida aos santos, as rezas e os cantos litúrgicos.

3. Gibonã: pequena “mãe-de-santo” que se encarrega dos cuidados da casa.

4. Ogan: fiel que já atinge um certo grau de iniciação.

5. Oubi: frutinha africana vermelha e verde-escura cujo sabor é idêntico ao da pimenta.

— Quantos para cada um? perguntou ele às ialorixás (...).

Discutiram bastante e resolveram dar sete pimentas-da-costa para cada um e um pedaço de “oubi”. Uma das “mães-de-santo” foi encarregada de cortar o resto em pedaços miúdos que foi distribuído pelos assistentes (...).

Soou o tabaque (...).

Uma negra destacou-se do grupo de fiéis e pôs-se a dançar. Tipo mais asiático do que africano. Fisionomia completamente imóvel. Olhar perdido, tão longe...

Mas que dança! Religiosa e erótica ao mesmo tempo... O corpo inteiro se movia. Parecia no mesmo tempo um gato brincando com um camundongo, uma cobra e uma flama sacudida pelo vento.

(...)

Josefina Baker não é mais do que a pálida sombra das dançarinas de candomblé e macumba.

#### Artigo IV: O palpite de São Cosme... ou São Damião (4/12/30)

— Venha e come a galinha do santo, dissera-me Tio F... na véspera, a festa continua “despois”, hoje já tá muito tarde.

A cerimônia lá estava começada quando cheguei. Sem parar de tocar o “tabaque”, Tio F... ordenou:

— Deixe o moço passá, pessoá.

Entrei. Ao fundo da sala uma crioula moça parecia debater-se contra um ser invisível. Subitamente, presa de convulsões, gemendo e contraindo os músculos da face, ela pôs-se a dançar no meio da sala, onde duas outras mulheres, já em transe, também dançavam. As três, de olhos fechados, pareciam respirar dificilmente. Uma delas estirava-se a cada instante no chão, de barriga para baixo com a cabeça entre o altar e Tio F... Ficava aí algum tempo, torcendo-se toda, e, ao levantar-se, abraçava o “babalaô” e recomeçava a dançar. Outra, fumando um enorme charuto, dançava duma maneira estranha, tremendo como se as pernas não a sustentassem, ou se tivesse ficado subitamente tabética em alto grau.

A “Ingleza”, aos soluções e, como sempre num pé só, as mãos nas costas, olhos fechados e busto inclinado para a frente, começou a martelar o chão com o pé, aos pulos, titubeante e trôpega.

O “tabaque” e o “agogô” dobravam de energia. Os “pontos” sucediam uns aos outros, as dançarinas mediúnicas revezavam-se com a exceção da “Ingleza”, incansável.

(...)

Neste mesmo tempo a dançarina do charuto dava conselhos a todos os presentes. Alguns dirigiam-se a ela, dobrando ligeiramente o joelho, inclinando-se respeitosamente e beijando-lhe a mão antes de perguntar qualquer coisa ao ouvido. A outros ela ia diretamente e falava. Fui deste número.

(...)

A “Ingleza” também fazia o mesmo, mas a seu modo, por sinais, pois nunca falava quando caía em transe.

(...)

O calor era sufocante. O suor escorria do rosto das dançarinas. Um fiel enxugava-lhes o suor com a toalha do altar e oferecia-lhes cerveja. (...)

Omolu<sup>1</sup> tinha chegado.

Todos os outros santos que haviam “baixado” retiraram-se e toda assistência pôs-se de joelhos, com a cabeça baixa, sem olhar para o santo, batendo o chão com a mão e cantando um “ponto” lúgubre em voz baixa. O homem estava imóvel, com a boca coberta de espuma e como eu procurasse vê-lo melhor, Tio F... disse:

— Quem não tivé fé que vá se arretirando. Depois não se queixe do que lhe acontecê. Quem quisé ficá que se ajoelhe e bata no chão.

E dizendo isto ele cobriu o corpo, que continuava imóvel, com um lençol, enquanto a assistência, cheia de pavor, cantava o “ponto”.

Quando o homem se remexeu, retiraram-lhe o lençol de cima, todos se levantaram e ele continuou no chão, desta vez sentado, brincando e rindo como uma criança, falando errado, pedindo tudo o que via, “eu quero doce, eu quero futa”. Tio F... apanhou no altar um pires com cocada e doce de batata-roxa e outro de uvas. Tudo foi amassado no chão e depois comido por “São Cosme ou São Damião” que pedia depois um pedaço de carvão.

— Eu vô dá o palpíte pru bicho.

(...)

— Vamos a ver se o palpíte deste ano é bom. O do ano passado foi ótimo, disse-lhe o secretário do sr. Irineu Machado, anotando rapidamente o número.

Joguei e perdi...

1. Omolu: S. Lázaro na lei de Nagô. Em outras leis segundo tradição é a origem étnica do agrupamento: Saponan ou Afoman, e é neste caso uma santa. E também chamado Omonolu, Wari-Wari ou Abaluaíé. Sob todas estas designações é o santo da varíola. Na lei de Nagô é o santo da peste.

### Artigo V: Dar comida à cabeça (11/12/30)

Para terminar esta longa (...) descrição de *candomblé*, preciso falar duma cerimônia de iniciação bastante rara, chamada "dar comida à cabeça". Esta prática é destinada, disse-me Tio F..., a adquirir-se a força necessária para receber os santos, força por ele chamada *assuna* e que me parece ser a força mágica de que falam os herméticos da Idade Média. O *assuna* disse ele, é a força que se extrai de certas plantas e do sangue dos animais para ser dada aos "filhos e filhas de santo". Esta operação só pode ser feita por um babalaô. Sendo possível, é melhor que ele seja assistido por uma ialorixá.

O professor Manoel Querino<sup>1</sup> atribui a esta cerimônia um sentido diverso: (...) [a finalidade] é que a pessoa que "dá comida à cabeça" obtenha boa saúde, por meio desta homenagem. Tudo depende evidentemente da "lei" a que obedecia a cerimônia por ele assistida, pois o sentido das práticas varia duma "lei" para outra, assim como os "santos".

Desta vez foi uma mulher que "deu comida à cabeça". O "pessoal" era relativamente restrito, 25 a 30 pessoas ao todo. Estenderam no chão um lençol branco e a mulher ajoelhou-se, frente ao altar, uma toalha branca cobrindo-lhe o pescoço e os ombros. Começou-se pelo despacho<sup>2</sup> de *Exu*. Em seguida Tio F... articulando palavras em africano, mastigou um pedaço de *oubi*, cuspiu-o sobre a cabeça da mulher, e pondo dentro dum alguidar cheio de água uma certa quantidade de ervas, triturou-as até que formassem uma pasta que esfregou energicamente sobre a cabeça da mulher em cuja cabeleira crespa a pasta entranhou completamente.

Apanhando em seguida um copo com água e sacudindo com os dedos algumas gotas sobre a cabeça da mulher, perguntou:

— Quem apaga fogo?

A assistência respondeu com fervor:

— É a água.

E de mão em mão passou o copo e cada um repetia a mesma operação, dizendo também:

— Quem apaga fogo?

Ao que os outros respondiam:

— É a água.

A mulher ficava imóvel, a cabeleira encanecida e esverdeada completamente molhada.

1. Obra já citada.

2. O "despacho" é ao mesmo tempo a cerimônia consagrada a um santo determinado para obter seus favores e o conjunto dos sacrifícios oferecidos a todos os santos.

Veio depois o sacrifício. Todos os assistentes tinham sido anteriormente “esfregados” pelas aves como já foi descrito, e o *babalaô*, em vez de deixar escorrer o sangue dentro do alguidar que continha uma espécie de massa misturada com pipocas e recoberta de azeite-de-dendê, deixou-o correr sobre a cabeça da devota, enquanto a assistência cantava, batendo o compasso com as mãos. Quando chegou o momento de sacrificar os pombos, em vez de tapar-lhes os olhos com folhas e cortar-lhes o pescoço como havia feito ao galo e às galinhas já imoladas, Tio F... torceu-lhes o pescoço e arrancou-lhes a cabeça. Escorrido o sangue sobre a cabeça da mulher, esfregou o pescoço e a cabeça dos pombos nos cabelos da mulher. Com as galinhas procedeu-se de outro modo. Cortado o pescoço da maneira habitual<sup>3</sup> e escorrido o sangue, tudo isso ao canto dum “ponto”, Tio F... passava três vezes a língua no corte do pescoço, no que era imitado por todos os presentes.

Da cabeça da mulher, que continuava imóvel, escorria água, sangue e plantas que caíam dentro do alguidar.

Com as penas maiores das asas e das caudas das aves sacrificadas, Tio F... cobriu o interior dum pequeno alguidar, espetando-as na massa coberta de azeite-de-dendê, à qual ajuntou todas as penas esparsas pelo chão. Este alguidar foi posto sob o altar donde ele apanhou um pires com oubis e pimenta-da-costa. Os oubis, cortados em pedacinhos, foram distribuídos com as pimentas-da-costa a todos os assistentes que mastigavam e cuspiam em seguida no grande alguidar, bebendo depois um cálice de parati que oferecia um fiel.

(...)

#### Artigo VI: Uma festa a Xangô na “Lei de Angola” (16/12/30)

Para terminar a relação das cerimônias a que me foi dado assistir na religião dos negros brasileiros, citarei ainda duas, uma festa de Xangô na “lei de Angola” e uma sessão espírita meio macumbeira.

Devo dizer desde já a respeito da primeira que no terreiro da Mãe M... uma parte da cerimônia é pública e a outra secreta.

O terreiro funciona com a autorização da polícia o que justifica o que acabo de dizer, a cerimônia pública servindo para mascarar a outra, que seria provavelmente interdito como feiticeira. (Só pude ver o que todos viram naquela ocasião).

3. O professor Manoel Querino (obra já citada) conta que nas cerimônias consagradas a Anamburucu, santa do que não ouvi falar em parte alguma, as aves não são sacrificadas assim. “São depostas no meio da sala ou terreiro e os assistentes cantam e dançam ao redor até a morte das aves. Não é admissível a hipótese do envenenamento das mesmas pois os fiéis as comem depois de sacrificadas” (p. 645).

Cheguei uma noite na companhia dos macumbeiros que gravaram para uma casa de discos do Rio e de P..., o músico mulato de quem já falei, a uma casa de boa aparência, situada num lugar deserto, perto de Madureira, distante do centro uma hora de bonde. A 150 metros de distância, ouvia-se o barulho surdo do "tabaque".

Entramos: uma grande sala retangular. Em frente à porta, o altar e ao pé deste, a Mãe M... que sonolenta, nos recebeu com um sorriso superior. Ao longo do muro contíguo ao altar, quatro ou cinco filas de mulheres, vestidas à baiana com as cores de Xangô, vermelho e branco. À direita dos homens, e fazendo face às mulheres, a orquestra, composta dum "tabaque" e 50 chocalhos no mínimo.

(...)

O atleta do tabaque começava um "ponto" acompanhando-se de leve ao tambor. Repetia-o duas ou três vezes e a assistência seguia-o em coro. Vinha depois o crepitar dos chocalhos e subitamente o possante troar do tabaque (...).

Uma, duas, três, dez dançarinas saíam cantando do grupo vermelho e branco, e punham-se a dançar uma em frente a outra a menos que um homem vindo da direita e fazendo um sinal com a cabeça a uma das dançarinas a elegesse para sua parceira. Dirigindo-se ao meio da sala a dançarina dava três voltas sobre si e encontrava o seu ou a sua parceira que executava a mesma figura para vir ao seu encontro e aí rodavam três vezes uma ao redor da outra e revezando-se, voltavam a seu lugar fazendo as três voltas. Recomeçavam depois até o fim do ponto. Quanto à dança em si, basta dizer que os passos são quase os mesmos do samba dançado durante o Carnaval na praça 11 de Junho, no Rio. (...)

Na "lei de Angola" há 16 "pontos" rituais para cada entidade. Pode-se cantar e dançar um maior número, pois a festa que começara às 8:30 continuou até as 4 horas da madrugada sem que os cantos e as danças cessassem um só momento.

De vez em quando uma dançarina caía e rolava no chão com horríveis convulsões e contrações do rosto e ouvi meus vizinhos dizerem: "Xangô está chegando!" ou então "É Oxossi" ou "É Ogum!" Suas companheiras carregaram-na para um quartinho contíguo, cuja porta se fechava imediatamente. Não consegui ver o que se passava lá dentro, mas asseguraram-me que se contentavam em soprar no rosto da mulher, pronunciando palavras mágicas para reanimá-la.

No fim da festa abandonaram esta prática e viam-se homens e mulheres "caírem de santo" depois de algumas convulsões e continuarem a dançar dando pequenos gritos a intervalos regulares. (...)

Mas nenhuma destas danças hipnóticas deu ensejo àquelas cenas selvagens e majestosas que presenciei no terreiro do Tio F... Davam a impressão de ser um pálido reflexo daquelas, uma fotografia apagada, guardando apenas das imagens o contorno principal. A “civilização” passara por ali!

### Artigo VII: Mané Curú, Perequê, Allan Kardec e Cia. (24/12/30)

P... me havia convidado para assistir em sua casa a uma cerimônia de contrafeitiçaria, de magia branca, como diz ele.

Tratava-se duma mulher moça que, segundo P..., fora enfeitçada a mando dum apaixonado desprezado que procurava assim atrair o seu amor. As crises nervosas provocadas por esta feitiçaria deixaram os médicos atônitos, todos seus esforços baldados.

Recorreram então ao espiritismo e P..., como colega e amigo do marido, propôs-se curá-la. Tudo foi tentado, mas em vão.

Entre os 15 protetores negros, brancos, mulatos, índios e caboclos, que tem P..., dois, “Mané Curú” e “Perequê” resolveram afinal, na sexta ou sétima sessão espírita, vir avisar seu protegido do que se tratava; precisavam fazer um despacho a *Exu*. Que P... ficasse descansado, todos seus protetores estariam presentes para ajudá-lo! E se eles não o haviam avisado mais cedo, é que queriam castigá-lo por não ter-se lembrado deles.

— Há casos, dizia-me P..., em que a *linha de mesa*<sup>1</sup> é impotente; só mesmo meus protetores da linha de terreiro que poderão conseguir qualquer coisa.

Fui à sua casa, perto da Penha, assistir à cerimônia. A senhora em questão já lá estava com seu marido. Nenhum especialista hesitaria em ver nela, ao primeiro olhar, um neuropata. (...) P... e sua mulher estavam sentados, um em frente ao outro, diante duma mesa onde ao lado duma estátua colorida de São Jorge montado a cavalo, via-se uma vela acesa, um copo cheio de água e um livro de rezas espíritas de Allan Kardec. (...). [A mulher de P... em transe] murmurava:

— Co'a graça de Deus, tô aqui... Cabôco véio... tô aqui... Co'a graça de Deus que vos abençoe...

(...) Quando este espírito foi-se, P... recebeu ele próprio Mané Curú, que começou a falar em africano e como a mulher de P... não entendesse, ela pediu-lhe que deixasse o “aparelho”<sup>2</sup> pois este precisava falar-lhe. E assim Mané Curú saiu de P... indo para outro “aparelho” pode conversar à vontade. (...). E assim, um de cada vez, asseguraram P... de sua ajuda. (...)

1. Linha de mesa: práticas espíritas; linha de terreiro: práticas macumbeiras.

2. O aparelho: o médium.

(...) Levaram a mesa para um canto da sala, que estava completamente fechada.

Trouxeram uma garrafa de cachaça e um charuto que P... acendeu.

Em estado de transe P... é tão pouco diferente do estado normal que não posso garantir com segurança que tenha estado durante todo o tempo que durou a cerimônia, isto é, umas cinco horas, em estado de transe, mas sou tentado a assegurar que sim. Notei entretanto que de vez em quando ele parecia abrir um parêntese para chamar a atenção dos que o cercavam para um detalhe qualquer.

Os espíritos que, sob as ordens de Exu, estavam "encostados" na moça, foram chamados, mas em vão. Já era o segundo copo de cachaça que P... entornava no chão, em direção à porta para atrair a eles e a Exu, falando africano em voz alta e concluindo em português com insistência:

— Venham, podem entrar, entrem...

Mas não houve meios...

— Minha mulher, receba aí Perequê que eu quero falar com ele.

Chegado este, P... mandou-o buscar os espíritos que deviam ter ficado no apartamento do casal.

— Vá e traga-os logo, à força, se for preciso. É na rua tal, número tal, apartamento 14.

P... mandou abrir uma das janelas da sala da frente, e donde estava, jogou mais um copo de cachaça até a janela.

Alguns momentos depois pelo que notamos todos, P... conversava com um ser invisível que devia estar perto do guarda-comida.

(...)

— Não deixa ninguém chegar aí nesse canto. (...)

Começou então a parte mais importante da cerimônia: o despacho a Exu. Trouxeram farinha de mandioca, azeite-de-dendê e 20 vinténs que P... misturou bem dentro dum alguidar. Apanhou depois um galo preto que estava no chão embrulhado num jornal e chamou a pessoa para quem era feito o sacrifício. Com grande pavor foi ela obrigada a segurar pernas e asas do galináceo para que P... lhe cortasse o pescoço. Enquanto o sangue escorria dentro do alguidar, P... tratou de convencer Exu a deixar a moça em paz. E mostrando-lhe a comida, o galo e juntando a tudo isso duas notas de dez mil réis, dizia no tom mais convincente:

— Oh! Exu, é para o senhor... é para o senhor... \*

\* Em francês no texto original (nota da organizadora).



E com grandes gestos, mostrando a moça, o marido, o despacho, o dinheiro, insistia, desta vez em africano.

Para ser agradável a Exu, nos fez beber a todos um gole de cachaça em sua honra, apresentando-nos cada um por sua vez. (...)

Depois de vários axé, satisfeito P... começou a desenhar a gesso no chão, no mesmo lugar em que fora sacrificado o galo, os nove signos (...). Corresponde cada um deles a um protetor de P... que, como “aparelho”, os desenhava cantando um “ponto” com exceção dum só, que sua mulher, recebendo Tapuia do mar, desenhou.

Várias questões importantes foram debatidas entre Exu e P... que obteve duas vitórias: consentimento para que o marido da moça levasse o despacho para um ponto deserto da praia, depois da cerimônia e o jogasse ao mar, em vez de levá-lo à meia-noite a uma pedreira deserta, e também que os vinte mil réis ficassem para o casal e não para P... como quisera antes Exu.

Isto tudo resolvido P... pôs um rastilho de pólvora sobre o traço circular que encerra os desenhos e o casal junto ao despacho, e ateou fogo à pólvora.

Com a fumaça Exu foi-se e com a ajuda de “cauris”, P... veio a saber o que fora feito contra a moça e a mando de quem. (...) P... queimou uma mistura de ervas num pequeno fogareiro e nos defumou convenientemente, cada um por sua vez.

(...)

— Xi! Que trabalho pesado! dizia P..., enxugando a testa banhada de suor.

### Artigo VIII: A mitologia “Nagô” (27/12/30)

Uma noite, conversando com Tio F..., (...) dirigi a conversa para os “santos”:

— Então, há santos casados, Tio F...?

— Hum! Hum!... Ogum é marido de Iemanjá e Xangô de Iansã.

(...)

— É! Iansã foi mulhé de todos os santos. Primeiro de Ogum e agora é de Xangô.

— Conte-me isso, Tio F...

— Pois foi assim. Odua mandou Ogum guerreá e enquanto o marido dela tava na guerra, Iansã conheceu Xangô e ficou sendo mulhé dele. Quando

ela soube que Ogum tava voltando, ficou com medo da raiva dele e foi pedir a proteção de Onilé, que é santo da terra. Então a terra se abriu e Iansã e Xangô entraram adentro para se livrar do furô de Ogum.

(...)

— Vosmicê nunca viu o raio entrando na terra, nunca ouviu o barulho da trovoadá? Pois é Xangô fugindo na terra e Ogum gritando atrás dele.

— Mas ainda há muitos outros santos?

— É, tem muitos.

— Eu gostaria de saber quais são.

— Ih... Isso vai longe!... Por exemplo: Odua é o pai eterno; Oxalá, Jesus; Oxaguinha, o sagrado coração; Oxum, Nossa Senhora da Conceição; Iansã é Santa Bárbara, Santa Luzia e também Santa Maria Magdalena; Ogum é Santo Antônio; Oxossi, São Jorge; Xangô, São Jerônimo; Omolu, São Lázaro; Saba é a Sereia e Santa Cecília; Obá... oh! meu Deus, quem é Obá?... Obá, Obá!... Eu vou me lembrar mais tarde... Iemanjá essa é a avó da Sereia, é a Mãe da água. Ela tem uma família muito grande. Onilé é o santo da terra. Olojo Babani é o rei dos astros, o sol que nos dá a luz do dia.

— Mas quem é o diabo?

— É Exu.

— Ele não é mais poderoso que os outros?

— Ele é danado mesmo. Mas comigo ele não pode. O Exu sabe, é submisso a Ogum, e eu sou de Ogum.<sup>1</sup> (...)

Ei-lo lançado numa grande dissertação sobre os poderes comparados de Exu e Ogum. Rivalizam um com o outro, mas quem sai sempre vitorioso é Ogum, pois trabalha para o bem, o que não é o maior cuidado de Exu.

(...)

— Iemanjá é uma grande guerreira, é forte mesmo. Ela vivia no mar. Virou homem e veio pra terra por causa de Ogum. Durante seis meses ela é homem e se chama Iemanjá-Ogum. O resto do ano ela é mulhé, Iemanjá-Batê, e nunca sai da água.

(...)

E até hoje ainda não consegui saber quem é Obá!<sup>2</sup>

1. Isso significa que Ogum é seu anjo da guarda, seu protetor.

2. Segundo E. Ignace Brazil, Obá seria a "Diana da Guiné" (*Rev. Inst. Hist. do Brasil* T. LXXIV). Não encontrei traço desta entidade em nenhum outro autor.

**Artigo IX: Ogum no Supremo Tribunal (31/12/30)**

A personalidade do Tio F... é curiosíssima. É um convencido, um místico, em toda a acepção da palavra. Um poeta, portanto.

Depositário, segundo me afirmou, duma força mágica considerável, nada o perturba, realiza sempre o que deseja. Com o auxílio dos "santos", tudo lhe é possível.

— Olhe, eu lhe falei no assunto, no outro dia. Pois eu tenho o assuna. Por isso é que em qualquer lugá que estivé sempre todos têm que ter admiração por mim, seja por que fô.

(...)

— Tio F..., conta-me como o senhor aprendeu tanta coisa.

— Ah! eu aprendi sozinho, não vê que meus véio era capaiz de m'ensiná! Eles desconfiava até dos fios deles próprios! Mas eu tava sempre espiando quando eles trabalhava. E quando meu avô precisava foias, me mandava buscá, qu'eu já conhecia todinhas. Às vez ele respondia o qu'eu perguntava e assim eu fui aprendendo. Aquela xente era mesmo de força! E olhe que eles não perdoava nada!

"Me alembro um dia que meu avô tava sentado na beira da porta, passou um estudante, um moço bem parecido, e zás! deu uma bofetada na cara do véio, à-toa, só pra mostrá que ele podia dá em negro. Pois foi a conta! Meu avô disse:

— "Olhe branco, seu braço não há de levantá mais, nunca mais mecê há de batê em nós!"

(...) "Pedi pra escrevê o nome dele num papé, fez um sacrificuzinho, uns dias depois (...) nenhum [médico] deu vorta no causo, os braço dele nunca mais mexeu, ficou paralítico de vez!

"Pra voismecê vê quanto pode um ebó, vou lhe contá um causo que deu-se aqui. Eu tinha um amigo que tava c'uma questão feia mesmo, já tinha perdido as duas primeira vez, e o advogado dele (...) disse a ele:

— "Só há uma pessoa no Brasil que pode salvá o sinhô da ruína: É Rui Barbosa."

"Mas o Rui Barbosa já tinha dito pro meu amigo que não aceitava a questão (...). Ele pegou e mandou eu fazê um ebó importante para Ogum. Matou-se um bode, não sei quanto galo, quanto bicho, ele gastou treis conto derréis com a festa, mas no dia seguinte o Rui Barbosa defendeu o homê no Supremo Tribuná e com a ajuda de Ogum, ganhou a questão!"

(...)

— (...) Eu não sabia que havia tantos santos. O senhor falou de seiscentos?

— Então! Ainda há mais! Há mais de mil, de dois mil, nem tem conta!

(...)

— Pois então, no princípio só havia um Ogum, um Santo Antônio, mas depois quantos Antônio houve? Em cada lugá sempre há um Antônio que é um espírito cheio de lúiz e quando morre fica sendo o Ogum daquele lugá, o protetô daquela xente. Só na África quantos Ogum há?! Há Ogum de Addô, Ogum de Sebbe, Ogum de Dufu, Ogum de Ibadá.<sup>1</sup> Com Xangô, com Oxossi, com todos os outros santo é a mesma coisa.

— (...) Mas, pode-se ver os santos?

— Sim, quando são 12, os mariôs<sup>2</sup> que invoca o santo, ele conversa com todos, pode se vê o vulto dele a cinco ou seis metros, mãs não se chega perto.

— Que pensa do espiritismo, Tio F...? O senhor acredita nos espíritos, não é?

— Acredito, como é qu'eu não hei de acreditá?! Mas há muita diferença, quem trabalha pelo espiritismo não tem a força que nós temo, porque eles trabalham com qualqué espírito que quisé aparecê, e nós só trabalhamos com os espírito de lúiz que tem muito mais podê que os outro. Na nossa seita, só pode recebê o santo quem já estivê perparado, quem já fô mulhé ou homê feito. (...) Mas o espiritismo, não, o espírito entra no corpo da pessoa sem ela querê; enxota o espírito dono do corpo e às veiz o coitado qué voltá e não pode porque o outro não largou o corpo dele. E é por isso que se vê tanta gente ficá louca, se jogá em baixo dos bonde, e tudo isso! Como é que o corpo pode aguentá dois espírito brigando pra ficá no corpo? É impossívell! Ele vai indo e fica louco!

(...)

— (...) o senhor só trabalha para o bem?

— Sim, mas quem pode trabalhá pro bem, também pode trabalhá pro mal.

— E há quem trabalhe só para o mal?

— Há, sim, mas é perciso porque então não percisava pro bem, não é?

(...)

— E o que acontece aos espíritos dos babalaôs, das ialorixás?

1. Povoados da África, na Costa dos Escravos.

2. Não sei exatamente o sentido dessa palavra; mas pelo que me disse Tio F..., me parece que "mariô" é um título mais ou menos equivalente ao de "babalaô".

— Esses são espírito de lúiz, que não perde a ciência que eles tinham em vida, e quando são chamado pra ajudá alguém aqui, eles são obrigados a vi e fazê tudo que eles fazia quando tava vivendo.

(...)

#### Artigo X: As origens das crenças dos negros brasileiros (2/1/31)

(...)

Se é certo que a base destas crenças nos foi importada da África pelos escravos, a origem certa das religiões dos negros do Brasil é ainda um problema não completamente elucidado. Estes escravos provinham dum grande número de tribos, de raça e desenvolvimento intelectual muito diverso, espalhados por um território imenso, que vai do Senegal ao Transvaal. É pois muito difícil determinar as tribos que são ainda representadas aqui, sobretudo por terem sido freqüentes os cruzamentos de raças desde o período escravagista.

O ideal seria, evidentemente, poder indicar com segurança quais as tribos que tiveram representantes aqui e o número de africanos importados, de cada uma delas. Mas isto é, naturalmente, impossível por falta de documentos (...). ... pode-se, entretanto, mais facilmente indicar quais as nações africanas que forneceram maior contingente de escravos ao Brasil, se bem que, a respeito, reina ainda uma certa confusão (...).

De todos os etnólogos que trataram deste assunto, o mais preciso é, sem dúvida alguma, Braz do Amaral, (...) [que enumerou 19 nações, das quais] 10 são originárias da Costa dos Escravos, ou das regiões ao longo dela, (...) justamente as tribos da África ocidental que atingiram um nível social e intelectual mais elevado que o das outras, entre as quais se contam os Nagôs que têm ainda, no Brasil, numerosos representantes. Estas tribos sofreram, aliás — direta ou indiretamente —, a influência islâmica (...). Certas tribos do Congo não chegaram nem mesmo à fase animista e se conservaram completamente ateístas ou materialistas. A maior parte destes pretos tem um terror supersticioso dos “duplos”<sup>6</sup> das almas do outro mundo, e às vezes, alguns ídolos animistas, mas ficam muito aquém do Olimpo hierarquizado dos negros da Costa dos Escravos, que são completamente dominados pelos Nagôs.

É necessário abrir uma exceção para os hauçás, cuja imensa maioria se compõe de maometanos. Eles formavam durante a escravidão grupos separados que se uniam raramente aos seus companheiros de cativo, cujas crenças primitivas lhes inspiravam, geralmente, desdém (...).

6. (...) “Duplo” é o espírito do ente vivo que deixa o corpo enquanto adormecido.

Braz do Amaral<sup>7</sup> diz que, pelos documentos dos arquivos públicos da Bahia, se verifica que “em quase todas as revoltas servis da Bahia se encontravam hauçás e uma delas (a revolta de 8 de junho de 1807) foi promovida e levada a efeito quase exclusivamente por pretos desta nação, aos quais os indivíduos de outras tribos também implicados no levante, traíram na hora do rompimento.

#### Artigo XI: As origens das crenças dos negros brasileiros (8/1/31)

Chegando ao Brasil, os negros do Gabão, do Congo e de Angola se acharam em contato com gente de sua raça, reduzida à mesma condição, porém de grande superioridade intelectual. Sendo além disso, numericamente inferiores, não puderam impor suas crenças e foram sendo por assim dizer absorvidos pouco a pouco pelo meio, e adaptando-as às suas crenças originais.

Mas, já ao atravessar o Atlântico, as divindades Nagôs tinham sofrido uma certa transformação. Os regulamentos em vigor naquela época prescreviam o batismo obrigatório para os escravos, apenas desembarcados, assim como a instrução dos dogmas católicos. Se o primeiro era geralmente observado, o mesmo não acontecia com o ensino religioso, que, segundo o testemunho dos documentos da época, era muito descuidado (...). E para evitar a repressão, os negros foram deste modo levados a encobrir suas crenças com um ligeiro véu de catolicismo.

E não é este um fenômeno peculiar ao Brasil. Por toda parte onde a opressão católica se fez sentir, o constatamos (...).

Mas é sem dúvida no Brasil que se pode observar a maior variedade de ritos, de “leis”, como se diz aqui, e em Cuba. Meu amigo e confrade Nóbrega da Cunha (...) encontrou nada menos de doze “leis”, somente no Rio. São as seguintes: a de Nagô, a de Mina, a de Cabinda, a de Ubanda, a de Aruanda, a de Angola, a de Benguela, a de Moçambique, a de Gegê, de Musurumi, a dos Caboclos e a das Almas.

Por esta enumeração, vê-se que os povos da Costa dos Escravos são representados por três leis: Nagô, Mina e Gegê, enquanto que as tribos do Gabão, Congo e Angola — todas de raça Bantu — têm cinco: Cabinda, Ubanda, Angola, Aruanda e Benguela. Isso pode parecer, à primeira vista, em contradição com o que eu disse acima, mas devemos nos lembrar que os povos da Guiné, na sua maioria, falavam Nagô como idioma auxiliar. Isso nos explica, ao mesmo tempo, porque a lei de Nagô é a mais espalhada e porque os negros da Costa dos Escravos — os mais numerosos aqui — têm tão poucas leis. Isso resulta da unidade relativa de suas crenças e do em-

7. Obra citada. [Braz do Amaral, Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, tomo consagrado ao 1º Congresso da História Nacional — 1916.]

prego duma língua comum, enquanto que os povos do Gabão, Congo e Angola, separados uns dos outros, não tendo nem língua nem tradições em comum, não podiam ter esta unidade. Ao entrar aqui em contato com os Nagôs, sofreram como já disse, a influência desses, mas, ao adotarem-lhes as divindades, reduziram-nas a um menor número (...). Manoel Querino discorrendo sobre a palavra "deus" nas religiões dos negros da Bahia, diz que estes a traduzem por *Olorum* quando são Nagôs, *Zambi* quando são Congos, *Niçasse* quando são Gegês, mas não nos informa sobre a natureza do deus Congo e do deus Gegê. A respeito de Zambi, Nina Rodrigues diz que esta palavra era empregada pelos negros dos quilombos dos Palmares. Era o título que davam ao rei que elegiam. Mas em parte alguma do Congo existe uma divindade com este nome. A elevação de Zambi ao título de divindade deve ser atribuída à opressão católica. Quanto a Niçasse, nada pude encontrar a seu respeito. Entretanto, chegando ao Brasil, os negros se puseram também em contato com os índios que os conquistadores portugueses tinham reduzido à escravidão. Estes tinham uma religião própria que deixou vestígios nas religiões atuais dos negros brasileiros. A lei dos caboclos é uma prova disto, e se tem poucos representantes, no Rio, no Nordeste, pelo contrário, tem muitos adeptos e, além do candomblé, há o candomblé dos caboclos. A lei do Mussurumi (Mussulmi na Bahia) deriva da bruxaria muçulmana, como o indica seu nome baiano, e é o produto das crenças dos Hauçás. Nóbrega da Cunha diz, na sua reportagem, que a sua prática requer um conhecimento profundo do Corão. Isto, junto ao mistério absoluto de que os adeptos dessa lei revestem suas práticas, explica sua pouca aceitação no Brasil. Da minha parte, só ouvi falar de um grupo Mussurumi no Rio. As cerimônias se realizam nos lugares desertos, nas praias fechadas pela floresta, longe de qualquer habitação, e sua feitiçaria é sempre maléfica, ao passo que nas outras leis ela é maléfica ou benéfica, conforme o babalaô.

A lei das Almas, de que fala Nóbrega da Cunha, é uma mistura de crenças espíritas e negras e sua eclosão deve ser recente. A cerimônia a que assisti em casa de P... pode entrar nessa categoria, se bem que P... não se considera adepto dessa lei, cujas cerimônias, ao contrário das de mussurumi, têm um caráter essencialmente benéfico.

## Artigo XII: As origens das crenças dos negros brasileiros (15/1/31)

[As] doze "leis" têm, naturalmente, diversos traços comuns a todas, distinguem-se, entretanto, todas, umas das outras, pela introdução, no rito original, de elementos próprios ao grupo que lhe deu o nome, ou pela supressão de divindades ou práticas incompatíveis com a tradição da tribo (...). É bem significativo que, na lei de Nagô, a palavra deus não tenha o seu equivalente. Odua (derivado de Odudua do daomé) representa na verdade o "pai eterno"; mas o "pai eterno", com sua fisionomia de patriarca e a sua longa barba, torna-se um ser material, equivalente aos ídolos de madeira que

povoam a Costa dos Escravos, tão vizinhos aos santos de massa, aos cristos de papelão, às relíquias (...) cuja comemoração é tão rendosa à igreja católica.

O “pai eterno” está, aliás, muito mais de acordo com a mentalidade primitiva — que os negros conservaram no Brasil graças a três séculos de infame escravidão — que o deus imaterial das velhas civilizações (...). Efetivamente, para os negros, os deuses são homens que viveram, amaram e deixaram uma descendência. Seus espíritos, seus “duplos” ficam errando pelo mundo, mas a palavra espírito não tem para eles, como tem para ‘os civilizados’, uma significação imaterial. É uma emanção, com uma vida independente, algo como o ar que se respira.

(...)

Aos escravos não passou despercebida a identidade existente entre seus ídolos e os do catolicismo. Eles a sentiram tão nitidamente que nestes acabaram reconhecendo aqueles. É certo que esta identificação se fez um pouco ao acaso, segundo as preferências e a imaginação do babalaô. E é nisto que devemos ver a razão das diferentes significações dos “santos” (...). Não há, aliás, dois autores que estejam de acordo quanto ao número e à qualidade dos “santos”, mas o curioso é que cada um os dá como imutáveis. Por mim, se bem que não tenha sido dada ocasião de poder observar todas as leis que conhece Nóbrega da Cunha, estou persuadido, pela simples comparação dos autores que trataram do assunto, e pelo pouco que pude observar pessoalmente, que há variações de uma lei a outra e talvez mesmo de um babalaô a outro.

### Artigo XIII: As origens das crenças dos negros brasileiros (30/1/31)

Já mostrei que os “santos” católicos e os “santos” africanos tinham não só uma fonte comum, mas a mesma essência. Com efeito, o homem primitivo — aliás, como o católico, que sob certo ponto de vista, é igualmente primitivo — inventou um mundo espiritual que é apenas o reverso do material. A única diferença existente entre o católico e o homem primitivo consiste em que, para o último o mundo espiritual e o mundo material estão intimamente ligados, interpenetram-se, enquanto que, para o primeiro, a ligação se faz à distância, telepaticamente (...).

Quando estabeleço um paralelo entre o catolicismo e as religiões dos negros, meu único fito é concretizar o exemplo; desnecessário é dizer que o protestantismo, o espiritismo e o budismo poderiam servir também, mas o exemplo do catolicismo, que domina despoticamente aqui, tem a vantagem de ser mais significativo.

Meu amigo, dr. Osório César, em seu livro, *Misticismo e loucura*, ainda inédito, pede a aplicação rigorosa do Código Penal aos espíritas e macum-



beiros, cujas crenças ele considera como sendo um grande fator de desenvolvimento das psicoses e neuroses. Estando quase de acordo com ele no conjunto de suas conclusões, discordo, entretanto, totalmente, daquela. Primeiramente porque só se trata duma meia medida, que deixa subsistir a principal causa das neuroses e psicoses: as religiões evoluídas e especialmente, aqui, o catolicismo. Seria preciso prender todos os bispos, frades e padres de toda espécie, que fervilham no Brasil, e proibir o exercício de todo culto, seja ele qual for (...).

Sou contrário, de resto, no atual estado de coisas, a qualquer repressão penal, porque é evidente que, nessa matéria, ela é contraproducente. Sigmund Freud<sup>1</sup> observa que “se poderia quase dizer que toda neurose é uma religião deformada”. Daí quase se poderia concluir que toda religião é uma neurose em estado latente. Mas a neurose é individual, enquanto que a religião é uma neurose coletiva, produto do regime atual, e por seguinte, “neste regime”, não poderá ser objeto de nenhuma repressão, seja qual for a religião, sob pena de ilogismo. Mas não é, evidentemente, a lógica que perturba o cérebro dos legistas:

“... a crítica da religião, em substância, está inacabada. Ora, a crítica da religião é a condição primeira de toda crítica.

(...)

“O fundamento da crítica religiosa é este: O homem faz a religião, não é a religião que faz o homem. A religião é, na realidade, a consciência e o sentimento próprio do homem que, ou ainda não se achou, ou já se tornou a perder. Mas o homem não é um ser abstrato, fora do mundo real. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Esse Estado, essa sociedade produzem a religião, uma consciência errônea do mundo, porque também eles constituem um mundo falso (...).

“A miséria religiosa é, por um lado, a expressão da miséria real e, por outro lado, o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura esmagada pela desgraça, a alma dum mundo sem coração, do mesmo modo que ela é o espírito duma época sem espírito. É o ópio do povo.

“A verdadeira felicidade do povo exige que a religião seja suprimida como felicidade ilusória do povo. (...)

“(...) A crítica do céu se transforma, assim, em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política”.<sup>2</sup>

Isso nos explica a sobrevivência das religiões no meio moderno, e, especialmente, das religiões africanas, nas quais é preciso ver uma forma elementar de protesto contra a opressão que a sociedade faz pesar sobre seus

1. *Totem et tabou*, Paris, 1928, p. 104.

2. Karl Marx, *Oeuvres philosophiques*, tomo I: Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, p. 88 e seguintes.

membros, sobre sua classe miserável, diretamente, pela vida que a classe opulenta obriga-a a levar e, indiretamente, pela opressão suplementar que o catolicismo faz pesar sobre os não-católicos das classes pobres. A prova disso está nas revoltas de escravos que se sucederam na Bahia até 1835.

Os documentos existentes só se referem ao caráter religioso duma única revolta: a de 24-25 de janeiro de 1835, mas daí não se deve deduzir que essa revolta fosse a única que tomou esse aspecto. Apesar da ausência de documentos, certas indicações permitiam concluir, ao contrário, que a maior parte delas tiveram um caráter de "guerra santa".

Sabe-se que os batuques estavam, em sua origem, intimamente ligados às cerimônias religiosas dos negros (...). ... o batuque — ou melhor, a cerimônia que ele mascarava — era o órgão central das conspirações dos negros, pois, em 1814, o Conde dos Arcos\*, então governador da Bahia<sup>3</sup>, proibiu os batuques na Capital e fez dissolver os quilombos dos arredores. Mas a ligação é ainda mais nítida na insurreição do dia 12 de fevereiro de 1816. Os escravos dos engenhos da Lagoa, Craussú, Itatinga e Guaíba se revoltaram depois dum batuque a que tinham ido armados e massacraram todos os proprietários dos arredores. O babalaô (...) dispunha e dispõe ainda dum grande ascendente sobre seus fiéis, que ele podia assim, facilmente, conduzir à insurreição. É sem dúvida desses "professores de levantos" que fala o chefe de polícia da Bahia, a propósito da sublevação de 24-25 de janeiro de 1835.<sup>4</sup>

O leitor perguntará, sem dúvida, se esse espírito revolucionário das religiões africanas subsiste em nossos dias. Acho que sim; do mesmo modo que a forma religiosa dos negros do Brasil moderno é função de sua situação no grau mais baixo da escala social, é natural que sua revolta inconsciente diante dessa situação siga o caminho mais elementar, o caminho da religião. À medida que os negros forem adquirindo consciência de sua situação de oprimidos, essa forma de revolta irá desaparecendo, transformando-se em revolta consciente. O mesmo se dará, aliás, com os proletários e camponeses, que perdendo a fé, adquirirão consciência da opressão de que são vítimas.

(...)

Esperemos a queda de todos os deuses e cristos em decomposição.

Viva o homem livre e simples!

\* O Conde dos Arcos, d. Marcos de Noronha e Brito (1771-1828), veio ao Brasil em 1803 como governador do Pará. Recebeu a família real no Rio de Janeiro em 1806. Depois foi nomeado governador-geral da capitania da Bahia de 1809 até 1817. Em 1821 foi deportado para Portugal por d. Pedro como suspeito de absolutista. De volta a Lisboa, foi submetido a um largo processo do qual saiu inocentado.

3. Eduardo de Caldas Brito: Levantes de presos na Bahia, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia*, 1903.

4. "Em geral vão quase todos sabendo ler e escrever em caracteres desconhecidos que se assemelham ao árabe usados entre os Hauçás, que figuram terem hoje combinados com os Nagôs. Aquela nação em outro tempo foi a que se insurgiu nesta província por várias vezes, sendo depois substituídos pelos Nagôs. Existem mestres que dão lições e tratam da organização da insurreição..." (Relatório de Francisco Gonçalves Martins, chefe da polícia da Bahia, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, tomo 72, segunda parte, p. 12.

# ISER CADERNOS DO ISER CADERNOS D CADERNOS DO ISER CADERNOS DO ISE

## CADERNOS DO ISER

Onde temas especiais relacionados à religião são tratados com profundidade. São publicados de 3 a 4 livros por ano.

### Publicados em 1985:

Nº 17: *A Igreja em flagrante – Catolicismo e sociedade na imprensa brasileira*, 1964-1980, de Ralph Della Cava.

Nº 18: *Umbanda e política*, vários autores.

### Publicados em 1986:

Nº 19: *Os escolhidos de Deus – Pentecostais, trabalhadores e cidadania*, de Regina Novaes.

Nº 20: *Brasil e USA: Religião e identidade nacional*, vários autores. (No prelo.)

**CADERNOS DO ISER** é uma publicação do Instituto de Estudos da Religião (ISER).

Assinatura anual: Cz\$ 150,00

Pedidos de assinatura, números avulsos e catálogo para ISER – Rua Ipiranga, 107 – Laranjeiras – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22231 – Tel.: 265-5747.

Leia também *Religião e Sociedade e Comunicações do ISER*, ou assine as três publicações por Cz\$ 330,00.



---

# *A*bstracts

**Luiz Alberto Gómez de Souza**

SECULARIZATION IN DECLINE  
AND  
POTENTIALITY TRANSFORMED INTO THE SACRED

Contrary to what was forecast for modern times, we are presently witnesses to a crisis of scientific paradigms and a retreat in secularization. The sacred is at the heart of the current predicament and of the millennium soon to open. There is a latent bond between liberation movements and alternatives; the religious element in both seems to be uppermost; hence the fecundity of popular pastoral action and Latin American theology. The "planetary man" in emergence examines both sciences and religions, and broadens the scope of the individual and the cosmos.

**Robert N. Bellah**

NEW RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AND THE CRISIS  
IN MODERNITY

This article examines movements of a religious character which sprang up in the United States immediately after the political and cultural turmoil

of the 1960's, whose most significant dimension was the counterculture. The author identifies growing doubts about the legitimacy of American institutions as the chief characteristic of the 1960's, which placed in check the two fundamental traditions of the American *ethos*: Biblical religion and the utilitarian individualism inspired by Locke.

### Marcos Guedes Veneu

#### THE CROSS AND THE CAP — TIME AND HISTORY IN THE CANUDOS WAR

This article discusses how the military and the backwoodsmen who fought in the war of Canudos interpret their struggle in the light of specific notions of "time" and "history". For the republican soldier, the war takes place within the context of a history of human progress, determined by "natural laws" of evolution to which the forces of backwardness are opposed; for the followers of the "Conselheiro", history is an interval where the divine plan for human salvation unfolds, while war is the combat waged by the agents of sin against a space set apart for living a life of holiness. In both cases, we see notions of time oriented by a *telos*. However, time for the soldiers follows a rectilinear and ascending path subordinating all human periods of time to a rational logic of non-contradiction; whereas time for the "conselheiristas" suggests multiple dimensions connected by a logic of ambiguity.

### Francisco Cartaxo Rolim

#### MAX WEBER — FROM THE THESIS TO THE CRITICISM OF RELIGION

Although in the title of the article, the word "religion" suggests the idea of religion in general, the reader will quickly discover that this is not the case. At times, the purpose of a title is to attract attention. The specific aim of the article is twofold: a) to seek whenever possible the dates of Weber's writings, in chronological order, showing that in some instances, the author made additions, while in one case he drafted more than a single version. Thus, we are concerned not only with the dates, but also with the problems that engaged Weber's attention; b) to show the evolution in Weber's religious thinking: one ideal type, intramundane ascetism, with which he initially works, and later, two ideal types: intramundane ascetism and mysticism. Finally, in "Religious Rejections of the World", he tries to overcome the oppositions between the two, reaching a new ideal type

based on the two earlier ones. Our basic purpose is to recover a text which is too often overlooked: "Religious Rejections of the World". We confine ourselves as much as possible to revealing the author's thinking.

### **Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti**

#### **ORIGINS? WHY DO I WANT THEM? QUESTIONS FOR AN INQUIRY INTO UMBANDA**

A vast bibliography has grown up around the "Afro" theme. This article considers only a few of the studies on religion included in this larger collection. In this specific area, various authors have criticized the trend — begun by Nina Rodrigues and extending to Bastide — of assigning a value to a given "Afro" religious form as the "purest" and most legitimate. From this viewpoint — and the accusation is unanimous — other religions, umbanda or macumba in particular, are seen in a prejudiced light. Recent studies on this last cult, in rejecting the quest for origins and the value-assigning attitude connected to it, tend to discard the formulations of those first scholars. While accepting the pertinence of this criticism and reflecting about the differentiated treatment conferred upon the cults in question, the aim of this article is to closely examine the interpretations of umbanda/macumba adopted or suggested by Nina Rodrigues, Artur Ramos, Edison Carneiro and Roger Bastide.

### **Ricardo Benzaquen de Araujo**

#### **THE HEAD OF THE HOUSEHOLD — NOTES ON THE IMAGE OF POWER IN THE "VARGAS MYTH"**

The aim of this article is to analyze the so-called "Vargas myth" — a set of beliefs and representations elaborated from the time of the "Estado Novo" — attributing exceptional qualities to the figure of Getúlio Vargas. It opens with a discussion of the reappraisal of the notion of myth during the 1930's, then concentrates on examining one of the texts which produced this exceptional image of Getúlio, concluding that, along with the "Vargas myth", a project is launched to implant a new kind of power, more involving, creative and disciplinarian, in Brazilian society.



## **MATRIZ**

### **Petrópolis**

R. Frei Luís, 100  
Caixa Postal 90023  
25689 Petrópolis, RJ  
Tel.: (0242) 43-5112

## **FILIAIS**

### **Rio de Janeiro**

R. Senador Dantas, 118 I  
*Largo da Carioca*  
20031 Rio de Janeiro, RJ  
Tel.: (021) 220-6445

R. Joaquim Palhares, 227  
Fundos  
*Estácio de Sá*  
20260 Rio de Janeiro, RJ  
Tel.: (021) 273-3196

### **São Paulo**

R. Senador Feijó, 158/168  
01006 São paulo, SP  
Tels.: (011) 32-6890, 36-2064  
e 36-2288

R. Haddock Lobo, 360  
01414 São Paulo, SP  
Tels.: (011) 256-0611  
256-0161 e 256-0361

### **Bragança Paulista**

Av. São Francisco de Assis, 218  
12900 Bragança Paulista, SP  
Tel.: (011) 433-3675

### **Belo Horizonte**

R. Tupis, 85 - Loja 10  
30190 Belo Horizonte, MG  
Tels.: (031) 226-0665 e 226-5383

R. Aimorés, 1583  
30140 Belo Horizonte, MG  
Tels.: (031) 222-4152 e 226-6838

### **Porto Alegre**

R. Ramiro Barcelos, 390  
90210 Porto Alegre, RS  
Tel.: (0512) 21-6522

R. Riachuelo, 1280  
90010 Porto Alegre, RS  
Tel.: (0512) 26-3911

### **Brasília**

CLR/Norte - Q. 704 - Bloco A  
- N. 15  
70730 Brasília, DF  
Tel.: (061) 223-2436

### **Recife**

R. dos Coelhos, 485 - Boa  
Viagem  
50070 Recife, PE  
Tel.: (081) 221-4100

R. da Concórdia, 167

50020 Recife, PE  
Tel.: (081) 224-3924

### **Curitiba**

R. Alferes Poli, 52  
80230 Curitiba, PR  
Tel.: (041) 233-1392

R. Voluntários da Pátria, 39  
80020 Curitiba, PR  
Tel.: (041) 223-6059

### **Fortaleza**

Av. Tristão Gonçalves, 1158 -  
Centro  
60015 Fortaleza, CE  
Tel.: (085) 231-9321

### **Salvador**

R. Carlos Gomes, 137  
Edif. Bela Center - Loja 02  
40110 Salvador, BA  
Tel.: (071) 241-0045

### **Cuiabá**

Av. Getúlio Vargas, 381  
78025 Cuiabá, MT  
Tels.: (065) 322-6809 e 322-6967

# Grátis



## CATÁLOGOS DA EDITORA VOZES

Se você estiver interessado em receber inteiramente GRÁTIS, pelo correio, os catálogos de livros da Vozes, basta preencher o cupão abaixo. E você começará a gozar destes 2 benefícios:

### 1. Informação ampla

Você ficará conhecendo melhor uma tradicional Editora que há mais de 80 anos vem publicando livros de Educação, Psicologia, Literatura e Ciências Sociais, além de livros de Teologia, Pastoral e Espiritualidade.

### 2. Informação constante

Regularmente vamos deixar você a par do que publicamos. Você que aprecia a cultura saberá do que anda acontecendo pelo Brasil no campo das ciências humanas e religiosas.

PREENCHA, RECORTE E COLOQUE  
AINDA HOJE NO CORREIO

**Sim**, desejo receber, sem compromisso, os catálogos de livros da Vozes.

Nome \_\_\_\_\_

Endereço \_\_\_\_\_

CEP \_\_\_\_\_ Cidade \_\_\_\_\_ Est. \_\_\_\_\_

Profissão \_\_\_\_\_ Ano Nasc. \_\_\_\_\_

**ENVIE HOJE MESMO PARA:**

 **EDITORA  
VOZES**

**Caixa Postal 90023  
25689 Petrópolis RJ**  
ou para o endereço das Filiais  
na página anterior.



# Religião e Sociedade

*Luis Alberto Gómez de Souza*

**Secularização em declínio e potencialidade transformadora  
do sagrado**

*Robert N. Bellah*

**A nova consciência religiosa e a crise na modernidade**

*Marcos Guedes Veneu*

**A cruz e o barrete — Tempo e história no conflito de Canudos**

*Francisco Cartaxo Rolim*

**Max Weber — Da tese à crítica da religião**

*Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti*

**Questões para uma investigação sobre a umbanda**

*Ricardo Benzaquen de Araujo*

**Notas sobre a imagem do poder no "mito Vargas"**

**DOCUMENTO**

**Péret no Brasil**

