

14/1

Religião e Sociedade



Besta-Fera
Paixão
Mito

CEDI/FASE/ISER
BIENAL DO LIVRO
São Paulo - SP

Besta Fera
Cr\$ 10.000,00
COD. 0853 DATA __/__/__

Religião e Sociedade



Religião e Sociedade

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Douglas Teixeira Monteiro (*in memoriam*), José Jorge de Carvalho, Josildeth Gomes Consorte, Lísias Nogueira Negrão, Otávio Velho, Pierre Sanchis, Rubem César Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação

Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epina, Edênio Valle, Eduardo Diatary Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Eduardo Viveiros de Castro, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Jacy Maraschini, Jether Pereira Ramalho, José Jeremias de Oliveira Filho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Luiz Eduardo Soares, Luís Eduardo Wanderley, Maria Helena Villas Boas Concone, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti, Nilton Bonder, Paula Montero, 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

Pesquisa iconográfica

Alberto Barcellos e Aparecida Vilaça

Capa

A morte (vista por São João). *In*: DORÉ, Gustavo. *Bíblia Ilustrada*. Barcelona, Montaner y Simon, Editores, 1888.

Ilustrações

p. 5 – Luis Trimano, 1985.

p. 29 – *In*: CARROL, Lewis. *Alice no país das maravilhas e Através do espelho e o que Alice encontrou lá*. 3ª ed. São Paulo, Summus editorial, 1980.

p. 45 – *In*: DORÉ, Gustavo. *Bíblia Ilustrada*. Barcelona, Montaner y Simon, Editores, 1888.

p. 65 – *In*: CLIFFORD, James. *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley e Los Angeles, Ca., University of California Press, 1982.

p. 89 – *In*: LEENHARDT, Maurice. *Notes d'ethnologie néo-cédonienne*. Paris, Institute d'Ethnologie, Musée de L'Homme, 1980.

© 1987 – ISER/CER

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

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

Redação e assinaturas: Rua Ipiranga, 107, Laranjeiras, CEP 22231, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Tel.: 265-5635.

Vendas e distribuição em todo o Brasil: Veredas Editorial Ltda.
Rua Carlos Norberto de Souza Aranha, 316
CEP 05450 - Fone: 211-2654 — SP.

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

S

Sumário

Otávio Velho

O Cativo da Besta-Fera, 4

Carlos Fausto

Do Monólogo à Arte Dialógica:

Considerações sobre Textos de José de Souza Martins, 28

Rubem César Fernandes

Imagens da Paixão – A Igreja no Brasil e na Polônia, 44

Maria Isaura Pereira de Queiroz

Rumos do Pensamento Etnológico na França:

a Atualidade de Maurice Leenhardt, 64

Maurice Leenhardt

O Mito, 88

François Houtart

A História do CELAM ou o Esquecimento das Origens, 100

Fernando Altenfelder Silva

Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Filósofo-Pesquisador, 116

RESENHAS

João Alfredo de Souza Montenegro

O integralismo no Ceará: variações ideológicas, 128

Luiz Roberto Benedetti

Os santos nômades e o Deus estabelecido – um estudo sobre religião e sociedade, 131

ABSTRACTS, 138

O *Cativeiro da Besta-Fera**

Otávio Velho**

I

Os cientistas sociais que estudam grupos camponeses no Brasil têm se deparado com o uso de expressões pouco usuais em seu próprio meio. O estranhamento diante dessas expressões tem, mesmo, marcado num nível mais óbvio o clássico distanciamento entre observador e observado. Em muitos casos o reconhecimento disso não foi além do registro. Porém nos últimos anos, a partir sobretudo do trabalho de antropólogos, a busca do significado de algumas dessas expressões tem orientado a pesquisa e servido de chave para a compreensão do universo desses grupos, a ponto de por vezes ganharem o estatuto teórico de "categorias". No decorrer deste texto faremos referências a algumas dessas expressões. Todavia, desde já e para orientar o nosso próprio trabalho, é desejável apresentar uma das principais, que iremos privilegiar na nossa análise: a de *cativeiro*.

Essa expressão tem sido registrada em contextos muito diversificados, sobretudo na Amazônia (ver entre outros Martins, 1979; Musumeci, 1985; Soares, 1981; Velho, 1979 e 1981) e no Nordeste (ver entre outros Garcia Jr., 1975; Sigaud, 1979). Alguns pesquisadores têm, mesmo, acentuado a diversidade de con-

* Agradeço a Leonarda Musumeci, Luiz Eduardo Soares, Pierre Sanchis (e seus alunos) e Rubem César Fernandes pela leitura atenta e as sugestões que procurei incorporar. E sobretudo a Carlos Fausto, mais do que um assistente de pesquisa, um "cúmplice".

** Antropólogo - Museu Nacional



Wielki Szarym "Emigrantów" - "Murów"

Zdzisław Beksiński 1985

textos em que aparece para alertar contra a suposição de um significado único e geral, preferindo privilegiar as especificidades e a contextualização (Sigaud, 1979). Adiante enfrentaremos essa questão. Por hora, partiremos de uma situação concreta: as frentes de expansão da sociedade brasileira na Amazônia Oriental formadas por pequenos agricultores de origem (mediata ou imediata) nordestina. É esse, aliás, precisamente o *locus* onde pela primeira vez essa "categoria" foi tomada analiticamente como tal, e não como mera expressão corriqueira (Velho, 1981). Nosso objetivo fundamental será efetuar uma releitura do material e das análises já feitas a fim de propor novas possibilidades de interpretação que a nosso ver possuem implicações importantes para o conhecimento desses grupos, como também para uma discussão mais ampla da sociedade brasileira, da reflexão política e teórica.

II

O primeiro ponto a assinalar é como *cativo* aparece para designar ausência de liberdade ou, mais precisamente, de libertação; formando, portanto, os dois termos um binômio indissociável, sobretudo através das expressões derivadas *cativo-liberto*, como em *terra cativa* e *terra liberto*.¹ Ambas as expressões são extremamente plásticas, servindo para caracterizar situações as mais diversas, desde os contextos sócio-políticos mais amplos, até circunstâncias do cotidiano. Uma das descobertas fundamentais que foram feitas refere-se ao fato de que nesses grupos sociais o *cativo* está referido à escravidão histórica havida no Brasil. Assim, à primeira vista, trata-se de uma relação analógica entre as situações concretas vividas hoje e o *cativo* (escravidão) histórico. Todavia, para os informantes é também *mais do que isso*, já que existe a crença na *volta do cativo*. Ou seja, aquele *cativo* histórico poderá voltar, por ação da *Besta-Fera*; embora, devido à miscigenação havida na frente de expansão – não se podendo mais distinguir os pretos dos brancos –, teríamos agora o *cativo* dos *pobres* em geral (Velho, 1981).

Os analistas, uma vez constatadas essas noções, buscaram descobrir, afinal, o que é o *cativo*. Estabeleceu-se um dualismo pelo qual percebia-se os informantes vivendo com extremado realismo essas imagens, mas em que os analistas, por sua vez, buscavam a chave analógica explicativa que permitisse uma tradução. Assinalou-se, então, a sua associação a fenômenos como a expropriação (da terra, sobretudo) e a proletarianização. Na busca, porém, do seu significado mais amplo, dependendo da postura teórica e política mais geral que estivesse em jogo, em alguns casos o *cativo* foi associado ao autoritarismo (Velho, 1979), em outros ao capitalismo (Martins, 1981). Contudo, sem subestimar essas divergências, que em determinado momento constituíram um campo de discus-

1. Para a análise dessas noções fundamentais de pontos de vista diversos é particularmente importante a leitura de Martins (1981) e Musumeci (1985).

são, pode-se assinalar, *ex-post*, que, apesar delas, o esquema subjacente de análise era basicamente o mesmo:

evento 1 (cativo-esclavidão) → evento 2 (capitalismo, autoritarismo, expropriação, proletarização etc.)

Deve-se assinalar, desde já, o ganho havido nessas discussões em relação a momentos anteriores, no levar-se a sério essas noções do pensamento popular, buscando-se o seu significado e a sua tradução.

III

A figura da Besta-Fera era claramente reconhecida como um personagem bíblico, saído do Apocalipse (Ap, 13). Também aí houve variações na interpretação do seu significado analógico, ora acentuando-se a sua associação com o Estado (o que embora não tivesse entrado na época nas cogitações dos analistas, é até clássico nas interpretações bíblicas), ora a sua associação com a classe dominante, a economia mercantil, os bancos, o dinheiro ou os estrangeiros. Todavia, ainda aqui, tudo isso era tomado pelos analistas como mera analogia, apesar da força da referência bíblica: 666, o número da Besta-Fera segundo o Apocalipse (Ap, 13, 18), era não só reconhecido como tal pelos informantes, mas aplicado ao quotidiano. Considerava-se altamente significativo, por exemplo, que correspondesse à soma do valor das cédulas em circulação; bem como que em determinado momento a aposentadoria do Funrural tivesse exatamente esse valor. Assim, a identificação com o Estado e a economia mercantil era até bem explícita, impressionantemente próxima não só da letra do texto bíblico, mas também do seu significado menos evidente.²

O passo seguinte, que curiosamente não chegou a ser dado no âmbito das discussões havidas, estaria no reconhecimento de que *o cativo, tal como aparece em vários Livros do Velho Testamento e é retomado, sobretudo, por São Paulo, também era uma noção bíblica*. Assim, teríamos o seguinte esquema:

evento 0 (cativo bíblico) → evento 1 (cativo-esclavidão) → evento 2

2. Segundo nos explica a Bíblia de Jerusalém, 666 seria a soma do total das letras do nome César-Neron em hebraico.

E com isso teríamos também o reconhecimento de uma "cultura bíblica" que serviria de referência para se pensar as experiências vividas.

Poderíamos parar aqui. Todavia, já assinalamos como mesmo antes, no esquema inicial, já era visível a existência de *mais do que* uma analogia pela presença da figura da *volta do cativo*. Parece, portanto, razoável supor que também em relação à referência bíblica esteja em jogo do ponto de vista dos informantes mais do que uma analogia, além de uma concepção de tempo diversa da que estamos acostumados. Ou seja, que a "cultura bíblica" em questão o seja num sentido *forte*, que vá além do mero recurso instrumental a termos e expressões, e atinja o nível das crenças e atitudes profundas. E isso de um modo menos perceptível para um observador que se coloque exclusivamente de um ponto de vista externo, a buscar traduzir os significados *reduzindo-os* a outros níveis de realidade; tomando-os mais como sinais de algo supostamente conhecido (como capitalismo, autoritarismo etc.), do que como simbologia plena de eficácia onde o que mais importa não é uma relação de sinonímia entre termos que se sinalizam (signos), mas a de ambos com aquilo que é simbolizado, o símbolo sendo entendido como a expressão possível daquilo que assumidamente *não é* conhecido. Não sendo, portanto, substituível com proveito (Velho, 1986).

IV

Neste ponto, o encontro com a obra de Paul Ricoeur (ver no caso esp. Ricoeur, 1969 e 1978) pode ser extremamente elucidativo.³ Sobretudo devido à extraordinária "coincidência" de ser o cativo bíblico para ele *uma noção absolutamente fundamental para se pensar a condição humana*. E isso a partir da associação privilegiada do cativo com a *simbólica do mal*:

"...voltar à enorme carga de sentido contida em 'símbolos' pré-rationais como os que contém a Bíblia, antes de toda elaboração de uma língua abstrata: errância, revolta, alvo não-atingido, caminho curvo e tortuoso e sobretudo *cativo*, tornando-se assim o cativo do Egito, depois o de Babilônia, o segredo da condição humana sob o reino do mal." (Ricoeur, 1978:237.)

Efetivamente, essa colocação aparece como uma revelação. Uma vez feita, parece óbvio que se pode e deve pensar assim o cativo, a Besta-Fera e todos os seus agentes e instrumentos, tal como aparecem no nosso material de pesquisa. São, efetivamente, símbolos do mal. E aí se confirma a "cultura bíblica", pelo menos em seus termos analógicos. É até de se pensar se no fundo essa colocação, embora não controlada, não estava implícita nas análises que foram feitas.

3. Evidentemente que do ponto de vista teológico muitas das considerações feitas por Ricoeur não são substantivamente originais. É até importante para nós que não o sejam. Mas ele é um autor privilegiado para nós pelo fato de buscar estabelecer pontes entre essas discussões e o universo das ciências sociais.

Todavia, há um problema. Pelo menos à primeira vista esse mal do cativo e da Besta-Fera do nosso material de pesquisa comparece em termos de absoluta *exterioridade*: o mal que se abate sobre nós na figura do inimigo. Mas esse é justamente um ponto crucial para Ricoeur. Para ele a recusa do mal-natureza, do mal-substância é fundamental na história do Cristianismo, marcando o combate à gnose e ao "pretensio saber que adere à letra da imagem", justamente, de errância, queda, cativo etc. Um realismo da imagem que constitui uma mitologia dogmática (*idem*: 230). Voltaremos a este ponto, mas independentemente da questão da visão da gnose passada pela patrística (e por Ricoeur), seriam os nossos informantes, nesse sentido, gnósticos? Aquilo que do ponto de vista do analista seria visto como analogia, seria vivido por esses grupos como imagens reificadas? À primeira vista, sim. O temor real com que encaram a possibilidade da volta do cativo, a figura da Besta-Fera e outras, é significativo. A propósito, transcrevemos um trecho em que nós próprios o constatávamos, embora com outras intenções analíticas:

"Uma demonstração da atitude de desconfiança e de como uma ação política engendrada num determinado meio sofre necessariamente uma refração ao penetrar em outro meio, a qual pode eventualmente ser bastante inesperada, é fornecida por um episódio ocorrido num povoado camponês quando da inauguração do trecho da Transamazônica que vai até Marabá em 1971. Coincidiu a época da inauguração da rodovia com a exibição em Marabá de um filme sobre vampiros que causou grande impressão entre alguns moradores do povoado que o assistiram. No dia da inauguração da rodovia foram vistos atravessando a nova estrada na direção de Marabá um grande número de 'carros pretos', certamente ligados à comitiva presidencial. Imediatamente surgiu a notícia no povoado de que estavam chegando vampiros à região, cuja técnica consistiria em oferecer bombons às crianças para a seguir agarrá-las e chupar o seu sangue. Estabeleceu-se um pânico generalizado com os homens se armando e as mães buscando os seus filhos. Meses depois o episódio ainda era comentado. Não deixa de ser curioso o contraste entre a visão nacional da inauguração da Transamazônica como um marco histórico e um efeito local que esse mesmo ato provocou." (Velho, 1979:238.)

É daí mesmo que gostaríamos de partir para indicar outras possibilidades.

O primeiro ponto a destacar é que no episódio acima o mal vem de fora (inclusive geograficamente) na figura dos vampiros e dos carros pretos. Porém, é preciso também assinalar que *age por intermédio dos bombons que são oferecidos às crianças*. Em outras palavras, age por intermédio da sedução e do encantamento. Ou utilizando a expressão num sentido mais rico que não nos é estranho: Cativando. Não é difícil, por outro lado, e é pleno de significado, imaginar também que os camponeses se identifiquem com essas suas "crianças". Ou seja,

eles não são apenas vítimas do mal, mas de alguma maneira os seus *cúmplices* – a sedução (ou o cativo) agindo como elemento mediador entre o externo e o interno.⁴

Na mesma direção, é importante assinalar o salário da Besta-Fera, que vem na forma da aposentadoria do Funrural e a que já nos referimos. Não é dinheiro extorquido; é dinheiro *pago* (e aceito).

Essa maneira de encarar o mal traz muitas possibilidades de releitura do material de pesquisa a que voltaremos adiante. Retornando, porém, no momento a Ricoeur, é importante assinalar que por outro lado ele não supõe que na tradição cristã o mal se reduza a essa dimensão “existencial” ou da vontade; embora essa tenha sido acentuada pela patrística no combate ao maniqueísmo. É no debate com Pelágio que aparece a outra face: em contraposição ao voluntarismo pelagiano acaba de se elaborar o conceito de pecado original, de uma falta anterior a qualquer falta pessoal, cuja motivação profunda – a demandar hoje um esforço de desconstrução – seria o testemunho da experiência de “uma vontade que escapa a si mesma e obedece a uma outra lei que não ela mesma” (Ricoeur, 1978:235). Estaríamos diante, então, de uma *quase-natureza* do mal.

Como ficam em relação a isso os nossos informantes? Já vimos como, no que diz respeito aos vampiros e à Besta-Fera, há uma cumplicidade envolvida. Mas uma cumplicidade em relação a um mal que embora não possa se realizar sem ela, não se esgota, nem começa nela. Mas apenas esses exemplos poderiam parecer pouco para tornar verossímil essa interpretação. Vamos adiante, portanto. O que parece é existir a percepção de um mal tenebroso, “cósmico”, por assim dizer, mas que *simultaneamente* existem figuras que funcionam simbolicamente como representações internas privilegiadas do mal. E o nosso material apontaria para duas dessas figuras: o *preto* e a *mulher*, além de um terceiro elemento associado à questão do *mau-olhado* a que nos referiremos adiante.

a) O preto é o alvo original do cativo. E mais uma vez uma “coincidência” – Ricoeur recorda como Jeremias no Velho Testamento compara a má inclinação do coração endurecido ao negrume de pele do etíope (1978:238):

*“Pode um etíope mudar a sua pele,
Um leopardo as suas pintas?
Podeis vós, também, fazer o bem,
Vós que estais acostumados ao mal?” (Jr, 13, 23.)*

4. Interessante lembrar que isso é coerente com a própria estória clássica dos vampiros, os quais só penetrariam numa casa uma vez convidados. Como também lembrar que na Bíblia aparece esse sentido para o cativo. É o caso (igualmente associado “infantilmente” ao paladar) das queixas do povo que na travessia do deserto lembrava-se “do peixe que comíamos no Egito, dos pepinos, dos melões, das verduras, das cebolas e dos alhos. Agora estamos definhando, privados de tudo: nossos olhos nada vêem senão este maná!” (Nm, 11, 5-6.)

O preto é símbolo do mal. Mas nas circunstâncias de vida desses grupos camponeses seria, então, do mal internalizado. Não só porque o "etíope" habita entre nós, mas porque, pela miscigenação, se *misturou*. Não há mais como separar o bem do mal, numa situação em que o sujeito é o grupo. Não seria esse um caminho promissor para se entender as raízes mais profundas do preconceito racial entre nós e as ambigüidades da "democracia racial"?

b) Segundo um informante, expressando um ponto de vista mais difundido em termos muito expressivos:

"No homem nada pega, a não ser o roubo; ele pode cair num barreiro que depois de limpo é o mesmo homem. Mas a mulher é feito o leite: qualquer ponto de sujeira toma conta e estraga tudo." (Velho, 1981: 110.)

Eis um ponto em que o nosso material direciona explicitamente para a questão do mal. E mais uma vez uma "coincidência":

"O mais arcaico simbolismo de que possamos partir é o do mal concebido como uma sujeira, vale dizer, como uma mancha que infecta de fora. (...) A idéia de que algo quase material que infecta de fora, que contamina mediante propriedades invisíveis, possui uma riqueza simbólica, um potencial de simbolização que se atesta através da própria sobrevivência desse símbolo, sob formas cada vez mais alegóricas. (...) Não abandonamos por completo o simbolismo do puro e do impuro." (Ricoeur, 1978: 356-7.)

Estamos aqui diante do mal como mácula e impureza, a mais exteriorizada das concepções do mal. Com graus maiores de internalização teríamos pela ordem o pecado (a que pertenceria mais propriamente a questão do cativo) e, por fim, a culpa (Ricoeur, 1969: 25-157 e 1978: 355-67). Mas na transcrição acima estamos diante de uma distinção no interior da própria concepção do mal como mácula: a sujeira que se limpa (do homem) e a sujeira que infecta irremediavelmente (a da mulher). É como se a mulher também fosse símbolo da internalização do mal, embora num nível ainda mais profundo que o do preto, preto por natureza, ao passo que nela o mal depende dum ato de vontade. E em contraste com o homem (símbolo, também), que em relação ao mal mantém uma distância. Distância que para a mulher só é possível mediante uma separação preventiva total, condensada na simbologia paradoxal (um bem devido ao risco iminente do mal) da virgindade. O oposto é tornar-se *sendeira*, tomando uma senda que desvia do caminho principal.

Teríamos então, binariamente:

Externo	Interno
Branco	Preto
Homem	Mulher

Essas oposições, evidentemente, prestam-se a cruzamentos que mereciam reflexão. Mas importa no momento destacar que o preto e a mulher representariam, ainda, um esforço de no interno ... externalizar, demarcar. A miscige-

nação já representaria uma primeira crise dessa solução simbólica. E toda a questão (e ameaça) do cativoiro que se abate sobre o conjunto dos pobres expressa também essa crise, bem como uma exegese cultural viva, que busca reelaborar os mesmos temas em novas circunstâncias. Pode-se imaginar o que seria a crise, mais fundamental ainda, na quebra da separação homem-mulher, tal como estabelecida. Talvez até, se abdicarmos do distanciamento em relação aos nossos informantes, possamos por um momento visualizá-la em nós mesmos, enriquecidos pelas intuições que eles nos trazem. A análise que Pitt-Rivers (1977) faz da política do sexo no Mediterrâneo parece ter pontos de contato com o que estamos sugerindo. Não só pela importância da Bíblia (aí incluído com destaque o Velho Testamento), mas sobretudo pela idéia de que a falta de castidade masculina desonra *para fora*, ao passo que a feminina, *para dentro*, contaminando a casa, a família e o próprio homem. Bem como que a quebra da divisão sexual do trabalho, na medida que significa as mulheres transformarem-se em homens, devido às representações envolvidas coloca em xeque toda a estrutura da moralidade. Isso não impede no caso por nós examinado que uma vez devidamente reclassificadas como prostitutas ganhem por sua autonomia certa espécie de respeito e camaradagem com os homens que é vedado às demais mulheres. A zona de prostituição passa a ser um local público de sociabilidade intersexo muito particular e, possivelmente, revelador de necessidades não satisfeitas pelo cotidiano dominado por esse estrito dualismo. O que não prejudica a importância dos significados que buscam expressar-se através dele, mas sugere um lado produtivo duma eventual crise simbólica.

c) Por último, nessa linha de raciocínio, chamaríamos a atenção para a distinção que registramos em nosso trabalho de campo entre *mau-olhado* e *olho mau* ou *ruim*, em que, apesar de isso não ter tido conseqüência anteriormente na análise, a questão do mal aparece explicitamente. No primeiro caso, os efeitos dependem de um desejo e/ou emoção (admiração extremada, inveja). No segundo caso, os efeitos (que podem ser similares aos do *mau-olhado*) são função de propriedades de que certas pessoas são portadoras, independentemente delas mesmas. E nesse caso, o mal pode até se tornar útil, o que parece longe de uma concepção reificada ou maniqueísta:

“...as mulheres gostam de ir lavar roupa no rio com uma mulher de *olho ruim* para ficarem protegidas contra cobras. Da mesma forma, há casos de fazendeiros que chamam uma pessoa dessas para livrar o seu pasto de cobras quando estas estão matando o seu gado.” (Velho, 1981: 110.)

Reconhece-se, portanto, a diferença entre o *olho* (ontológico, por assim dizer) e o *olhar* (existencial). E, aqui mui claramente, ambos se referindo ao *mal*; e como que apontando para o seu caráter complexo, onde inclusive, justamente em sua face mais ontológica, não se opõe de modo absoluto ao bem, antes pode ser posto a seu serviço. No caso das cobras (exemplo que privilegiam), remetendo também por aí, no plano simbólico, à Bíblia e à questão do mal.

V

Por que, então, como dizíamos antes, a questão do mal não estaria à primeira vista colocada no material de pesquisa nos termos de Ricoeur? Também aqui talvez estejamos diante de uma questão de olhar. No caso, o olhar do pesquisador (e/ou do militante). Como a experiência moderna do mal é fundamentalmente associada ao indivíduo e à internalização na figura do pecado e sobretudo da culpa, diante de suas manifestações mais próximas da substancialização temos dificuldade em apreciar a sutileza do *quase*; que inclui uma dimensão de internalização menos evidente, mas igualmente fundamental. Retorna-se, aí sim, ao maniqueísmo, desta vez na forma da exaltação de um *bom* selvagem, posto diante do mal representado pelo capitalismo, o autoritarismo, as multinacionais, os fazendeiros etc. Não se percebe que tudo isso (cobras, olho etc.) também pode funcionar como símbolo; mas numa situação de extrema *ênfase no significante* (Sanchis, 1986), a qual, apesar de estar longe das representações simbólicas mais intelectuais e alegóricas, não deve ser confundida com uma reificação. É como se por uma espécie de *carisma*, algo do significado passasse para o significante, o que demandará na vida prática ações concretas e ritualizações tendo-o como objeto. E é como se essa passagem e essa ênfase fossem *quase-naturais*, na medida que se está diante de um significado, para todos os efeitos, desconhecido, para o qual, apenas, se aponta.

Nas análises feitas, apoiando-se no discurso dos informantes, o cativo, em oposição à libertação, acentuava a existência de algo que tolhe a ação. Sobretudo, o controle sobre a vida, o trabalho e o tempo:

“A categoria de cativo é extremamente importante nas formulações ideológicas dos participantes da frente. A referência mais estrita prende-se à escravatura, tal como existiu até a sua abolição. O que os impressiona fundamentalmente no cativo, tal como ouvem contar, é o fato de trabalhar-se sem receber nada em troca, a não ser alguma roupa e comida. Por extensão, qualquer situação considerada de muita exploração e perda de autonomia é identificada com o cativo. Simplesmente trabalhar regularmente como empregado já apresentaria certas características de cativo. Por isso mesmo, tendo de realizar um serviço para alguém, o que se prefere sempre é a empreitada.

Porém, em sua forma mais acabada, o cativo é a pura e simples escravidão, que contrastaria com a situação hoje vivida pelos lavradores, em que cada um decide como orientar a sua vida, não está sujeito a horários, não precisa trabalhar quando se sente doente, pode-se deslocar para outra região quando lhe der vontade; enfim, exercer a sua liberdade, o que talvez ajude a compreender, no plano ideológico, o chamado nomadismo do brasileiro do interior. Existe, entre os participantes da frente, numa espécie de anti-revivalismo, o medo constante de que o presente, relativamente bom, ou pelo menos livre, será substituído no futuro por uma volta ao passado de cativo que viria através da ação dos ricos, do Governo e talvez de estrangeiros. A diferença entre o antigo e o novo cativo é que

este atingiria não só os pretos, mas os pobres em geral, já que os pretos estão misturados no meio do povo. Talvez, aliás, se ligue a isso certas manifestações de racismo, que poderiam representar um esforço de separar-se dos pretos, contra quem se dirige, preferencialmente, o cativo.

Segundo muitos, há sinais de que esse tempo do cativo se aproxima, o que pode ser comprovado, por exemplo, pela ação dos grileiros nas suas terras de origem, pelo fato de os fazendeiros estarem fazendo restrições a que as mulheres quebrem babaçu em suas terras e por qualquer tentativa governamental de ingerência em sua liberdade...

Padre Cícero, segundo eles, disse que o cativo voltaria, e nesse tempo não haveria mais inverno e verão, o povo ficaria como formiga, andando dum lado para o outro sem se aquietar, nação voltar-se-ia contra nação, pai contra filho e filho contra pai. Tudo isso já estaria começando a acontecer.

Entre alguns camponeses remediados manifesta-se certa dúvida quanto à volta do cativo. Segundo um deles, o que chamam de cativo é o domínio das leis, 'e isso é um cativo bom'. Todavia, a questão é aceita pelo menos como motivo de discussão séria." (Velho, 1981: 130-31.)

Alguns desses pontos já foram comentados. Mas na perspectiva da simbólica do mal convém acentuar não só a ausência de reciprocidade e a cumplicidade como elementos importantes envolvidos nesse cativo, mas também reorientar a pergunta para aquilo que é tolhido: a liberdade referida seria liberdade *para quê?* Desde o momento em que estabelecemos com razoável grau de verossimilhança a existência, viva e profunda, de uma "cultura bíblica", já parece razoável completar algumas das referências com o auxílio do texto bíblico. E a propósito, no próprio trecho acima já há uma referência que o permite – a declaração de que o cativo é o domínio da lei. Ou, como nos explicou uma informante em outro momento e lugar: "A Besta-Fera não é um animal que se veja, é uma lei".

Assim, libertação do cativo seria libertação do domínio das leis, concepção que, como examinamos em trabalhos anteriores (Velho, 1979), é particularmente dominante (em termos de contexto) nas ideologias engendradas em situações de "fronteira". Mas não é isso mesmo que diz São Paulo? Toda a Epístola aos Romanos não tem outro tema. Numa célebre formulação a que Durkheim não deve ter sido indiferente é dito que pela Lei vem o conhecimento do pecado. Lei e pecado formam o círculo infernal do cativo a ser rompido pelo poder libertador da graça:⁵

5. O tema da graça nas discussões teológicas é normalmente associado preferencialmente à tradição protestante, e não à católica. Todavia, o tema parece surgir naturalmente do material examinado. E o mesmo ocorre ainda mais no caso similar do cativo-libertação e da própria ênfase no Velho Testamento. Uma hipótese a desenvolver é que em determinado nível está-se diante de um *cristianismo* popular, referido à "cultura bíblica", devendo-se relativizar e/ou localizar devidamente a oposição catolicismo-protestantismo. Isso poderia, inclusive, ajudar a entender a atual proliferação de seitas protestantes, estranha quando examinada da perspectiva de uma tradição católica no sentido estrito. Como também alguns

"Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor." (Rom, 5, 20.)

Só que essa liberdade não é para pecar, pois

"...livres do pecado, vos tornastes servos da justiça." (Rom, 6, 18.)

Pois como diz também na 1ª Epístola aos Coríntios:

"Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens." (I Cor, 7, 23.)

Qual a implicação disso tudo para a nossa análise? Sobretudo alerta-nos para os estreitos limites com que enxergamos a questão do cativo e da libertação sob a ótica da "autonomia". É essa a ótica a que se ativeram os analistas, quer quando realçavam a busca da reprodução de identidade camponesa, não proletária, quer quando realçaram a busca democrática (pequeno) burguesa anti-autoritária. São esses, de certa forma, os limites de toda análise que toma a realização libertária humanística como referência (implícita ou explícita).

A sugestão, aqui, é de que essa "cultura bíblica" aponta para uma liberdade direcionada para a abertura e uma disponibilidade a uma relação com o transcendente. Mas, poder-se-ia perguntar, empiricamente isso não acaba por dar na mesma? Cremos que não, e que essa possibilidade alternativa é compatível com os nossos dados. E também que aí reside uma chave explicativa (ou pelo menos uma melhor compreensão) para uma série de ambivalências que dividiram os próprios analistas na medida que privilegiaram pólos diferentes. É o caso, tipicamente, da própria questão de como compatibilizar o óbvio desejo de autonomia com o não menos óbvio desejo de dependência, expressos ambos com referência ao sistema de patronagem na ambigüidade do "ser patrão de si mesmo" *versus* a busca de um "bom patrão". Mas que, em última instância, se estende ao governo e ao sistema político, a hipótese do "bom patrão" passando então – e não por outra razão – pela insistência no estabelecimento de relações pessoais (reais ou imaginárias) como única maneira de evitar a execrada reificação da lei. A partir da referência que estamos sugerindo, o desejo de dependência ora apontará para o de autonomia, na medida que essa autonomia, por sua vez, é no fundo apenas condição para uma outra e mais alta servidão⁶; ora representará um deslocamento do objeto original da relação (com o transcendente), risco perma-

(cont.) aspectos do milenarismo, em geral tratado sociologicamente apenas como "movimento", e não como manifestação cultural. Nesse contexto geral, a sugestão (feita por Rubem César Fernandes) de explorar mais a questão da *Aliança* parece promissora. A suposição de um *pacto pessoal*, na própria linha do presente trabalho (ver adiante), parece ser vivida como o antídoto necessário contra a reificação da lei (e do mercado).

6. Tema que em outro contexto, os debates da Reforma, chegou a tomar o significativo nome de *servo-arbitrio*. Jung expressou idéia muito próxima da que estamos sugerindo quando disse:

nente que corre a ênfase no significante de atingir os limites do terreno do simbólico. Nesse caso constituirá aquilo que em linguagem religiosa se conhece como *idolatria*, nomenclatura que representa uma maneira de enxergar a alienação que inverte o modo pelo qual os humanismos a põem (Velho, 1986). Mas nesse segundo caso, o nosso material, por sua vez, enriquece a percepção do fenômeno e da natureza do simbólico na medida que sugere não ser essa substituição jamais perfeita (ponto a que voltaremos adiante), e sim acompanhada do sentimento de que pelo movimento de secularização somos levados (cativados) a ingressar no terreno do mal através da Lei da Besta-Fera, o que obviamente supõe o vislumbre ou a reminiscência de outro estado, por vezes expresso através do que se costuma considerar "idealizações do passado". Mesmo quando, como no caso do informante citado mais acima, já consideremos esse cativo como "bom".

Não é preciso frisar as implicações profundas disso, não só para a vida social em geral, mas para a relação com a política e entre representantes de grupos sociais portadores de socializações diferentes. Como também até para o entendimento de uma postura, por assim dizer, epistêmica, que *sempre* supõe uma segunda leitura ou um *duplo sentido* em tudo. Isso pode aparecer, do ponto de vista de um observador externo, como uma espécie de "desconfiança ontológica", que pode desenvolver-se utilizando a figura da Besta-Fera e a imagem do cativo; mas que pode também lançar mão de outros recursos disponíveis, sejam eventuais (caso dos vampiros e dos carros pretos), sejam mais permanentes, como o *capa verde*, "o cão, dissimulado de amigo e conselheiro, fazendo a bondade e querendo a maldade, falando em paz e fazendo a guerra" (Martins, 1980:143).

Essa postura (aparentada, talvez, do marxismo dos militantes enquanto hermenêutica da suspeita), por sua vez, cria equívocos profundos para a tentativa de estabelecer um sistema político com que se pretenda, justamente, fixar regras impessoais, transparentes e universais sujeitas a leitura unívoca e direta, e não à reinterpretação, e cujo valor e credibilidade formal todos aceitem sem contestação. De certa forma exatamente o *oposto* do que tende a se dar, transtornando quer os esquemas de análise, quer os de engenharia social.

Essa "desconfiança ontológica" (lembrar-se do episódio dos vampiros e dos carros pretos) também serve para ajudar a compreender fenômenos sociais concretos que a ritualizam, como é o caso da própria "errância" tomada no seu sentido mais literal (mas, então, também simbólico) e expresso paradigmaticamente nas frentes de expansão. Mistério que já levou analistas de outras épocas a falarem em "instinto migratório atávico" do brasileiro, termo que em sua ingenuidade conceitual pode talvez hoje ser recuperado pelo seu reconhecimento dos limites de nossas análises sócio-econômicas. O receio do *mau-olhado*, a dúvida

(cont.) "'Domínios' e 'poderes' estão sempre presentes, não sendo necessário que nós os criemos. É como se apenas nos restasse *escolher* o 'senhor' a quem queremos servir, para que esse serviço nos proteja contra o domínio do 'outro' que não escolhemos. 'Deus' não é *criado*, e sim escolhido." (1965:98.)

quanto à salubridade de um local, a crença difusa de que o pobre jamais será deixado em paz por muito tempo ou estórias fantásticas quanto às riquezas de outras terras, como a das *bandeiras verdes* das profecias de Padre Cícero (Martins, 1980:143). São essas algumas das explicações dadas para se mover. Todas, evidentemente, baseadas em experiências muito reais, mas ao mesmo tempo expressando a desconfiança e uma vontade de testar a possibilidade (ainda) de exercitar a sua liberdade. Além de estar plenamente integrada à tradição bíblica, para a qual desde pelo menos o Êxodo representa uma *fuga* ao cativo, simbologia que Ricoeur (1969:151-57) chega a acreditar poder pertencer, pelo menos como desenvolvimento lateral, a todas as culturas, associada à questão do servo-arbítrio (ver nota 6).

Uma das figuras mais acionadas no contexto da desconfiança é *derivada* da Besta-Fera – trata-se do seu *enviado*. Pessoalmente, em momentos e lugares diferentes, vimos como o próprio pesquisador pode ser tomado como *enviado da Besta-Fera*, tanto o antropólogo quanto, por exemplo, os entrevistadores do ENDEF (Estudo Nacional de Despesas Familiares – Fundação IBGE). Em ambos os casos acentuou-se o fato de vir de fora, instalar-se no local e fazer perguntas; acrescentando-se no caso do ENDEF o fato extraordinário de *pesar-se* tudo o que as pessoas comiam. Nossos informantes sabem (e o expressam) que o falso profeta a serviço da Besta

“...seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazerem uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada mas voltou à vida. (...) Faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita ou na frente, para que ninguém possa comprar ou vender se não tiver a marca, o nome da Besta ou o número do seu nome.” (Ap, 13, 14-16.)

A mesma ambivalência, dividindo os analistas, registra-se no que diz respeito à atividade comercial. Ao passo que a maioria deles (bem como dos militantes políticos e religiosos) preferiu acentuar a ligação do camponês da frente de expansão com a terra, e a rejeição de outras atividades que não caracterizavam propriamente o *trabalho*, outros (esp. Musumeci, 1985; Soares, 1981; Velho, 1982) viram no comércio uma atividade extremamente valorizada:

“Em síntese, o campesinato em questão opera dentro de um ambiente econômico em que os ganhos advêm essencialmente da atividade comercial-especulativa, esta assentando na possibilidade de controlar, não diretamente o trabalho alheio, a terra e os meios de produção agrícola, mas sim uma parte ou o conjunto dos meios de circulação, ou dos instrumentos de valorização do produto. (...) Daí o nosso lavrador pobre afirmar que é ‘simplesmente’ dono dos seus meios de produção e que isso pouco lhe adianta. Daí, também, ser tão disseminada entre os camponeses (e não só da fronteira, por sinal) a percepção de que, sem participar do bolo dos lucros comerciais, nem que seja com uma fatia pequena, através de alguma atividade de intermediação, lavrador nenhum ‘vai pra frente’...” (Musumeci, 1985:407).

A linha de raciocínio seria a mesma. Uma vez lembrado que o comércio e a patronagem estão inextricavelmente ligados, a rede de intermediação comercial constituindo a configuração mais óbvia do sistema de patronagem, a participação no "bolo dos lucros comerciais" ganha o seu pleno significado. E aí, também, a imagem social, igualmente ambivalente, daqueles que "vão pra frente". Na verdade, tal como acontece na política sob a forma do populismo, da ótica das questões que estamos aqui discutindo a patronagem poderia ser vista por seu pólo positivo como a solução possível para o formalismo mercantil, a separação espaço-temporal entre troca e consumo e a equivalência de valores no ato da troca, usualmente vistos na própria literatura não só como características inevitáveis da economia mercantil, mas também como problema.

Em consequência disso tudo, as relações dentro dos povoados camponeses são muito mais complexas do que geralmente é apresentado pelos observadores. E essas questões se repetem com espantosa regularidade de povoado para povoado. Àquelas análises que levam a sério essa complexidade sob a forma das diferenciações, conflitos e contradições internas, por vezes em contraste com um passado mítico da terra liberta e das relações de reciprocidade, restaria acrescentar uma dimensão de "pecado comunitário", distante da ideologia individualista moderna e que empresta a isso tudo o seu profundo significado ontológico em que o mal não só se abate de fora, mas habita entre os homens. E em que num universo relacional *todos* estão implicados.

Restaria resgatar na mesma direção a questão do tempo, estreitamente solidária da própria questão da terra. A exigência de autonomia na sua utilização (idealmente, o trabalho para si), em contraste com o tempo marcado e heterônomo das diversas manifestações do cativo (conforme o caso, o trabalho assalariado, as colônias agrícolas oficiais), não existiria em função de uma concepção simplesmente individualista e/ou familística mas sim porque, fiel à mesma tradição que fez com que a Igreja condenasse a usura, *o tempo* (tal como a terra) *é de Deus*, e não dos homens.⁷ Concepção que leva mais universalmente à adoção da solução de compromisso da ênfase no caráter particularmente sagrado de determinados dias (dias santos, domingo) em contraste com o tempo do trabalho. Bem como, talvez, os tempos extremamente ritualizados de doença, os resguardos etc. Não é por outra razão, igualmente, que nos movimentos milenaristas é comum interromper-se o trabalho para se manter em disponibilidade total. Mas em tempos normais, trata-se também de uma situação de ambivalência, no caso em relação ao trabalho, que não representa, portanto, o valor absoluto com que aparece em certas análises. Embora o controle sobre ele seja uma situação de mal menor, valorizado não por si mesmo, mas na medida que esse controle permite man-

7. "O usuário age contra a lei natural universal, porque vende o tempo, que é comum a todas as criaturas. (...) Donde resulta que é especialmente contra eles que Deus diz: 'Quando eu retomar o tempo, isto é, quando o tempo estiver em Minha mão de tal maneira que um usuário não possa vendê-lo, então eu julgarei conforme a justiça.'" (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, III, 21, f 225v, citado por Le Goff, 1977:46-47.)

ter-se na expectativa para um *chamamento*, esse sim a referência fundamental. O trabalho serve ao mesmo tempo como uma espécie de preparação para isso. O chamado milenarismo parece ser apenas a ponta do *iceberg* de uma concepção do mundo bem mais geral, que gerada em outro contexto vem a chocar-se com a apropriação burguesa do tempo, que ignora o ritmo referido à natureza.

É interessante observar como esse chamamento, no nosso caso, pode por sua vez ser substituído por chamados mais profanos, como as obrigações familiares, de compadrio, amizade etc. É o caso das queixas que registramos de um lavrador "maranhense" que foi despedido por um fazendeiro baiano por ter atendido ao chamado de um cunhado para caçar, o que, segundo ele, não poderia recusar (Velho, 1981:142). Mas a força desses chamados, por sua vez, parece variar como que subculturalmente (na medida que já houve uma rendição à Besta-Fera?): o material coletado por nós e outros pesquisadores na Amazônia (Lins e Silva, 1980) sugere que dificilmente um "cearense" reagiria da mesma maneira.⁸ Isso pode indicar uma separação mais marcada entre o sagrado e o profano e um peso prático maior do valor do trabalho, que no entanto não invalida a relação geral sugerida entre tempo e trabalho. Tal como, no caso da terra, o sentimento de falta não exclui o seu tratamento como mercadoria.

VI

Tudo isso ainda pode soar um tanto fantasmagórico. Como é possível esse historicismo extremo pelo qual eventos bíblicos, como os relatados no Êxodo, venham a ter efeito tão poderoso sobre camponeses instalados no interior do Pará ou do Maranhão? Afora o fato de que na noção de tempo desses grupos o passado e o presente se combinam e se aproximam muito mais do que na noção estritamente linear (sem no entanto se tornar cíclica), há também outras razões consistentes com essa para se considerar que não se trata propriamente de historicismo. A noção de *texto* trabalhada por Ricoeur em fase posterior à sua discussão da simbólica do mal (mas que constitui uma generalização de elementos lá já presentes) é um dos caminhos possíveis para colocar a questão nos seus devidos termos. O fundamental para Ricoeur é que pela objetivação o texto livra o seu significado da intenção, e a referência dos limites, da referência ostensiva. O evento é superado, pois "...só o homem possui um mundo e não apenas uma situação" (1984:201). O poder revelatório do texto é desdobrado para além da situação existencial em que foi produzido.

Pois o que ele sugere, adicionalmente, é que a ação social significativa, na medida que também se *fixe*, pode ser tratada como texto:

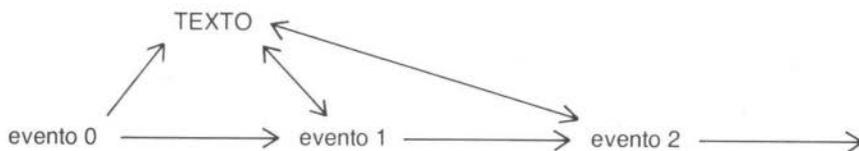
"Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significados que podem ser atualizados ou realizados em situações outras que não aquela em que ocorreu es-

8. Para o uso das identidades "maranhense", "cearense" e outras, ver Velho (1982:93).

sa ação. Ou seja, o significado de um evento importante vai além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal.

Esse terceiro traço possui implicações importantes no que diz respeito à relação entre fenômenos culturais e suas condições sociais. (...) Se isso é verdade, essa maneira de superar as suas próprias condições de produção é a chave para o intrigante problema levantado pelo marxismo referente ao estatuto das 'superestruturas'. A autonomia das superestruturas no que diz respeito a sua relação com suas próprias infra-estruturas tem seu paradigma nas referências não-ostensivas de um texto. Um trabalho não apenas espelha o seu tempo, mas abre um mundo que carrega dentro de si." (1984:208.)

Trata-se, portanto, de distinguir *texto* e *contexto* (situação dialógica), descobrindo a vocação universal da mensagem do texto. Nas palavras de Ricoeur, o que precisa ser compreendido não é a situação inicial do discurso, mas aquilo que aponta para um mundo possível; não aquilo que diz, mas aquilo de que fala o texto (1984:218). E embora em nosso caso haja um texto de referência no sentido estrito, parece fértil a idéia da ampliação do seu sentido, talvez na direção daquilo que denominamos "cultura bíblica". Pois trata-se realmente para Ricoeur da relação entre "fenômenos culturais e relações sociais" que está em jogo. De qualquer maneira, o fundamental é não estarmos mais restritos a um modelo de relação *direta* entre eventos. Novos eventos são interpretados à luz do texto e por sua vez levam à sua releitura e à descoberta de outros sentidos e possibilidades de que ele é portador. O nosso esquema poderia agora ser:



A partir desse novo esquema estaríamos em condições de discutir a orientação teórica que acentua as especificidades situacionais da noção de cativo, representada paradigmaticamente na fina análise que faz Sigaud (1979) do cativo entre os trabalhadores da cana-de-açúcar da Zona da Mata de Pernambuco. Nesse estudo, Sigaud vê a idéia fundamental de cativo como sendo a quebra da reciprocidade (1979:235), representada por uma "situação bastante específica do engenho" (1979:206) em que se dá a perda do sítio e do roçado, a qual é contrastada com um passado mais remoto do *engenho libertado*. Do ponto de vista do trabalhador na *rua* (i.e., fora do engenho), o momento atual se apresenta positivamente como liberdade oposta à sujeição da moradia (situação anterior no engenho) e, ao mesmo tempo, como negatividade, como falta de um ele-

mento positivo presente na situação do engenho tradicional: qual seja, o sítio ou roçado, a possibilidade do trabalho para si na terra.

Trabalhos de contextualização como esse podem e devem ser incorporados à perspectiva do texto. Funcionam de maneira similar à que Ricoeur atribui à análise estruturalista, como maneira de ultrapassar a superficialidade imediata, embora em direção oposta. Porém, ainda se colocam ao nível do signo. No fundo, no que diz respeito ao cativo, Sigaud está respondendo ao gênero de questão que foi colocado pelo campo intelectual em determinado momento – no caso, o que é o cativo –, mas rompendo com a busca de uma solução universal-abstrata. Ora, uma vez que nos colocamos ao nível do texto, essa pergunta, ela própria, tem que ser refeita, já que nenhuma aplicação o esgota. Dessa perspectiva, Carlos Fausto, em trabalho que é parte integrante da presente pesquisa, diz:

"...o quadro inicial apresentado peca ao aprisionar o símbolo na particularidade histórica – ele torna coerente, do nosso ponto de vista, o discurso sobre o *cativo*, estabelecendo uma correspondência exata entre o símbolo e uma experiência concreta dos trabalhadores. Submete o pensamento simbólico a uma lógica da identidade que lhe é estranha: afasta, desta forma, a dificuldade apresentada por juízos contraditórios: O cativo é a morada. O cativo é a ausência de reciprocidade. O cativo é o engenho. O cativo não é o engenho, etc.

Esta flutuação em relação ao que a 'categoria' do cativo se refere poderia facilmente ser explicada por um argumento empiricista e utilitarista: cada indivíduo manipula o conjunto de significações posto em circulação pelo símbolo a partir de seu ponto de vista numa situação determinada, como forma de legitimação de estratégias individuais (ou coletivas) de maximização dos seus interesses. Ora, isto é um truismo que só pode causar alguma celeuma em função de um mito inverso da individualidade tendendo a zero nas sociedades primitivas. A manipulação 'instrumental' do símbolo não define uma ontologia do símbolo, apenas expressa um fato humano banal: a saber, que o homem manipula significados para emprestar sentido a suas ações. A questão deve ser assim posta de modo inverso: por que é que o símbolo não se presta a estar preso a um conteúdo substancializável?

O *cativo* não pode ser reduzido a uma situação histórica, a uma experiência particular do grupo. O *cativo* não é uma 'categoria explicativa': ele é uma imagem reguladora às avessas. A substancialização dos significados colocados em movimento pelo símbolo leva a dificuldades insuperáveis – uma exegese do *cativo* no contexto histórico específico da Zona da Mata pernambucana não pode aprisionar o símbolo em uma estrutura que encerra determinadas relações de produção (tampouco na dissolução dessa estrutura), sob pena de confundir a sua verdade (do símbolo) que se realiza na história, com a própria história." (Fausto, 1986:8-9.)⁹

9. O mesmo se aplica, evidentemente, no caso da *Besta-Fera*, para o qual outro autor fornece uma resposta exemplar quando assegura:

"O Otávio Guilherme [Velho] fez referência no trabalho dele à 'besta-fera'. (...) Faltou ali, a meu ver, precisar o que é esta 'besta-fera'. A 'besta-fera' é um personagem muito definido para o posseiro amazense. A 'besta-fera' é o dinheiro". (Martins, 1981:132, grifos QV.)

Esse esquema geral, no entanto, não exime o analista de buscar perceber o que na situação histórica específica permite lançar-se mão do símbolo do *cativo* (ou outro). Isso foi feito no presente trabalho a propósito das frentes de expansão na Amazônia. E o elemento comum da quebra da reciprocidade e a experiência histórica, entre outros, permite pensar em esforço semelhante para a Zona da Mata.

VII

A relação dos eventos com o texto revela o caráter fundamentalmente simbólico da realidade social. E mesmo, como sugere Lévi-Strauss, a instauração da sociedade pelo simbólico. Mas o texto, por sua vez, não deve ser reificado (Ricoeur, 1984:218), sob pena de nos aprisionarmos no fundamentalismo ou no seu correspondente cético, o relativismo. Isso talvez deva ser expresso levando a sério o seu caráter simbólico e a *abertura* que esse caráter implica para as aporias da existência e a questão do ser. Tal abertura supõe, através de mediações culturais, um *pre-texto*, que embora só possa ser dito através do testemunho de um texto (o homem como pastor do ser), corresponde a uma pré-compreensão do ser, refletida para Ricoeur exemplarmente no mito da queda (1969:232-78; 1980:42). Somente "a partir da verdade do ser deixa-se pensar a essência do sagrado" (Heidegger, 1973:366).

Isso poderia envolver toda uma discussão filosófica que não é o caso e nem existe a competência para travar agora. Mas é registrado na medida que parece uma necessidade revelada pela nossa própria *démarche*; de outra forma, ao passar do historicismo para a perspectiva do texto criaríamos outro mistério: o da própria permanência do texto.¹⁰

Nosso esquema, então, em sua forma final apareceria assim:



(cont.) Em outro trabalho que faz parte da presente pesquisa, Carlos Fausto (1987) analisa a obra de José de Souza Martins, explorando o fato de que na sinonímia estabelecida para *cativo* e para *besta-fera*, a passagem não se dá indiferentemente entre os termos, privilegiando-se, pelo contrário, a direção das traduções supostamente explicativas com que se justifica e garante o estatuto de *cientificidade* da análise. E essa, uma vez estabelecida, tem o efeito de fazer "desaparecer" os termos anteriores.

10. Em termos heideggerianos, a questão do ser seria a radicalização de uma tendência essencial que pertence ao *Dasein* e que o define: a compreensão pré-ontológica do ser, a qual funda a possibilidade da reflexão sobre o próprio ser. Isso representa uma relação íntima com o ser por parte do *Dasein* que constitui a *existência* do homem, a qual é sua essência. Existência, no caso, referindo-se à descrição formal

E com o *pre-texto* fechamos o círculo. Retornamos à questão do mal enquanto experiência ontológica de queda, exílio, falta, errância, distanciamento e, no limite, "esquecimento". Embora neste último caso os dados da nossa pesquisa sugiram que o "esquecimento", a alienação, a reificação nunca chegam a apagar os rastros do ser. Este tende sempre a irromper, nem que seja pela via das idolatrias ou da própria gnose, que podendo ser portadoras duma alta eficácia específica, não cobrem a sua ausência, antes *revelam-na* pela própria necessidade agnóstica de buscar fazê-lo. Para bom entendedor continuam a fornecer pistas de interpretação, até privilegiadamente ricas e profundas (como, por exemplo, as que a alquimia ofereceu a Jung); mesmo que nesse caso demandem aquilo que hoje se consideraria um esforço de desconstrução. A partir dos casos extremos também se pode recuperar o significado das objetivações, ultrapassando a valorização estrita das situações dialógicas.

Este último ponto, porém, de qualquer maneira já começa a ultrapassar o limite do nosso material empírico. Trata-se mais daquilo que Ricoeur denomina o reencontro da epistemologia das ciências sociais com a ontologia da realidade humana numa filosofia da imaginação produtiva (1984:39-40). Poderíamos parar antes. Mas circularmente, ainda aqui é possível que essa perspectiva ilumine alguma coisa daquilo que estamos examinando. Ou pelo menos permita distinguir as implicações dessa perspectiva em contraste com as de outras. E cremos que uma maneira de esclarecer este ponto poderia partir de uma menção à chamada Teologia da Libertação, a partir de dois trabalhos: *Teologia do cativo e da libertação*, de Leonardo Boff (1985), e *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*, de Severino Croatto (1981).

Uma primeira constatação a fazer é de como o título do livro de Boff nos indica, de saída, que a questão que estamos aqui examinando está posta bem claramente nos debates teológicos. O cativo constitui no caso a contrapartida necessária da chamada teologia da libertação, cujos adeptos são interlocutores inescapáveis para quem faz pesquisa na Amazônia.

Uma segunda constatação é como a idéia de abertura-fechamento está presente, como correlato de libertação-cativo, podendo tornar-se fértil para o alargamento do horizonte de análise ao ajudar a pensar as diversas possibilidades de relacionamento com o contexto (e com o "texto"). É assim que Boff a coloca:

(cont.) da estrutura do ente homem (questão ontológica), e não à realização fáctica do existir (questão ótica). (Heidegger, 1962: § 4, 32-35; Trotignon, 1982:16.) O que está sendo acentuado no presente trabalho é o fato de a compreensão, por via da interpretação (o ser é interpretante), se dar universalmente; mas, então, preferencialmente por intermédio da simbolização (que respeita o pleno estatuto ontológico da linguagem), e não de instrumentos conceituais. *O símbolo dá a pensar*, para utilizar uma expressão cara a Ricoeur. E os símbolos do mal, particularmente, "mostram, de uma maneira exemplar, que há sempre mais nos mitos e nos símbolos que em toda nossa filosofia" (1978:280). A própria reflexão, então, deve se constituir na via longa de apreensão do esforço para existir e do desejo de ser através das obras que os atestam simbolicamente e que são como que uma palavra do ser (1978:268-78).

"...o homem cria para si um arranjo vital (político, econômico, filosófico, religioso, etc.). Como toda concretização, move-se dentro de coordenadas e limites, e realiza as possibilidades reais que se dão dentro deste arranjo. O homem e a sociedade só vivem na medida em que criam uma circunstância. (...) Embora não possa viver sem sua circunstância, ele contudo surge sempre maior do que qualquer circunstância dada. (...) O homem encontra-se sempre dimensionado para o mais, para a abertura, para o outro diferente, para o horizonte ainda não determinado. (...) Manter e preservar permanentemente esta abertura é o específico humano." (Boff, 1985:21-22.)

Essa colocação parece um antídoto importante contra o cativo dos sociologismos. Porém, a abertura a que se refere e a conseqüente possibilidade de libertação, quando os arranjos vitais tornam-se cativo pela sua busca de autoafirmação e perpetuação, se dá a partir da tomada de consciência das condições sócio-político-econômicas, embora

"Seria ideológico e por isso empobrecedor se reduzíssemos a categoria libertação ao seu conteúdo sócio-analítico. Ela eclodiu dentro desta experiência. Mas não se exaure nem se limita nela. A libertação como processo se liberta de sua própria origem e adquire o estatuto de um horizonte a partir do qual se podem visualizar realidades novas em outros campos diversos daqueles da política e da sociologia..." (*Idem*: 19.)

O livro de Croatto segue a mesma orientação e busca fazer uma leitura dessa ordem do evento bíblico do Êxodo que ajudaria a entender a nossa própria experiência pessoal – "cheia dessas manifestações-de-sentido de acontecimentos que, só mais tarde, ou pouco a pouco, emergem de sua profundidade originalmente oculta" (1981:38).

Os autores são extremamente preocupados com a eficácia política da sua teologia. Mesmo no que diz respeito à abertura, Boff preocupa-se em demonstrar que a libertação generalizadora que engendra não esvazia a "mordência" e o "caráter explosivo" da categoria libertação (1985:20). Em conseqüência, é possível que em sua *intenção* as formulações que transcrevemos expressem mais a preocupação pastoral de buscar um compromisso entre a consciência religiosa e a prática política moderna do que uma formulação final. Algumas passagens mais ambíguas o sugerem. Mas para nossos propósitos podemos levá-las a sério. Mesmo porque, é assim que costumam ser tomadas.

Na verdade a nossa experiência indica que a "categoria libertação" não surge da "consciência aguda dos mecanismos que mantêm a América Latina no subdesenvolvimento" (Boff, 1985:17). Apesar de no campo teológico ser mais associada à tradição protestante (ver nota 5), é na verdade muito mais antiga que a experiência política recente. E pelo que vimos pode-se dizer que essa posição – que pode fundamentar uma pedagogia de inspiração empirista – subestima o próprio patrimônio religioso popular. Por isso, não é questão de alargar o seu uso

a partir dessa suposta origem. Pode-se entendê-la menos como consciência e mais como texto que supõe referências não-situacionais e não-ostensivas. E as próprias idealizações do passado, tão disseminadas, podem também ser tomadas como representação de uma compreensão prévia, de uma "saudade" no sentido mais forte.¹¹ Tal como está posto, o teólogo se distingue do militante comum por admitir um "alargamento". Mas esse alargamento preexiste! Ou será por coincidência ou mera analogia que essas noções são também bíblicas? Talvez se a atenção estivesse mais voltada para o *cativo* e menos para a *libertação* isso fosse mais óbvio. De qualquer maneira, a perspectiva do texto sugere que a noção de abertura deveria ser desenvolvida em sua dimensão receptiva de *acolhida* e de *escuta*, não se reduzindo à idéia de uma *práxis* ativa de caráter humanístico.

A "reserva de sentido" do Êxodo, de que fala Croatto inspirado em Ricoeur, não está apenas nos novos sentidos que aquele evento foi adquirindo, mas na possibilidade objetiva de aproximar outros eventos dele pela mediação do texto; a quem, mais propriamente, pertence essa "reserva de sentido". Isso *não* é mero exercício teórico-erudito, mas se dá de maneira viva. A perda (ou adiamento) da dimensão ontológica do cativo (e da libertação), ao contrário do que parece, não facilita necessariamente a vinculação com a prática política. Por outro lado, pode emprestar-lhe – lembrando a acusação de Nietzsche – um caráter de *ressentimento*, a que não é de maneira alguma imune o progressismo cristão. Croatto trata os eventos de que hoje somos protagonistas como novos eventos fundantes. Mas como vimos, a relação entre esses vários eventos não é de mera analogia. Está mediada pelo mesmo texto e o "mesmo" *pre*-texto. É essa percepção que permite simultaneamente tratar os eventos em sua concretude – vendo-os como únicos e insubstituíveis, inseri-los na história e perceber a sua relação com questões que ultrapassam as circunstâncias imediatas, as quais não são responsáveis por tudo.

A consciência sócio-política, se pode alargar, pode também fechar por um efeito de substituição, de maneira semelhante ao que vimos na relação entre os desejos de autonomia e dependência. Para os teólogos parece alargar a *sua* experiência eclesial, mas o efeito mais amplo pode não ser o mesmo. A não ser que a dimensão sócio-política seja *símbolo* da luta pela libertação. Assim como os "arranjos vitais" podem se fechar, o mesmo pode se dar com o discurso da libertação.

A tentativa de buscar novas alianças e romper os limites eclesiais cria para o teólogo novos constrangimentos, dados pela necessidade de demonstrar preliminarmente a sua firmeza política e ideológica. Mas essa preliminar contamina toda a *démarche*. No caso da problemática do mal, este é, então, inevitável-

11. Boff também usa essa expressão. Talvez valesse a pena explorar este veio na pesquisa de termo aparentemente tão peculiar da nossa herança galaico-portuguesa e que ao mesmo tempo pode estar apontando (do mesmo modo que outros termos, como reminiscência e nostalgia) para um *pre*-texto mais amplo que o texto cultural e para um espaço intermediário entre a presença-verdade e o esquecimento-ocultamento. Vem-nos à cabeça a noção de "potencialmente universal" de Róheim (1967).

mente externalizado. Isso não só impede uma visão sociológica mais clara (como já vimos), mas o próprio cumprimento de uma vocação profética que abra um espaço para a conversão, respondendo (no caso dos grupos a que fizemos referência) a uma demanda clara nessa direção.

Se a luta sócio-política chegar a ter um caráter pleno de abertura, poderá servir de campo eficaz, embora não exclusivo, de iniciativa – através da imaginação produtiva – de reelaboração simbólica. Nós mesmos já indicamos anteriormente a existência de uma crise de solução simbólica, embora esta crise só possa ser plenamente reconhecida e elaborada de dentro do próprio texto cultural. Essa é a problemática em que nós também estamos envolvidos uma vez que a traduzamos, em linguagem filosófica, em termos da busca da relação entre o ser e o ente. Acreditamos que este exame do material de campo sobre o cativo seja uma contribuição para isso. Não só pela maneira como se deu a análise, mas também pela tentativa de apreender com a ajuda dos nossos informantes um modo pelo qual pode operar o pensar. Ao invés de supervalorizar a própria filosofia (ou a teologia), recolher a linguagem do ser para junto do simples dizer. Buscando abrir sulcos na linguagem mais invisíveis do que aqueles que “o camponês, a passo lento, traça pelo campo” (Heidegger, 1973:373).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Editora Vozes, 1985.
- CROATTO, J. Severino. *Êxodo: uma hermenêutica da liberdade*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1981.
- FAUSTO, Carlos. “Cativo e terra liberta.” Museu Nacional, mimeo, 1986.
- . “Do monólogo à arte dialógica: considerações sobre textos de José de Souza Martins”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 14 (1), março 1987.
- GARCIA JR, Afrânio R. “Terra de Trabalho.” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Nova Iorque, Harper & Row Publishers, 1962.
- . “Sobre o ‘Humanismo’.” In: *Os pensadores*, v. XLV. São Paulo, Ed. Abril Cultural, 1973.
- JUNG, C. G. *Psicologia e Religião*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1965.
- LE GOFF, Jacques. *Pour un Autre Moyen Age*. Paris, Ed. Gallimard, 1977.
- LINS E SILVA, Tatiana. “Os Curupiras foram embora: um estudo sobre a identidade social cabocla.” Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1980.
- MARTINS, José de Souza. *O Cativo da terra*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.

- _____. *Expropriação e violência*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1980.
- _____. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1981.
- MUSUMECI, Leonarda. "O Mito da Terra Liberta". Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1985 (a ser publicado pela Ed. Vértice).
- PITT-RIVERS, Julian. *The Fate of Schechem or The Politics of Sex; essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge University Press, 1977.
- RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston, Beacon Press, 1969.
- _____. *O Conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- _____. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- _____. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Nova Iorque, Cambridge University Press – Editions de la Maison de Sciences de l'Homme, 1984.
- RÓHEIM, Géza. *Psychanalyse et Anthropologie*. Paris, Ed Gallimard, 1967.
- SANCHIS, Pierre. "Uma identidade católica". *Comunicações do ISEER*, Rio de Janeiro, ISEER, ano V, nº 22, novembro de 1986.
- SIGAUD, Lygia. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1979.
- SOARES, Luiz Eduardo. *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1981.
- TROTIGNON, Pierre. *Heidegger*. Lisboa, Ed. 70, Biblioteca Básica de Filosofia, 1982.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. 2 ed. (1 ed., 1976.) São Paulo, Difel, 1979. (Coleção Corpo e Alma do Brasil)
- _____. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. 2 ed. (1 ed., 1972.) Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1981.
- _____. *Sociedade e agricultura*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1982.
- _____. "Religiosidade e Antropologia". *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 13 (1), março 1986.

*Do Monólogo à Arte Dialógica: Considerações sobre Textos de José de Souza Martins**

Carlos Fausto**

Este texto se propõe a analisar algumas questões suscitadas pela leitura da significativa obra de José de Souza Martins e que se ligam a uma reavaliação de certos problemas no estudo antropológico de grupos de trabalhadores rurais.¹ Procurarei mostrar, e espero ser convincente, como a relação que Martins estabelece com seu "objeto" de estudo leva a um empobrecimento da riqueza simbólica do discurso e da vivência da população por ele estudada. Este reducionismo se expressa numa postura "cientificista" onde o autor permanece exterior a este universo simbólico a fim de trazer à luz sua "verdade" última. Mas a riqueza simbólica é da ordem da metáfora, é abertura para um campo de significações possíveis – ela comporta "zonas de sombra" que não podem ser iluminadas por uma lógica que lhe é estranha sob pena de destruir toda e qualquer significação possível. Parafraseando Ricoeur, diria que o que é importante explorar no símbolo não é sua "falsa clareza", mas sua "tenebrosa riqueza analógica" (Ricoeur, 1978:237). Martins, no entanto, permanece, a meu ver, no nível desta clareza ilusória; a aber-

* Este artigo é fruto de um trabalho de pesquisa desenvolvido no Museu Nacional sob a coordenação do prof. Otávio Velho e financiado pela FINEP. Agradeço às duas instituições pelo apoio recebido e principalmente a Otávio Velho cujas idéias foram fontes permanentes de inspiração e orientação. Agradeço também a Rubem César Fernandes e a Boris Fausto pela leitura cuidadosa que fizeram do texto.

** Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Mestrando no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional) em Antropologia Social.

1. Cf. o artigo de Otávio Velho, "O Cativo da Besta-Fera", neste número.



tura para o símbolo exigiria a prática do diálogo², o pôr em perspectiva nossas verdades mais caras, expô-las à diferença, movimento original que funda a “dúvida antropológica” (Lévi-Strauss, 1973:37).

Em um outro plano procuro sugerir que Martins, mesmo evitando o diálogo com este universo simbólico, isto é, mesmo mantendo-se na postura de quem do exterior analisa e desvela a verdade das relações invisíveis, se vê envolvido em um diálogo que o ultrapassa e o contém. A brincadeira toda é uma espécie de *renversement* onde um diálogo silenciado entre dois termos se transforma, sob um novo ponto de vista, em dois termos contidos em um diálogo. Interessa, desta perspectiva, entender o lugar de certas estruturas simbólicas não apenas nas profecias messiânicas e nos movimentos milenaristas como também na própria produção intelectual feita em nome da ciência. A questão é que o pensamento “cientificista” se quer como algo absolutamente novo e autofundante – ele constrói sua identidade em oposição a uma “tradição obscurantista”. Ele nega qualquer tradição, supõe romper as peias da tradição, em nome da positividade científica e das garantias do método. Contudo, ele nasce no bojo deste diálogo que constitui a tradição cristã no Ocidente, e ao procurar apagar a memória de sua origem, faz com que esta tradição reapareça no interior deste pensamento laicizado como falha, inconsistência. Ora, não existe uma tradição comum com a qual a mais positiva das ciências, a mais etérea das metafísicas ou o mais banal dos sentidos comuns dialoga?³

Assim procurarei também destacar pontos significativos para a recuperação de uma tradição religiosa (judaico-cristã) no interior da própria obra de Martins – em realidade, trata-se de trazer à luz o diálogo silenciado com esta tradição e a forma pela qual ele foi silenciado. Não se trata evidentemente de uma exaustiva análise de textos, mas de críticas e observações sugeridas pela leitura dos trabalhos deste sociólogo.

Há, porém, um nível mais profundo e mais amplo no qual podemos inscrever a idéia do diálogo e que diz respeito ao problema dos universais: a tradição

2. Em “Cativo e Terra Liberta”, eu me expressava assim sobre esta questão: “O símbolo falado, o ‘cativo’ do discurso dos trabalhadores da cana-de-açúcar de Pernambuco, só pode ser compreendido no seio desta tradição que o engloba. A abertura para a tradição requer um ‘mergulho’ na própria tradição – não uma crítica externa a ela, um olhar analfico reificador, mas o diálogo, a capacidade de ouvir o que ela nos endereça. Submeter a simbologia do cativo a uma lógica que lhe é externa não nos revela o seu significado, mas, ao contrário, o obscurece. O símbolo reincorporado ao seu texto, a tradição, abre-se para referências não imediatas, remete a significações múltiplas que não podem ser reduzidas à unidade do conceito”. (Fausto, 1986:22.)
3. Devemos evitar reificar este conceito de tradição. Uma “tradição ocidental” é ela mesmo um diálogo, um produto de reflexões e experiências heteróclitas que dialogam entre si – evidentemente, o que chamamos *grosso modo* de “tradição judaico-cristã” poderia aparecer como um grande bloco homogêneo, dominante na formação do pensamento no Ocidente e extremamente concreto porque cristalizado na forma de um livro sagrado. Mas sabemos que nem a teologia nem a prática religiosa são feitas de unanimidades. Faço essa ressalva porque, como se tomará claro ao longo deste artigo, a recuperação de uma tradição no interior da obra de José de Souza Martins se fará por meio de um diálogo com temas bíblicos bastante conhecidos, como o Paraíso Perdido, o Êxodo, o Cativo, a Salvação etc.

judaico-cristã não pode ser pensada neste plano como mais um termo em um diálogo "universal"? Em outras palavras, este "texto" (Ricoeur, 1984) não remete, por sua vez, a um *pré-texto*⁴, um plano ontológico das significações? Neste sentido, poderíamos ver envolvidos num mesmo diálogo tanto Martins como Marx, a Bíblia e, porque não, os Tupi-Guarani, desde que este *pré-texto* não fosse pensado como campo de significações estabelecidas, mas como possibilidade, abertura ou, à maneira de Heidegger, como uma questão, a "pergunta pelo Ser" – pergunta que estaria na origem das respostas históricas que lhe deram a metafísica grega, a religião judaico-cristã, e que o positivismo se nega sequer a levar em consideração pois não vê qualquer sentido em uma pergunta cuja resposta não está sujeita a uma prova científica que lhe assegure sua veracidade.

Contudo, há perguntas que foram feitas para permanecerem eternamente enquanto perguntas. Estas são instauradoras do diálogo humano; respondê-las positiva e definitivamente seria silenciar este diálogo do qual somos interlocutores e, ao mesmo tempo, suportes.

Repor eternamente a mesma pergunta talvez seja a essência da existência humana. A procura da verdade (qual verdade?) é inaugurada por uma pergunta da qual só nos aproximamos por circunvoluções – movimento que nunca se consuma, que nunca se extingue e que não deve nos condenar ao silêncio. Como disse em outro contexto (Fausto, 1986:23), "o silêncio pertence àquilo que é; o ser do homem na sua finitude radical consiste justamente em se perguntar pelo Ser, do qual ele está exilado pela consciência de si. As teias de significado que o homem tece a partir deste exílio original são as únicas fontes para a compreensão antropológica."

"Eis que eu venho em breve, e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho". (Ap, 22,12)

Começemos, assim, com a seguinte questão: em que medida a apresentação marxista da história e especificamente a passagem da pré-história do homem à sua história se aproxima da escatologia cristã (não nos preocupando aqui em reafirmar suas diferenças)? Em outras palavras: em que medida a sociedade comunista não preenche no imaginário marxista o mesmo espaço que o Paraíso no imaginário cristão? Não se trata aqui evidentemente de analisar textos de Marx, tampouco de desenvolver de forma rigorosa esta comparação. Apenas tento resgatar duas tradições aparentemente distantes que compõem um outro diálogo: o do marxista José de Souza Martins com os seus dados de pesquisa ou, se quisermos, com a população com a qual trabalhou cujo imaginário religioso é sem dúvida muito rico. Em que medida foi ele (Martins) capaz de compreender esta

4. Cf. Otávio Velho, *op. cit.*

dimensão do pensamento “camponês” em seu sentido mais profundo? Em que medida a sua filiação marxista constituiu um obstáculo para a imersão neste pensamento? E se realmente seus pressupostos teóricos constituem um ruído na comunicação, em que medida esta tradição religiosa não se “imiscuiu” nos seus resultados sem que o autor tenha disto consciência?

Martins afirma querer resgatar o ponto de vista do oprimido, “fazer com que este ponto de vista, a lógica do oprimido, tenha lugar no mundo da reflexão científica” (Martins, 1980:181). Este trabalho de resgate é, segundo ele, tarefa que os antropólogos sabem fazer com arte e distinção, e que ele enquanto sociólogo – “eu infelizmente sou sociólogo” (Martins, 1981:127) – está apenas metendo o nariz. Realmente falta a Martins – como ademais a vários antropólogos – a abertura para escutar; tarefa à qual ele se propõe: “...o oprimido pode ser voz dele mesmo. É só a gente ficar atento para ouvi-la e entendê-la” (Martins, 1980:181).

Em primeiro lugar, este escutar esbarra com a sua análise macro da sociedade capitalista de inspiração marxista, em que há um plano das relações visível cujo grau de realidade é menor do que a de um outro plano de relações “invisíveis”. Neste sentido, a “voz dos oprimidos” tem que passar por um “filtro” que desvele o núcleo de relações essenciais que não aparece para os agentes. Assim, a verdade da afirmação “a terra é uma dádiva de Deus” é “a terra é um bem natural, comum a todos, que só pode ser apropriada pelo trabalho”. A verdade desta afirmação filtrada pelos canais competentes é a de que ela representa uma negação da forma capitalista de propriedade da terra. Mais do que isso, esta negação, que é interna ao próprio sistema, aponta para um tipo de relação que só pode se realizar plenamente numa sociedade futura.

Ora, quando um camponês afirma: “a terra é uma dádiva de Deus”, há que se dar plena legitimidade a esta afirmação; o que não significa parafrasear a “interpretação nativa”, mas saber escutar com a devida paciência de quem quer iniciar um diálogo e não uma palestra. Quando um pequeno proprietário ressalta sua autonomia, sua independência, vai af uma efetiva vivência que não é menos real do que sua “proletarização virtual”, como diz Martins.⁵

O segundo obstáculo com o qual Martins esbarra na sua proposta de “registrar e entender a perspectiva e o ponto de vista daqueles que são (...) as vítimas mais visíveis do processo de expansão da fronteira econômica do Brasil” (Martins, 1981:125) é o de que ele submete este “ponto de vista” a uma lógica que não lhe é própria. Denuncia o comprometimento da atividade científica com o “ponto de vista do capital” – o que causaria a cegueira que lhe é característica no trato das questões agrárias – e afirma a existência de um “outro código de direito, popular, construído na experiência diária e concreta dos lavradores” (Martins, 1980:64-65). No entanto, submete este “outro direito” às injunções da teoria mar-

5. “Ele conhece o nome de seu inimigo, que é o capital e a propriedade capitalista, mas seus olhos estão velados pela autonomia do trabalho, pela sua solidão. A exploração que o alcança não é direta, tem muitas mediações, por isso cria também a ilusão da liberdade em quem já é profundamente escravo.” (Martins, 1980:19-20.)

xista e a uma lógica da identidade, ela própria estranha a Marx. Martins, assim como o homem de fé que procura os sinais da Salvação, procura na realidade os sinais de negação interna do sistema. O regime de posse surge para ele como um sinal estelar que, rasgando o solo brasileiro de norte a sul, aponta para a Terra Prometida.

Sem entrar nos méritos desta concepção da existência de um conceito popular de direito, o que aliás Leonarda Musumeci (1984) discute com muita propriedade (não vai aí nenhum trocadilho), interessa-me entender o uso que Martins faz da noção de contradição e negação do sistema para confrontá-lo com suas análises, fragmentárias, de um "imaginário do trabalhador rural". Sob este prisma, parece-me importante discutir brevemente dois casos: a questão da comunidade para os colonos estrangeiros do começo do século e a questão da posse da terra para o lavrador da Amazônia Legal.

Tanto num caso como no outro (colonato e regime de posse), Martins está interessado na "produção capitalista de relações não-capitalistas de produção" – relações estas que serviriam à expansão do capital sendo produto do próprio sistema e não sobrevivência de um modo pré-capitalista de produção. Mas esta expansão do capital traz em seu bojo a reprodução ampliada das contradições do sistema – "é a terra de trabalho contra a terra de negócio. O que unifica as aspirações e lutas de um colono gaúcho, de um posseiro maranhense e de um índio Tapirapé é essa resistência obstinada contra a expansão da apropriação capitalista da terra. Mesmo que cada um, cada categoria social, construa a sua concepção de propriedade, o seu *regime de propriedade anticapitalista*: a propriedade camponesa, a propriedade comunitária, a posse". (Martins, 1980:61-62, grifo meu.)

As contradições produzidas na base do sistema e que determinam o movimento desta sociedade definem e qualificam a elaboração ideológica dos "agentes": o índio Tapirapé, o colono gaúcho e o posseiro maranhense não conhecem, ou conhecem apenas parcialmente, a verdade de sua prática e de sua concepção de mundo. Não sabem que a preservação da identidade cultural indígena, da utopia comunitária do colono ou da apropriação da terra por meio do trabalho negam o sistema e apontam para uma sociedade futura. A "exterioridade" destas formas de produção em relação ao sistema não é um anacronismo, mas uma negação no interior do sistema. Mas Martins projeta esta análise do funcionamento do sistema sobre uma suposta concepção popular de direito e, ao mesmo tempo, refuta a existência de um universo particular camponês. O resultado disso é uma redução do universo simbólico da população estudada a uma simples confirmação deste "talento anticapitalista". Este reducionismo é, aliás, bastante freqüente entre os antropólogos marxistas. A alteridade se reduz a uma anterioridade lógica em relação à sociedade capitalista. Numa mesma rubrica – pré-capitalistas – abriga-se todo um universo de relações significativas.⁶

6. Michael Taussig afirma de forma quase surpreendente que o marxismo e os movimentos revolucionários marxistas na era moderna representam a "racionalização" "*of the early precapitalist outrage*"

Um exemplo – particularmente interessante – deste reducionismo que Martins opera na análise dos dados pode ser encontrado em seu livro *Os camponeses e a política no Brasil*, do qual transcrevo um longo parágrafo:

“O Otávio Guilherme fez referência no trabalho dele à ‘besta-fera’. (...) Faltou ali, a meu ver, precisar o que é esta ‘besta-fera’. A ‘besta-fera’ é um personagem muito definido para o posseiro amazonense. A ‘besta-fera’ é o dinheiro. Vocês sabem que a besta é um personagem do Apocalipse. E no Apocalipse não aparece como uma espécie de demônio, abstrato, espirrando fogo pelas ventas ou ameaçando as pessoas abstratamente. Trata-se de um personagem muito concreto. O Livro do Apocalipse, para quem conhece, é um livro de instrução política codificada, é um livro de códigos, é um livro de segredos. Por isso é chamado também de o ‘livro da revelação’. (...) Na Bíblia, a besta tem um número. O número da besta é 666 (...), descodificado, é o nome de Nero. Portanto, é um personagem muito concreto, quer dizer, é um inimigo muito real, trata-se de um problema de opressão política. Esse 666 no nosso país é também a soma do valor das notas em circulação, ou seja, 500 mais 100, mais 50, mais 10, mais 5, mais um. Por isso, o caboclo, quando se refere à ‘besta-fera’, fala concretamente do dinheiro, e ele sabe que o dinheiro é a ‘besta-fera’. De fato, (...) *o dinheiro tem o atributo de uma ‘besta-fera’*, ou tem aquilo que economistas ingleses chamam de ‘o caráter perverso do dinheiro’. De fato, o dinheiro é um mediador diabólico, ele tem essa característica não só para o sertanejo, mas para nós também. (...) o sertanejo vê isso com muita clareza. De fato, o dinheiro, quando passa a permear as relações entre as pessoas, subverte a existência, altera a existência, tira o controle das suas opções, tira o direito de optar, tira a liberdade, fundamentalmente. *Ele institui uma forma de cativo*, ele oferece esse risco, ele oferece esse perigo. E, de fato, para muitas pessoas, é justamente por aí, através do dinheiro, que se implanta uma forma de cativo. (...) O grande pavor do sertanejo é a sujeição, é ser sujeito de alguém, é ser usado por alguém, usado por alguma coisa.” (Martins, 1981:132-133, grifos meus.)

Martins quer “precisar o que é a ‘besta-fera’” – “a ‘besta-fera’ é o dinheiro”. Esta assertiva parece resolver o mistério (ou melhor, o segredo) da “besta-fera”. Trata-se de um código – uma linguagem artificial cifrada onde cada signo corresponde de forma imediata a um outro signo na língua “natural”. O Livro do Apocalipse, “para aqueles que conhecem”, é uma espécie de panfleto político escrito em “linguagem da época”. Entre o “Manifesto Comunista” e o Apocalipse há uma

(cont.) diante da expansão do sistema capitalista (Taussig, 1980:11). Este autor é um exemplo interessante do quão sofisticado pode ser o reducionismo de um certo marxismo. Taussig parece dar à simbologia do Mal na América do Sul uma legitimidade própria a nível da significação; no entanto, em última análise, o sistema de crenças no demônio se explica como uma reação à suplantação do fetichismo tradicional pelo fetichismo da mercadoria, *i.e.*, à transformação de uma economia destinada a “satisfazer necessidades naturais” em uma economia voltada para a acumulação do capital. Por meio desta equação, o que realmente deveria ser o objeto do livro desaparece em sua clareza ilusória, e ficamos sem saber o lugar que a crença no demônio (que parece para Taussig estar do lado do não-natural – por isso seu potencial poder de desmistificar a naturalização das relações sociais capitalistas) e a simbologia do Mal ocupam no universo simbólico das duas populações estudadas.

diferença de gênero literário e de tratamento: o primeiro científico, o segundo religioso. Ambos, porém, tematizam a opressão política, concreta, real etc. Ambos revelam a verdade dos oprimidos. Ambos apontam para uma sociedade futura.

Mas o Apocalipse não é um livro de instrução política, não é uma cartilha revolucionária. Ele é muito mais do que isso. Efetivamente o número da besta pode ser descodificado. "666" em letras hebraicas é "César-Neron", ou na variante "616", "César-Deus" (em letras gregas).⁷ Mas, em primeiro lugar, deve-se entender esta referência a Nero como a besta ou ao Império Romano como a besta (Ap, 13,1), dentro do contexto religioso da época. O supremo diabolismo que o Império personificava não pode ser entendido se separado da concepção do Mal presente no cristianismo primitivo, se separado do problema da idolatria e da sedução. A fórmula "César-Deus" é mais forte neste sentido: o Império não subjuguava apenas pela força física; ele seduzia, ele conquistava por dentro, fazia de si a imagem do Todo-Poderoso. "Graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar a serviço da Besta, ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazer uma imagem em honra da Besta que tinha sido ferida pela espada, mas voltou à vida". (Ap, 13,14.)

Em segundo lugar, dar ao relato bíblico uma interpretação puramente histórica (historicista) é mutilar a sua riqueza simbólica. Aliás, duplamente: por um lado, enquanto texto que tem na pergunta pelo Ser sua motivação original e que tematiza as antinomias fundamentais da existência do homem no mundo, questões que evidentemente ultrapassam o contexto político da época; por outro lado, enquanto tradição que não se esgota no século I da Era Cristã, mas constituiu-se por meio de um diálogo de muitas vozes que está no âmago da formação do pensamento ocidental.

Martins julga estar dando uma significação precisa à "Besta-Fera". No juízo "a besta é o dinheiro" ou a "besta é o Império Romano", ele pensa estar expressando uma identidade simples; ou melhor: descodificando um signo. A besta é um simples código, um signo que pode ser expresso em linguagem "natural". O sujeito "besta" uma vez expresso pelo predicado "dinheiro" "desaparece", deixa de existir enquanto significação, pois ele estava "no lugar de".⁸ A interpretação de Martins deve ser aproximada do comentário de Althusser à tese VI sobre Feuerbach de Marx ("a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais"): existe aqui segundo Althusser uma inadequação entre o conceito de homem e sua definição. Esta inadequação, porém, tem um sentido prático, pois designa "uma ação a rea-

7. Cf. nota(b), p. 1619, da Bíblia de Jerusalém (Ap., 13,18).

8. Minha argumentação se aproxima em grande medida da de Sahlins em *Cultura e razão prática: dois paradigmas da teoria antropológica*: "Todos estes tipos de razão prática têm em comum uma concepção empobrecida da simbolização humana. Para todos eles, o esquema cultural é o *signo* de outras realidades, obedecendo no final em seu arranjo interno a outras leis e a outras lógicas" (Sahlins, 1979: 118). Cf. também o artigo de Otávio Velho neste número e Talal Asad, 1986:155, sobre o conceito de tradução cultural.

lizar, um deslocamento a efetuar”: para se encontrar a realidade, isto é, passar ao homem concreto, é preciso “passar à sociedade”, à análise das relações sociais. “Na expressão humanismo-real, eu diria que o conceito ‘real’ é um conceito prático, o equivalente de um *signal*, de um painel indicador, que ‘indica’ que movimento é preciso efetuar, e em que direção, até que lugar é preciso se *deslocar* para se encontrar não mais no céu da abstração mas na terra real. ‘Por aqui, o real!’ Seguimos o *guia*, e desembocamos na sociedade, nas relações sociais, e suas condições de possibilidade real”. Mas este movimento é para Althusser um deslocamento radical, pois dispensa os serviços teóricos do conceito de homem não porque ele é abstrato, mas porque ele simplesmente não é científico. “Eis o paradoxo: o conceito prático que nos indicava o lugar do deslocamento foi consumido no próprio deslocamento, o conceito que nos indicava o lugar da investigação está daqui por diante ausente da própria investigação.”⁹

Quando Martins afirma: “a besta é o dinheiro”, ele está indicando um movimento semelhante – é preciso passar à análise real das relações sociais no interior do capitalismo onde o dinheiro ocupa uma posição importante. A besta, como o homem, é consumida neste deslocamento – a predicação neste caso tem um sentido canibalístico “absoluto”: o predicado devora o sujeito, mas sem incorporá-lo; em verdade, trata-se mais de um passe de mágica do que de canibalismo (já que este envolve quase sempre a incorporação do objeto devorado, que permanece sob uma forma modificada). A besta “desaparece”. Simplesmente. Mas este deslocamento não é, como nota o próprio Althusser, uma passagem do abstrato ao concreto. Há um deslocamento a nível do campo de significações – a besta só significa se “passar” ao dinheiro, mas ao fazê-lo ela deixa de existir.¹⁰

Rigorosamente falando, a “besta” é e não é o dinheiro. É, no sentido que o dinheiro pode ter atributos da “besta-fera” (como mais à frente o próprio Martins coloca); não é, na medida em que o dinheiro não esgota a infinitude potencial do símbolo. A “besta” não pode ser determinada pela soma de suas possíveis predicações: “a besta é ... o dinheiro ... o Império Romano ... os ricos ... o governo ...

9. Althusser, “Marxismo e Humanismo – nota complementar sobre o humanismo real”, in *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 254-255. Citado por Ruy Fausto em “Dialética Marxista, Humanismo, Anti-Humanismo”, in *Marx: lógica e política*, tomo I, São Paulo, Brasiliense, 1983, p.40.
10. Ruy Fausto observa a propósito do comentário de Althusser que a insuficiência de sua leitura é um preço que ele paga ao seu anti-hegelianismo. A passagem do sujeito “no” predicado, a negação do sujeito pelo predicado, não deve ser entendida como uma negação vulgar, mas como uma *Aufhebung* porque o sujeito negado está “lá”, embora não esteja posto (Ruy Fausto, 1983). O problema que nos concerne mais de perto não é, no entanto, de ordem lógica, e sim do estatuto deste “real”. A passagem do sujeito “no” predicado, ou o “deslocamento” de que fala Althusser, não pode ser pensada como um “signal” apontando para o “real” não apenas porque o sujeito permanece enquanto pressuposição negada (em sentido hegeliano), mas porque o conceito do que é “real” é inadequado. A “besta” para o homem de fé não é menos real do que o dinheiro – muito pelo contrário; enquanto este tem uma existência efêmera, o Mal só será extinto com a entronização do Reino de Deus. O juízo “a besta é o dinheiro” pode estar expressando uma relação de essência/aparência, onde o dinheiro é apenas a forma fenomenal de algo mais essencial (que no caso seria o Mal, pois a “besta” é uma das suas “figuras” representativas). Assim, o movimento de que fala Althusser significaria, na verdade, a forma pela qual “o concreto-real cultural torna-se um abstrato-aparente, apenas uma forma de comportamento assumida pelas forças mais fundamentais da economia ou da biologia” (Sahlins, 1979:92).

os comunistas”¹¹; a soma destes predicados não pode ser expressa numa igualdade onde $A+B+C...+n = \text{“besta-fera”}$. Existe no símbolo um excesso de significantes nos quais o significado se atualiza mas que não se deixa por eles aprisionar.

Há uma outra passagem deste mesmo livro (*Os camponeses e a política no Brasil*) em que Martins faz referência à “besta-fera”. Trata das profecias de literatura de cordel, atribuídas ao Padre Cícero, sobre o advento do “Capa-Verde”: “O ‘Capa-Verde’ na verdade é um personagem que tem os atributos da ‘besta-fera’, é um personagem que personifica a ‘besta-fera’, personifica o 666. É um personagem que faz a bondade, fazendo a maldade, que faz o certo e o incorreto ao mesmo tempo, que maltrata e dissimula a maldade que está praticando, que se faz de bom, de amigo e de companheiro e ao mesmo tempo age como inimigo, tira a terra, expulsa e assim por diante”. (Martins, 1981:134.)

Quais são os atributos do dinheiro, do “Capa-Verde”, do Império Romano etc. que permitem a eles serem identificados com a Besta do Apocalipse? O atributo básico é uma ambigüidade fundamental: eles cativam o homem para se converterem no cativo do homem. O poder da Besta é a sedução, a conquista interior, a capacidade de cativar:

“A Besta, porém, foi capturada juntamente com o falso profeta, o qual, a serviço da Besta, tinha realizado sinais com que seduzira os que haviam recebido a marca da Besta e adorado a sua imagem”. (Ap, 19,20.)¹²

O dinheiro possui esta qualidade – a liberdade que ele proporciona se inverte em não-liberdade. Este é um tema constante e privilegiado não apenas para os teólogos, os profetas, os sacerdotes, mas também nos folhetins, nas novelas etc. O próprio Marx faz uma referência à Besta no capítulo II do livro 1 de *O Capital* com relação ao dinheiro (cf. § 7 do capítulo “O Processo de troca”, onde ele cita o Apocalipse, 13,17, p. 81 da edição brasileira da Abril Cultural, 1983). O “Capa-Verde” de que fala Martins também possui esta característica: ele se apresenta como amigo, para fazer o mal. É este poder de dissimulação e sedução que caracteriza a Serpente no Gênesis: “Ela me seduziu e eu comi”, diz Eva quando indagada por Iahweh. Ela cativa para introjetar o veneno, como um vampiro que oferece balas a uma criança para depois sugar-lhe o sangue¹³ (o vampiro, aliás, é uma figura bastante interessante, pois é uma espécie de Don Juan sem *happy end*).

Este caráter ambíguo da Besta faz pensar que sua exterioridade, para se usar um conceito utilizado em outro contexto, é uma “exterioridade interior”. Quero indicar por meio desta expressão, que aqui perde certamente seu rigor, que a

11. Cf. sobre estes três últimos predicados o que diz Otávio Velho em *Capitalismo autoritário e campesinato*, 1976, p. 234-240.

12. Cf. também Ap, 12,9; 13,14; 18,23; 20,3; 29,10.

13. Cf. Velho, 1976, p. 238, nota 6, transcrito na p. 9 do seu artigo neste número.

Besta não é um poder que se ergue de forma absolutamente exterior ao homem. Neste sentido, quando Martins afirma que “trata-se de um problema de opressão política”, ele reduz duplamente a questão do Mal no Apocalipse. Primeiro, como indiquei, por reduzi-la a um problema de conflito de poder entre dois sujeitos que visam fins diversos; segundo, por julgar que a Besta tem o caráter de um simples inimigo que nos oprime desde o exterior. A Besta é para o homem muito mais corruptora do que opressora. É em função desta tradição que o cristianismo pôde criar o conceito de “cativo do (no) pecado”. Estamos todos implicados nesta falta que o primeiro homem cometeu – uma espécie de contaminação original que passa muitas vezes, ao menos em algumas versões populares, por uma contaminação através da mulher.¹⁴

Devemos deixar agora a discussão sobre a “Besta-Fera” e retornar às considerações iniciais deste artigo. Voltamos, contudo, assentados em alguns resultados importantes que convém lembrar. Em primeiro lugar, deve-se ter presente esta relação entre sedução e cativo, entre cativar e tornar cativo. Várias das “figuras” do Mal, sob a forma animal ou sob a forma de um monstro, que aparecem na Bíblia, têm como principal arma a sedução: “Foi expulso o grande Dragão, a antiga serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a humanidade.” (Ap, 12,9) Em segundo lugar, deve-se reter a crítica que faço a Martins, pois voltarei a ela. O que me parece significativo é mostrar em que medida esta exterioridade que ele mantém em relação à “tradição religiosa” na qual a população que ele estuda está imersa, torna-o inconsciente dos elementos desta tradição que estão presentes no seu pensamento. Há, creio, uma espécie de “retorno do reprimido”, isto é, uma irrupção daquilo que ele tentou manter como exterior no interior do seu próprio pensamento.

Volto, assim, a um dos temas centrais deste texto que foi introduzido parcialmente na discussão sobre a “Besta-Fera”. Refiro-me ao binômio Terra Liberta-Cativo, que possui uma rica elaboração junto à população rural. Martins parece aqui incorrer, mais uma vez, em um erro de análise. No exemplo da “Besta-Fera”, como vimos, ele julga, ao precisar o significado da besta, estar indicando em que direção deve ser buscado o “real”. Neste caso é o próprio posseiro que dá a indicação – “ele sabe que o dinheiro é a ‘Besta-Fera’”. No caso que trataremos agora a diferença é que nem o posseiro da Amazônia nem o colono do sul do país sabem que a Terra Liberta ou a Comunidade apontam para uma superação concreta e bem definida da sociedade capitalista. Se formularmos, por hipótese,

14. Sobre este tema do contágio encontramos dados interessantes no livro já citado de Otávio Velho. Têmerosos com a possível volta do cativo, os camponeses do Maranhão estudados pelo autor afirmam que agora ele irá atingir todos os “pobres” e não apenas os “pretos”, como no passado. “Segundo eles, quando terminou o *cativeiro* os ‘pretos’ misturaram-se com todos os ‘pobres’. Devido a essa mistura, acreditam que se o *cativeiro* voltar, provavelmente não será capaz de distinguir entre ‘pretos’ e ‘brancos’ e incluirá todos os ‘pobres’” (p. 238-239). Voltarei a isso em momento oportuno. Cabe discutir aqui o significado do conceito de “mistura”, o modelo cristão da distinção puro e impuro e a possível influência das teorias sobre as raças e sobre os efeitos da miscigenação tão difundidas no século XIX (influência que me foi sugerida pelo prof. Patrick Manget em comunicação pessoal).

os juízos: "A Terra Liberta é a sociedade comunista" e "a Comunidade é a sociedade comunista", teremos que no primeiro caso a cópula indica uma passagem do mito à história, e no segundo a passagem da utopia à história.

É por meio destes deslocamentos que Martins crê estar dando um estatuto científico à sua análise. Como no caso anterior (o da "Besta-Fera") o sujeito do juízo desaparece dando lugar ao predicado. Assim é que ele transforma um problema de intrincadas significações simbólicas em uma questão de confirmação de um esquema teórico prévio. Ao procurar os sinais de negação do sistema, Martins reduz o que ele chama de "identidade tribal", "utopia comunitária" – e eu acrescentaria "terra liberta" – a uma única e mesma coisa (cf. cit. p. 33 deste artigo): manifestações anticapitalistas cujo único sentido viável, *i.e.*, histórico, é a superação do sistema.¹⁵

A questão é, como disse, que a Terra Liberta surge como a forma mítica de um desejo humano, gerado no interior contraditório do sistema, que só poderá se realizar na história pela posição de uma sociedade nova cujas bases foram descritas cientificamente. O que passa despercebido a Martins é que a aproximação entre o mito da Terra Liberta e a sociedade comunista deve ser feita num

15. "Alienadamente, o camponês formula e desencadeia a sua oposição à sociedade capitalista. Essa oposição fundada na utopia comunitária é anticapitalista na medida em que é anti-societária. (...) ... um modo de vida que, ainda subjetivamente pré-capitalista, tem a sua viabilidade histórica estipulada pela superação do capitalismo, isto é, pela supressão da mediação coisificadora da mercadoria nas relações entre os homens." (Martins, 1973:28-29.)

"Os índios brasileiros, neste momento, estão claramente lutando pelo reconhecimento do regime comunitário de propriedade que fundamenta a sua existência tribal, a restauração de sua identidade social violentada e a afirmação de sua visão de mundo anticapitalista." (Martins, 1980:42.)

Sobre a diferença índios e posseiros, há uma passagem bastante significativa: "A primeira coisa que precisamos perceber é que essas pessoas falam línguas diferentes; um Xavante fala Xavante, ele pensa em Xavante; um posseiro do Maranhão pensa em português arcaico, uma língua completamente diferente da nossa. Essas diferentes línguas são línguas de classes diferentes". (*Ibidem*, p. 28.)

(Sartre, em *Questão de método*, lança um violento ataque ao que ele denomina "interpretação 'passe-partout'" (p. 29) de um determinado marxismo cujo princípio eurístico seria a liquidação da particularidade. De forma polêmica ele compara este "banho de ácido sulfúrico" (p. 41) a dissolver os "homens reais" com a prática do Terror. "O formalismo marxista é uma empresa de eliminação. O método identifica-se com o Terror pela sua recusa inflexível de *diferenciar*; seu objetivo é a assimilação total ao preço do menor esforço. Não se trata de realizar a integração do diverso enquanto tal, guardando sua autonomia relativa, mas de suprimi-lo. (...) Pensar, para a maioria dos marxistas atuais, é pretender totalizar e, sob este pretexto, substituir a particularidade por um universal; é pretender conduzir-nos ao concreto e apresentar-nos, sob este título, determinações fundamentais mas abstratas (...) O marxista é pois levado a considerar como aparência o conteúdo real de uma conduta ou de um pensamento e, quando dissolve o particular no universal, tem a satisfação de acreditar que reduziu a aparência à verdade. Na realidade, ele nada fez senão definir a si mesmo definindo sua concepção *subjetiva* da realidade." (Sartre, 1966:44-45.) Michael Taussig, em seu interessante livro *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, parece-me exposto a este tipo de crítica. Seu trabalho, sem dúvida competente, incorre nesta redução do particular a um modelo teórico assumido *a priori*. Não estou aqui adotando uma postura ingênua de quem supõe "estar diante dos fatos brutos" livre de todos os preconceitos. Apenas creio que Taussig consegue de maneira sofisticada tornar simples o que é complexo e neste movimento perder de vista o que deve ser explicado. Faço minha a questão que Roberto da Matta coloca em sua resenha deste livro: "o resultado não seria um pouco mais preciso se Taussig tivesse partido do sistema de crenças e não de um modelo no qual o sistema em estudo já está universalizado"? – Roberto da Matta, "Review of Chevalier and Taussig". *Social Analysis*, 19, agosto de 1986.)

outro plano – por um lado pelo que têm de semelhante do ponto de vista da estrutura (este devir do reino da necessidade ao reino da liberdade) e do ponto de vista substantivo; por outro, cabe perguntar se a aproximação se justifica pela influência comum de uma mesma escatologia (no caso cristã), ou, indo mais adiante, se são formas diversas de responder a uma mesma questão (o que permitiria aproximar também outras escatologias como a da Terra sem Mal dos Guaranis). De qualquer forma, o que importa é que a sociedade comunista não apareça como a medida do real em comparação com uma forma mítica e uma forma utópica. Por que não pensar a “escatologia marxista” como mais uma versão do mesmo mito?

Exageros à parte, uma aproximação deste tipo pode ser traçada a partir de textos de Marx de épocas diferentes e que dizem respeito à realização futura da sociedade comunista. Qualquer afirmação categórica sobre este tema seria, evidentemente, uma empreitada arriscada, pois estamos aqui no terreno movido das interpretações dos especialistas e dos admiradores de Marx. No entanto, sem a pretensão de estar dando uma resposta em seu sentido pleno a esta questão, gostaria de dar algumas indicações sugestivas.

Penso que qualquer tentativa de se estabelecer uma relação entre a escatologia cristã e a passagem da pré-história à história na teoria marxista deve levar em consideração três temas: em primeiro lugar, o da oposição reino da liberdade *versus* reino da necessidade, que é recorrente em várias tradições – por exemplo: no que Otávio Velho chamou de “cultura bíblica” no campo (cf. artigo neste número), onde ele aparece na forma de uma oposição terra liberta *versus* terra cativa (ou Terra Liberta *versus* Cativoiro).¹⁶ Esta questão é discutida por Marx no livro III de *O Capital*, e possui enorme ressonância em trabalhos posteriores como a “utopia freudiano-marxista” de Marcuse em *Eros e civilização*.¹⁷ O se-

16. A noção de Terra Liberta possui vários níveis de determinação – num limite mínimo ela pode ser identificada a uma situação ideal de independência camponesa (terra própria, trabalho familiar, produção autônoma, alocação do tempo de acordo com a própria vontade, mobilidade e independência), num limite máximo ao Reino de Deus na Terra – retorno a um “reino de abundância” em contrapartida a um “reino da precisão”, da morte e do trabalho árduo. O Cativoiro, também ele, possui níveis diversos de determinação – de uma situação concreta de expropriação à condição humana no mundo. Como afirmei em outro lugar, “o ‘Cativoiro’ é uma imagem reguladora que tem como oposto lógico e complementar a imagem da ‘Terra Liberta’: enquanto tal ele não tem um conteúdo substancializável; é um horizonte, uma virtualidade”. (Fausto, 1986:21.)

17. “Na realidade, o reino da *liberdade* só começa quando cessa o trabalho determinado pela carência e pela finalidade externa; esse (reino) reside, pois, pela (própria) natureza da coisa para além da esfera da produção – propriamente material. (...) ...a liberdade nesta esfera só pode consistir em que o *homem* socializado, os produtores associados regem racionalmente este seu intercâmbio material com a natureza, o submetam ao seu controle social, em vez de ser dominados por ele como por um poder cego; realizam-no com o menor gasto de força possível e nas condições mais adequadas e mais dignas de sua natureza humana. Mas isto continua sendo um reino de necessidade. Para além dele começa o desenvolvimento humano de forças, que se toma por seu próprio fim, o verdadeiro reino da *liberdade*, que entretanto só pode florescer com base naquele reino da necessidade. A redução da jornada de trabalho é sua condição fundamental.” (Marx – citado por Ruy Fausto, 1983:53.) Noto rapidamente que do ponto de vista da estrutura neste texto de maturidade não está presente a idéia de uma Época de Ouro perdida e que precisa ser reconquistada. No devir da história humana não há um primeiro momento de plenitude; o homem foi lançado ao mundo sob o signo da necessidade, heteronomia original; o reino da liberdade

gundo tema é o da constituição da comunidade verdadeira, posição da Comunidade, momento de identidade do homem com seus semelhantes e efetiva realização da individualidade. Uma passagem ilustrativa desta temática pode ser encontrada na 1ª parte, item 3, de *A ideologia alemã*.¹⁸

Finalmente, recuando mais alguns anos, teremos nos *Manuscritos de 1844* o ponto de articulação mais significativo para esta possível aproximação da escatologia cristã com uma suposta “escatologia marxista” – o tema da reconciliação (tema que, aliás, ressurge com força nos pensadores da Escola de Frankfurt): reconciliação homem-natureza, homem-homem, sujeito-objeto, essência-existência, liberdade-necessidade, indivíduo-espécie. Neste momento em que a influência hegeliana é mais notável, não se poderia falar de uma verdadeira escatologia marxista? Identidade, transparência, revelação – eis a fórmula: “O comunismo como superação *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *auto-alienação do homem*, e por isso como *apropriação efetiva* da essência humana através do homem e para ele; por isso, como *retorno do homem a si* enquanto *homem social*, isto é, humano; *retorno acabado, consciente* e que veio a ser no interior de toda a riqueza do desenvolvimento até o presente. Este comunismo é, como *acabado naturalismo = humanismo*, como *acabado humanismo = naturalismo*; é a *verdadeira* solução do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a resolução definitiva do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. *É o enigma resolvido da história* e se conhece como esta solução.”¹⁹

Este “chegar-em-casa”²⁰, este retorno a si mesmo, é o fim de um longo exílio do homem em relação à sua essência (exílio que, como disse há pouco na nota 17, não implica necessariamente um momento primitivo de identidade entre a existência humana no mundo e sua essência). O juízo, que só agora é verdadei-

(cont.) que está “para além da esfera da produção propriamente material” (e que supõe uma identidade meios e fins) é uma construção do homem, um longo caminho que ele deve percorrer para se constituir como sujeito desta história. No plano da pré-história, o momento da plenitude só pode existir enquanto pressuposição “negada”.

18. Cf. Marx, 1979: 116-117. Notem, contudo, que nesta edição, José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira traduzem *Gemeinschaft* do original alemão por “coletividade”, quando na verdade o termo, ao menos a partir da distinção que Töennies faz entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, deveria ser traduzido por “comunidade” (como aliás está na tradução inglesa). Cf. *The German Ideology*, Nova Iorque, International Publishers, 1960, p. 74-75.
19. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, 3º manuscrito (propriedade privada e comunismo), Marx (1974:14).
20. “O marxismo enquanto ciência da corrente quente”, diz Ernst Bloch em *O princípio esperança*, “incide exclusivamente sobre esse Ser-em-Possibilidade positivo, que não precisa mais sofrer nenhuma desmistificação ... e que significa o Todo utópico, isto é, essa liberdade, essa pátria da identidade em que o homem e o mundo cessam de comportar-se como estrangeiros um em relação ao outro ... O materialismo prospectivo, ou a ciência marxista da corrente quente, é desta forma *uma teoria-práxis da chegada em casa* ... Graças a ela, o mundo progride em direção ao fim da alienação dos seus sujeitos-objetos, ou seja, em direção à liberdade” (citado por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, “Introdução”, in *Habermas*, col. Grandes Cientistas Sociais, São Paulo, Ática, 1980, p. 47 – grifo meu).

ro, "o homem é o homem", não é uma tautologia, mas o (J)juízo (F)final de um processo de constituição do homem enquanto Sujeito. Uma "escatologia marxista", no plano da antropologia, corresponde, assim, a este devir do homem que é sua própria constituição.²¹

A escatologia judaico-cristã é fundamentalmente um percurso *exílico* voltado para este "chegar em casa". A história do homem é a história de seu exílio do Paraíso e sua busca de Salvação: exílio da Substância e desejo de retorno a ela. O momento final da história do homem para o cristianismo é o da revelação (Apocalipse quer dizer revelação) – "Parússia" e "Aparição" de Cristo. O início da história do homem, para Marx, corresponde à resolução do enigma da história, momento da plenitude e transparência – lugar da identidade. É só então que se pode falar em um humanismo real: identidade entre fins e meios – fins humanos/meios humanos. A solução final do enigma da história, o fim da pré-história do homem, é um momento de revelação – "retorno acabado, consciente".

Sem querer me alongar mais, ressalto os pontos da crítica a Martins que me parecem importantes reter. Em primeiro lugar, respondendo de alguma forma às questões das páginas 31 e 32, creio que a exterioridade que o autor assume em relação ao objeto, ao invés de retirar o véu que obscurece a compreensão das "relações reais", torna-o (o autor) impermeável à percepção da riqueza expressa pelo universo simbólico da população estudada. Envolver-se em um diálogo, acolher aquilo que o "objeto" nos endereça, significa colocar em risco os nossos pressupostos teóricos em prol de uma compreensão mais plena da realidade com a qual nos defrontamos. Este me parece ser o fundamento da "dúvida antropológica". Resta saber se o tenso relacionamento entre marxismo e antropologia deve-se a alguma dificuldade intrínseca do primeiro em se engajar em um trabalho mais interpretativo, mais sensível às "ondas" de significação que chegam aos nossos ouvidos, ou se é apenas um fato circunstancial. Certamente, quero crer, o marxismo e os marxistas não estão isentos da dúvida – atitude filosófica por excelência, como diz Lévi-Strauss.

Em segundo lugar, espero ter apontado como esta exterioridade pode ser pensada, sob um outro ângulo, como que se transformando em interioridade. O distanciamento observador-observado, sujeito-objeto, desaparece em um diálogo que implica ambos: o diálogo silenciado, à maneira hegeliana, não desaparece, ele está "lá" – há algo que está implícito e que mesmo o mais completo dos esquecimentos não pode apagar. Resgatar algumas frases soltas neste diálogo incessante é o que espero ter feito.

21. Cf. Ruy Fausto, "Dialética Marxista, Humanismo, Anti-Humanismo" (1983). Este processo de constituição do homem como sujeito é, como nota este autor (p. 27-28), logicamente análogo ao da constituição do espírito na *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Gostaria de insistir no que disse antes sobre estas referências a Marx – faço aqui apenas algumas indicações que sugerem possíveis analogias com o tema "terra liberta-cativeiro" sem levar em consideração o momento de produção destes textos citados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASAD, Talal. "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In: CLIFFORD, James & MARCUS, George, ed. *Writing Cultures*. Berkeley, Univ. of California, 1986.
- FAUSTO, Carlos. "Cativeiro e terra liberta". Museu Nacional, 1986, manuscrito.
- FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política*. São Paulo, Brasiliense, Tomo I, 1983.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie Structurale Deux*. Paris, Plon, 1973.
- MARTINS, José de Souza. *A imigração e a crise do Brasil agrário*. São Paulo, Pioneira, 1973.
- _____. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- _____. *O cativeiro da terra*. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____. *Expropriação e violência*. São Paulo, Hucitec, 1980.
- _____. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- _____. "As Coisas no Lugar". In: _____, org. *Introdução crítica à Sociologia Rural*. São Paulo, Hucitec, 1981a.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. 1ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1974 (Coleção os Pensadores).
- _____. *A ideologia alemã*. 2ª ed. São Paulo, Ciências Humanas, 1979.
- _____. *O Capital*. 1ª edição. São Paulo, Abril Cultural, 1983, (Coleção Os Economistas).
- MUSUMECI, Leonarda. O Mito da Terra Liberta. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 1985.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Rio de Janeiro, Imago, 1978.
- _____. The Model of the Text. In: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Nova Iorque, Cambridge University Press / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1984.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. São Paulo, Difel, 1966.
- TAUSSIG, Michael. *The Devil and Commodity Fetichism in South America*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980.
- VELHO, Otávio. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo, Difel, 1976.
- _____. "Religiosidade e Antropologia". *Religião e Sociedade*, 13/1, março de 1986.
- _____. "O Cativeiro da Besta-Fera". *Religião e Sociedade*, 14/1, março de 1987.
- Religião e Sociedade, 14/1, março 1987

Imagens da Paixão

*A Igreja no Brasil e na Polônia**

Rubem César Fernandes**

INTRODUÇÃO

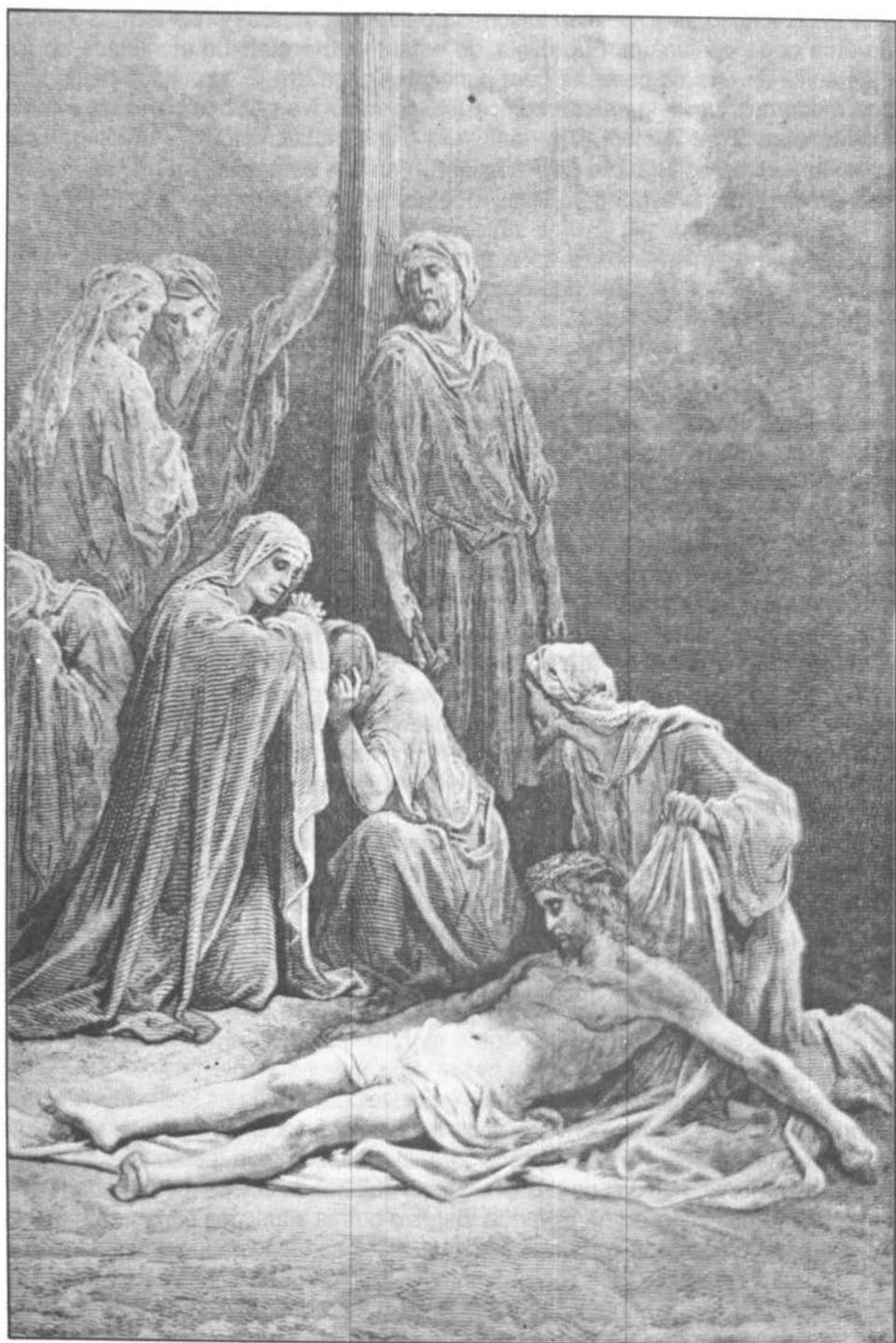
Brasil e Polônia parecem tão distantes entre si que uma palavra inicial deve ser dita para justificar o esforço de comparação. Há, sem dúvida, uma razão pessoal: estes países fazem parte de minha biografia, e sinto necessidade de colocá-los em relação. Creio contudo que apesar de bizarro e acidental, o meu interesse pode servir para provocar algumas idéias em outras pessoas.

São duas igrejas situadas na periferia do mundo ocidental cristão cujo peso específico é reconhecido hoje não apenas em seus países respectivos como no conjunto do catolicismo mundial. Este reconhecimento cresceu nas últimas décadas, tempo de abertura européia para as periferias do seu mundo.

No Brasil e na Polônia, a igreja católica tem dado provas inesperadas de eficiência: tornou-se a principal guardiã de valores humanitários tidos como fundamentais em nossa comunidade, os quais estavam ameaçados por governos autoritários e intolerantes. Em ambos os países, a igreja foi aclamada nos anos 70 como um verdadeiro "santuário da desobediência civil".

* Texto apresentado em Seminário promovido pelo *Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, dez. 1986.

** Antropólogo – Museu Nacional



A função sócio-política assumida pela igreja nesses anos tem as marcas de uma certa conjuntura. Ela revela, no entanto, potenciais de atualidade de formas culturais que as cabeças bem pensantes julgavam já superadas pelos tempos modernos, um julgamento compartilhado inclusive por boa parte da intelectualidade católica. Temos aí, portanto, um plano mais amplo para a comparação entre as igrejas no Brasil e na Polônia. Em ambos os países, as marcas medievais do catolicismo estão bem vivas e combinam-se positivamente com os frutos da imaginação moderna. É uma situação exótica aos olhos de europeus ocidentais e de norte-americanos; e no entanto é típica, banal mesmo, para as vastas regiões da periferia. A idéia enunciada por Jacques Le Goff, de "uma longa idade média", ajuda-nos a pensar as nossas igrejas.

Há portanto temas comuns, de curta e de longa duração, que garantem a sanidade da nossa intenção comparativa; mas devemos reconhecer que o desenvolvimento dado a estes temas seguiu caminhos bastante divergentes nas duas igrejas. Percebo-as, com freqüência, como se fossem antípodas, faces opostas de um mesmo mundo, e preciso me cuidar para não reduzir uma à imagem simétrica e inversa da outra. Estou convencido, contudo, que o *contraste* entre elas poderia ter uma função reveladora. O objetivo deste artigo contém pois uma certa ambição. Pretende apontar para uma possibilidade comparativa cujo valor ultrapassa a superfície dos acontecimentos. O artigo em si, no entanto, possui algumas limitações precisas: expressa o início de uma pesquisa de contornos tão amplos que me vi forçado a utilizar um estilo dogmático, afirmando uma série de teses que necessitam ser mais nuançadas e bem documentadas. Reconhecendo que se trata ainda de um esboço de pesquisa, optei por eliminar toda referência bibliográfica. Posso assim arriscar com maior liberdade. Por outro lado, desenvolvi o argumento em dois planos bem distintos: destaque, numa primeira parte, características de uma longa duração, que poderíamos chamar "culturais"; e salto, numa segunda parte, para um confronto entre idéias fortes na conjuntura atual, de sentido mais político e ideológico. A tessitura, necessariamente sutil, dos fios que formam a longa e a curta duração, devem ficar para trabalhos futuros. Deixo aqui apenas a sugestão de que o nexos entre os dois tempos, tanto no Brasil como na Polônia, há de ser encontrado na memória viva, e tipicamente católica, da Paixão de Cristo.

O eixo imaginário que a um tempo relaciona e opõe as igrejas brasileira e polonesa não é, evidentemente, o único relevante para a constituição do catolicismo contemporâneo. Seria valioso, por exemplo, compará-las ao que se passa com a igreja em contextos de predominância cultural da classe média e do liberalismo, como nos EUA ou na Holanda. Estas e outras situações configuram e condicionam a catolicidade da igreja romana, adicionando carne, osso e espírito à sua vocação específica, que é a de construir a unidade na diversidade. É lamentável, portanto, que comparações deste gênero, comuns em outros domínios, sejam tão poucas entre cientistas sociais que se interessam pela vida religiosa.

1. ORGANIZAÇÃO ECLESIAÍSTICA

1.1. Vocações

A vitalidade da igreja no Brasil e na Polônia nos anos 70 refletiu-se no despertar de vocações para o trabalho eclesiástico. Enquanto os números do clero mundial sofrem um declínio neste período, eles crescem no Brasil e na Polônia. Em geral, entre 1973 e 1982, o clero católico diminuiu no Norte (Europa e América do Norte) e aumentou no Sul (América Central, América do Sul, África, Sudeste da Ásia). Cresceu dramaticamente na Polônia, e lentamente no Brasil. Em 1982, a porcentagem de seminaristas sobre o número total de sacerdotes alcançava 34,8% no Brasil e 36,5% na Polônia. Estes percentuais representam o *dobro* da média mundial.¹

A diferença na curva do crescimento (dramático na Polônia, lento no Brasil) deve ser qualificada pela incorporação de uma outra variável: os quadros leigos. Com efeito, o dinamismo da igreja brasileira não pode ser visualizado sem que se considere uma notável mobilização de vocações leigas. O dia-a-dia das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) é impensável sem a atuação dos “ministros leigos”, inclusive para a administração da eucaristia (fala-se hoje em cerca de 180.000 CEBs organizadas no Brasil). A liderança leiga é também decisiva para as pastorais especiais (da terra, operária, de favela, de juventude, de casais etc.). Deve-se lembrar ainda as “Organizações Não-Governamentais – ONGs”, que se multiplicaram nos anos 70, levando quadros de classe média, intelectuais sobretudo, a trabalhar pela promoção social das classes pobres. Um levantamento não exaustivo enumera 1.041 organizações deste tipo. Ainda que independentes e leigas, cerca de 40% delas estão diretamente associadas à igreja. Vale anotar, por fim, que grande parte da atividade ritual (festas, romarias, novenas etc.) depende de especialistas leigos, e isto desde os tempos coloniais.

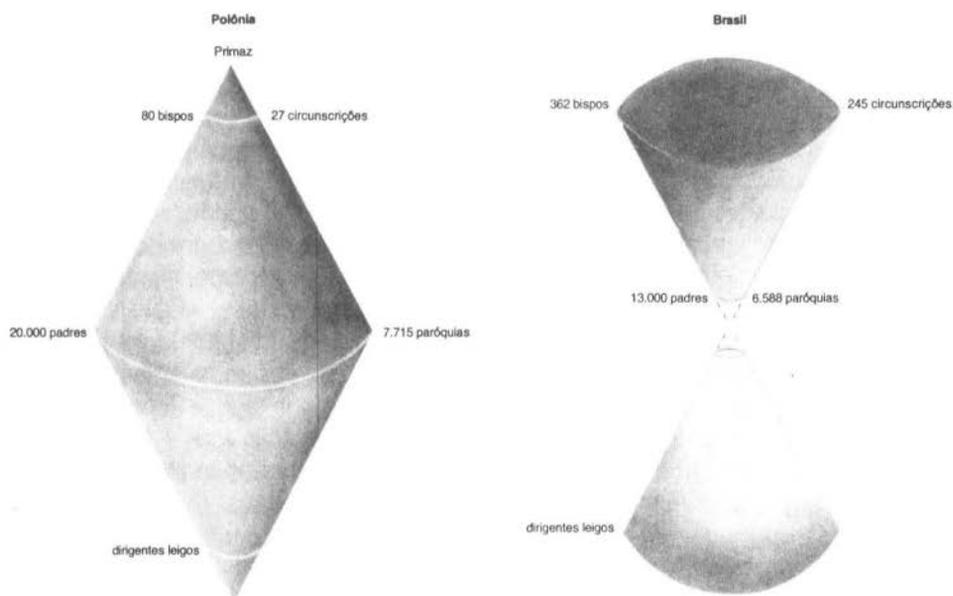
1.2. Hierarquia

Nos dois países, a igreja forma uma organização das mais complexas, cujas ramificações percorrem toda a estrutura social. O desenho da hierarquia institucional é bem diverso, contudo. Na Polônia, o Primaz acumula privilégios e autoridade tradicional; no Brasil, seu título é apenas honorífico, e o episcopado é dirigido por um conselho eleito por uma assembleia de bispos que se assemelha a um parlamento. O episcopado polonês é relativamente pequeno em 1982 – 27 circunscrições eclesiásticas e algo mais do que 80 bispos. No Brasil, o episcopado é muito grande – em 1984, 245 circunscrições eclesiásticas, 362 bispos. A Polônia conta com um respeitável contingente de sacerdotes – são quase 20.000

1. Estas percentagens são reveladoras da atração exercida pela carreira eclesiástica nos dois países, mas há diferenças a serem anotadas: o número total de sacerdotes é bem menor no Brasil do que na Polónia, fato que deve ser descontado na avaliação dos percentuais respectivos. Por outro lado, os seminaristas brasileiros abandonam com frequência o Seminário antes de concluí-lo, o que ocorre raramente na Polónia. Resulta que a curva de crescimento do clero é bem mais expressiva na Polónia que no Brasil.

padres, entre seculares e regulares, em 1982. O Brasil é pobre de padres – menos de 13.000 em 1983. O perfil da pirâmide hierárquica brasileira parece, pois, atrofiado: um vértice largo e uma base estreita. Em 1984, eram apenas 36 sacerdotes por bispo. A pirâmide polonesa é mais bem plantada em seus pés – em 1982, cerca de 245 sacerdotes por bispo.

No nível seguinte, no entanto, a relação se inverte: a presença de leigos na *direção* de trabalhos de igreja é pequena na Polónia. É o inverso, como se vê, do que ocorre no Brasil. Em termos gráficos, os desenhos das hierarquias polonesa e brasileira podem, portanto, ser representados assim:



1.3. Igreja e sociedade

A diferença no desenho da pirâmide é acentuada quando nos indagamos sobre a relação da instituição eclesiástica com a sociedade ao seu redor. A população brasileira é quase quatro vezes maior que a da Polónia, mas o número de padres, como vimos, é bem menor. Isto dá, em média, 1.860 habitantes por padre na Polónia (1982) e 10.018 habitantes por padre no Brasil (1983), sendo que o “déficit” de padres da igreja brasileira é ainda multiplicado por enormes diferenças regionais.

O mesmo contraste ocorre com a rede paroquial: ela é relativamente densa na Polónia (7.715 paróquias em 1982) e muito rala no Brasil (6.588 paró-

quias em 1983). Com um território 27 vezes maior que o da Polônia, o Brasil tem um número bem menor de paróquias. E o que é ainda mais significativo: mais de 2/3 das paróquias existentes no Brasil foram criadas no século XX! A rede paroquial brasileira não tem profundidade histórica. É o contrário da experiência polonesa, onde quase 2/3 das paróquias já existiam antes do século XX.

Uma outra ordem de dados deve ser lembrada neste contexto: a figura do “padre estrangeiro” não aparece na Polônia. Ao contrário, a maioria absoluta dos sacerdotes poloneses trabalha na própria diocese em que foram ordenados. No Brasil, ao invés, a contribuição estrangeira é decisiva para a composição do clero. Ainda em 1982, os estrangeiros contavam 26,6% entre os bispos e 38,8% entre os padres. Com efeito, o clero brasileiro dá um exemplo magnífico da catolicidade da igreja romana: há nele representantes de mais de 64 países, vindos de todos os continentes da terra. Os padres nascidos no Brasil, por sua vez, vêm sobretudo do sul do país. São filhos de imigrantes italianos, alemães, poloneses.

Resulta de todos estes dados uma diferença fundamental na percepção do vínculo que existe entre o padre e o conjunto dos fiéis. Na Polônia, ele é por assim dizer “autóctone”, e leva consigo os sinais da memória e da identidade coletivas. No Brasil, ao contrário, as origens do padre parecem ser outras que as do comum dos fiéis. O padre típico, no Brasil, fala português com sotaque estrangeiro. Isto não significa que ele seja uma figura alienígena; significa simplesmente que a sua maneira de falar e de ser é “diferente”.

A esta diferença que podemos dizer “estrutural”, pois que formada na longa duração, devemos acrescentar uma outra dimensão de contraste, característica dos anos 70. Os movimentos dinamizadores da relação entre igreja e sociedade no Brasil e na Polônia sublinharam aspectos divergentes da função simbólica do “padre”. Na Polônia, a significação sacramental do sacerdócio foi ampliada aos seus limites – por ele passa a comunicação com a esfera do sagrado em todos os seus múltiplos sentidos, pessoais, sociais, naturais. Ampliou-se não apenas o prestígio, mas sobretudo a autoridade do ser “padre”, com a sua renúncia à condição comum dos mortais. Por uma combinação especial das circunstâncias, o carisma da função atraiu inclusive benefícios materiais. Nas condições austeras do socialismo real em crise, a carreira do padre voltou a apresentar certas vantagens.

No Brasil, inversamente, a função do “padre” foi, por assim dizer, humilhada. O discurso mais audível nos anos 70 fazia um apelo ao clero para que renunciasse às honrarias da sua posição e se fizesse “simples”, como o povo pobre e o Cristo de Nazaré. Evidentemente, as funções sacerdotais nunca foram abandonadas, mas a imagem do momento projetava o “padre” sobretudo como um “animador” de iniciativas e de trocas simbólicas cujo começo e cujo fim não estavam nele. O sacerdócio se realizaria não pela distinção, mas sim pela identificação com o “outro”. É significativo, neste sentido, que a linguagem funcional da sociologia do conhecimento passou a ser assimilada até mesmo em documentos da igreja: fala-se dos padres como “agentes” pastorais...

O contraste, no entanto, não deve obscurecer as ambigüidades e a densidade próprias de cada contexto: a participação leiga em torno das atividades coordenadas pelo padre é enorme na Polônia; e a presença do padre é decisiva na articulação dos movimentos leigos no Brasil.

2. A LONGA DURAÇÃO

2.1. A Paixão

Apesar das diferenças, um brasileiro não se sente perdido em meio às práticas do catolicismo polonês. As velas, os santos, os milagres, as procissões, as orquestras, as romarias, tudo isto é profundamente conhecido. No ano de 1984, a morte do Pe. Popieluszko, na Polônia, e a do Presidente Tancredo Neves, no Brasil, impulsionaram um mesmo movimento: a identificação com a agonia deste homem, como se a sociedade inteira compartilhasse com ele a sua morte; a identificação do seu (nosso) sofrimento com a Paixão de Cristo; a sua santificação. Na Polônia, como no Brasil, mesmo os menos carentes foram envolvidos por esta atualização histórica dos rituais celebrados na Semana Santa, e participaram positivamente da criação de um novo Santo. Os túmulos de Popieluszko e de Tancredo tornaram-se, da noite para o dia, novos centros nacionais de romarias.

O sentido católico de toda esta emoção torna-se visível se a compararmos, por exemplo, com as representações despertadas pela morte de Kennedy nos EUA. Lá, os sentimentos focalizaram-se em torno de uma questão precisa: a culpa seria de uma “conspiração” ou das “ambições desmedidas” de um indivíduo isolado? Pressuposto estava que o *incidente fugia à norma*, um crime que beirava a loucura. A despeito do trauma nacional e da dor generalizada, claro ficou que John F. Kennedy havia morrido sozinho. O vice-presidente assumiu imediatamente, dando continuidade às instituições; sua mulher arranjou um novo marido, continuando a sua própria carreira, como era aliás do seu direito; o nome tornou-se patrimônio de uma facção política, aquela mesma que o elegera; e apenas a sua família foi pessoalmente contaminada pelo drama da sua sucessão. Kennedy não se tornou um Santo, mas uma vítima exemplar da loucura que acompanha o sucesso. Os líderes norte-americanos podem *representar* a sociedade, segundo as leis, mas não a personificam; seus heróis *afastam-se* dos cidadãos comuns, como as estrelas, e por isto correm perigo. A imaginação protestante e liberal não confunde os fundamentos da sua convivência em sociedade, que são em princípio simples e comuns a todos, com as façanhas extraordinárias de seus membros. E assim como o sacerdócio e as leis são universais, também o tempo há de correr progressivamente, não devendo ser desnorteado por acidentes de percurso, ainda que terríveis.

No Brasil e na Polônia, ao contrário, já se diz “São Tancredo” e “São Popieluszko”, e pede-se a eles proteção, como se a sobrevivência do devoto e a da sua comunidade dependessem, em última instância, dessa proteção. Para o bom católico, creio eu, o extraordinário está no centro da vida em comum. O calendá-

rio litúrgico, que recobre o ano inteiro, é focalizado na semana da Paixão. O tempo é dramático, e cumpre uma dialética do martírio, superando o sofrimento pela morte e a ressurreição em outro plano de existência. A morte de Tancredo foi vivida como uma transição deste gênero, a travessia em 40 dias do regime autoritário para uma “Nova República”. Com Popieluszko, na Polônia, o mesmo rito é projetado numa longa duração, por 40 anos, ou 40 vezes 4, como numa imensa romaria.

O lugar santo está no centro, é um lugar de milagre onde o impossível acontece e o sofrimento é transformado em gratificação; por isso os devotos deixam as suas rotinas e vão até lá em romaria, restabelecer os laços que dão sentido ao tempo e ao espaço em que vivem. O movimento cíclico de ir e vir das romarias, que parece tão sem propósito ao peregrino puritano em sua marcha retilínea rumo à cidade celestial, tem uma importância decisiva na formação da sensibilidade dos fiéis no Brasil e na Polônia.

2.2. Maria

Se o martírio aproxima os Santos e os fiéis da Paixão de Cristo, estão todos sob os cuidados de Maria. Na imaginação católica, consagrada pela tradição, Jesus não esteve só na cruz. Ainda que o Pai fosse distante, a Mãe permaneceu ao seu lado por todas as fases do martírio. Se a Paixão de Cristo dá sentido às crises humanas, instaurando o extraordinário no centro do tempo e do espaço comuns, a presença de Maria restaura uma *continuidade protetora* ao longo das crises que consomem este tempo e este espaço. Maria, que não sofreu o martírio, consola os martirizados. No catolicismo, como o conhecemos no Brasil e na Polônia, o centro não está ocupado por um indivíduo isolado, ainda que seja o próprio Deus; no centro está uma *relação*, como a de um filho e a sua mãe, relação esta que nem a morte pode romper.

No Brasil e na Polônia, a devoção a Maria exerce um domínio incontestado sobre o conjunto das muitas devoções propiciadas pelo culto aos santos. Uma simples estatística é suficiente para sublinhar a importância deste fato: na Polônia, cerca de 24% das paróquias, ou seja, uma em cada quatro, estão dedicadas a Maria, enquanto Jesus dá nome a 11%, e Deus, a apenas 4%. No Brasil, temos a mesma seqüência, em números, ainda mais contrastantes: Maria dá nome a 37% das paróquias, mais de uma em cada três; Jesus tem 8%; Deus Pai, 0,04%, e se for somado às paróquias dedicadas à Santíssima Trindade, alcança 0,3%.

2.3. Centro e policentrismo

As mesmas matrizes culturais são passíveis de diversas composições. Vejamos agora algumas diferenças significativas.

A figura de Popieluszko é singular em seu perfil concreto, mas junta-se a uma longa série de mártires nacionais, a começar por S. Stanislaw no século XI, e

culminando com Maximilien Kolbe, em um campo nazista. O drama de Tancredo, ao contrário, foi um evento único na história do Brasil, a primeira vez que o tempo religioso, o tempo dos processos sociais e o tempo da política fundiram-se em um mesmo ritmo. Na Polônia, a hagiografia dos santos nacionais ocupa vários volumes, e os santos poloneses dão o nome a cerca de 9% das paróquias do país, quase o mesmo número que Jesus. O catolicismo brasileiro, por seu lado, também produziu muitos santos, que são no entanto figuras locais, chamados "Santos Populares". O primeiro Santo oficial do Brasil, Anchieta, missionário dos tempos coloniais, foi-nos anunciado apenas em 1980, por João Paulo II.

Uma oposição conceitual pode-nos ajudar a perceber estes contrastes: o catolicismo polonês é *integrador* de múltiplos planos simbólicos, enquanto o catolicismo brasileiro *segmenta-se* em múltiplos planos. O caso das romarias é um bom exemplo. Há milhares de santuários em ambos os países, cada santuário formando um centro determinado que irradia proteção e devoção ao seu redor. Na Polónia, ainda que guardando cada um a sua especificidade, os muitos centros integram-se simbolicamente em torno de Czestochowa, onde está a Mãe de Deus, que é a Mãe de cada um e a Rainha da Polónia. Maternidade e soberania são inseparáveis nas representações evocadas pela Virgem de Czestochowa. O Brasil, ao contrário, é, por assim dizer, "policêntrico": cada região do país aglutina-se em torno de um certo Santuário, cujo domínio regional é incontestado. O título de "Rainha do Brasil", que pertence a N. Sra. de Aparecida do Norte, é afirmado pelo clero e reconhecido pelo Estado, mas não tem penetração maior na consciência dos fiéis. O domínio de Aparecida é profundo apenas em sua própria região. A "mãe" e a "rainha" estão separadas em distintos planos de significação.

2.4. Os tempos da Paixão

Sabemos que a Paixão é central no calendário litúrgico católico, e sabemos também que este drama é passível de múltiplas encenações. Se é verdade que Cristo nos fala sobretudo das rupturas, e Maria, da continuidade, a relação entre os dois há de ser relevante para as representações do drama temporal.

No Brasil, a devoção popular concentra-se em duas imagens da Paixão: Cristo preso e flagelado diante de Pilatos, representado na figura tradicional portuguesa do "Bom Jesus", e "Cristo Morto", já descido da cruz. As procissões do Cristo Morto e as romarias ao Bom Jesus são momentos fortes da vida ritual brasileira. Este foco das devoções está refletido inclusive na história da rede paróquial. Até o ano de 1900, quase 80% das paróquias dedicadas ao filho de Deus chamavam-se "do Bom Jesus".

A "Santa Cruz" também é celebrada, mas a ressurreição, a vitória sobre a morte, ainda no plano terrestre, perde-se vagamente no horizonte das representações. Do martírio sobe-se aos céus como ocorre com o conjunto dos santos. Perdem-se portanto as dimensões escatológica e messiânica que estão associadas ao Cristo ressurrecto e às promessas de uma segunda vinda. Perde-se mesmo a

especificidade do sacrifício de Deus na figura do seu filho. Na linguagem popular, diz-se “São Bom Jesus”.

Valoriza-se, por outro lado, a *piedade* pelo filho que sofre, expressa na presença constante de Maria. Pela sua *compaixão*, é Maria afinal que preserva o sentido da morte de Cristo. Neste quadro, pode-se mesmo dizer que a Paixão é praticamente reduzida a uma introdução ritual ao culto dos santos, tornando-se Maria a grande mediadora entre os homens (seus filhos) que sofrem. Ora, a celebração dos santos esvaziada da escatologia conduz ao ritmo de um tempo circular, de crises e festas que todo mundo e todo ano têm, na continuidade dos cuidados de Maria.

Não admira, portanto, que os esforços evangelizadores do clero concentrem-se na figura de Jesus. “Cristo Rei” e o “Sagrado Coração”, no final do século XIX, e o “Cristo Libertador”, em nossos dias, são imagens fortes de uma catequese associada a outras noções temporais. Embora com sentidos diversos, ambas valorizam o Cristo ressurrecto, projetando uma história de conflito e de julgamento finais.

A esperança messiânica, por sua vez, ganha expressão popular típica no Brasil em movimentos marginais, de ruptura radical com o ritmo circular do culto de todo dia, e de confronto com a ordem eclesiástica do catolicismo erudito.

Os mesmos elementos estão presentes na Polônia – festas dos Santos, historicismo cristocêntrico, messianismo; parece-me, no entanto, que ao invés da segmentação encontrada no Brasil, eles tendem a uma forte integração.

Os “Calvários” poloneses são importantes centros de romarias que supostamente reproduzem a topografia de Jerusalém sobre um vasto território, em belos cenários feitos de montes, bosques e rios. Por caminhos tortuosos, as capelas e outros sinais marcam as “estações” da Paixão de Cristo. É impressionante, no entanto, como estes “Calvários” tornaram-se com o tempo centros maiores de devoção mariana. As imagens de Maria destes Santuários revelaram-se miraculosas, ressaltando a realidade da sua presença no lugar da Paixão. Capelas foram construídas ao longo dos caminhos celebrando momentos-chaves da vida de Maria, até a sua morte e posterior ascensão aos céus. Caminhando em uma direção, os romeiros reproduzem a Paixão de Cristo; caminhando pelos mesmos caminhos no sentido inverso, os romeiros reproduzem a Paixão de Maria! Estes santuários são tomados pelas multidões de romeiros na Semana Santa, como seria de se esperar de um calvário, mas também em meados de agosto, na semana da ressurreição e ascensão de Maria.

É forte o contraste com a representação brasileira. Embora os sofrimentos que levam de Pilatos até o Calvário estejam presentes em toda a sua dramaticidade, o foco ritual projeta-se para além da cruz, com as promessas de ressurreição. Maria não é apenas uma fonte de segurança e piedade, mas *identifica-se* com o filho a ponto de sofrer como ele a Paixão, morrer e ressurgir, subindo aos céus. A tríade dialética do sofrimento/morte/ressurreição está no centro do ritual,

e dele participam a massa dos fiéis, o clero, e até mesmo, nos últimos anos, a intelectualidade católica. É a dimensão da circularidade, que parece haver se perdido nesta representação dos tempos humanos. A estabilidade de uma ordem que se reproduz, alternando tempos de dor e tempos de festa, a quaresma e o carnaval, como no Brasil, parece haver declinado abaixo da linha do horizonte. A própria idéia de "Ordem" faz falta. A continuidade através do tempo, que nos é dada por Maria, parece antes consistir em uma longa Paixão.

Talvez esta leitura seja por demais marcada pelas circunstâncias do "estado de guerra" e perca de vista outras dimensões duradouras, como a do catolicismo praticado nos vilarejos camponeses. Talvez a Polônia do século XIX mostrasse distâncias e segmentações análogas às que encontramos no catolicismo do Brasil. A história do último século, no entanto, resultou em um nível de integração ritual em torno da esperança messiânica que seria impensável (e um tanto assustador) no contexto brasileiro.

2.5. O catolicismo na periferia

Refletindo sobre as condições que haveriam propiciado desenvolvimentos tão diversos, entre a integração e a segmentação, somos levados a pensar em outro tema relevante para as duas igrejas. Ambas se vêem na periferia do mundo ocidental cristão, na fronteira das civilizações. Na imaginação polonesa, a sua igreja foi destinada a construir as "muralhas do cristianismo ocidental", um bastião de resistência diante das pressões estrangeiras. Formada no confronto com os tártaros e turcos a partir dos séculos XIII e XIV, esta idéia serviu também para caracterizar as resistências às tentativas expansionistas da ortodoxia russa, durante o século XIX, e está mais viva do que nunca diante do "despotismo asiático" que domina o leste-europeu. No Brasil, ao invés disso, a igreja imaginou-se em "uma terra de missão", aberta para a expansão do cristianismo ocidental. Ainda hoje, apesar de a população declarar-se "católica", a igreja sente que há muitos valores que ainda lhe escapam neste "novo mundo". A "resistência" há de ter contribuído para enfatizar os sinais de distinção e de coerência interna da igreja polonesa; e a "expansão" há de ter favorecido a abertura da igreja brasileira para uma dispersão dos seus sinais, propiciando o desenvolvimento dos sincretismos.

Ambas, contudo, parecem exóticas quando vistas a partir do centro ocidental. A relevância sócio-política destas igrejas é apreciada, com certeza, mas denota um certo anacronismo para europeus acostumados à noção de que a vida pública é um assunto puramente secular. São muitos os sinais que provocam estranhamento. Na Polônia, é comum a uma doutora em medicina fazer promessas a N. Sra. pela cura de um ente querido; no Brasil, encontram-se psicanalistas, mesmo os de formação francesa, que recorrem aos sacerdotes do sincretismo afro-brasileiro para interpretar os seus males pessoais. As imagens dos operários dos estaleiros de Gdańsk fazendo greve, de joelhos, provocaram um misto de admiração e espanto. O próprio Papa, fenomenólogo, dinâmico, *globetrotter*, e... devoto de Maria, combina em si sinais que parecem não pertencer à mesma épo-

ca cultural. Um Papa que escreve uma encíclica como a *Laborens Exercens*, enquanto reanima na igreja a beatificação dos Santos, é, decididamente, uma figura assincronica. Talvez por isto mesmo ele tenha feito tanto sucesso em sua viagem ao Brasil.

Mas não será o próprio papado uma instituição “assincronica”? E o catolicismo não será, por excelência, uma religião integradora de múltiplas medidas de tempo? Não conheço outra instituição de peso no Ocidente que seja capaz de integrar, como a igreja católica o faz, as dimensões antigas, medievais e modernas da memória ocidental. Se for assim, seu espaço mais fecundo encontra-se hoje, justamente, nas periferias. Em regiões como o Brasil e a Polônia, as transformações culturais da modernidade, com o renascimento, a revolução científica, a reforma e o iluminismo, tiveram um impacto desigual, resultando na coexistência ativa de distintos princípios culturais. É pois um espaço fértil para a igreja de Roma, com as suas intenções de catolicidade. Se o próximo milênio abre-se com o desafio do relacionamento entre as regiões desenvolvidas e o restante do mundo, pode-se portanto dizer que, paradoxalmente, a igreja católica, que tantas dificuldades teve com o advento dos tempos modernos, está bem situada para a chegada da “pós-modernidade”. A João Paulo II caberia mais um rótulo enobecedor: do primeiro Papa “pós-moderno”...

3. A CONJUNTURA ATUAL

3.1. Santuário da desobediência civil

Há uma diferença crucial nas interpretações do lugar ocupado pela igreja nos anos recentes no Brasil e na Polônia. No Brasil, como de resto em toda a América Latina, fala-se de uma ruptura com tradições seculares que situavam a igreja ao lado das classes dominantes e dos poderes coloniais. Pela primeira vez em sua história, a igreja como um todo estaria se abrindo para os reclamos dos pobres e dos oprimidos, ainda que com múltiplas e contraditórias percepções do significado e da extensão desta “abertura”. Na Polônia, ao contrário, reivindica-se o reconhecimento de uma longa história de identificação da igreja com os sofrimentos nacionais. Nas palavras, nos gestos, nos cantos, nas imagens, a continuidade da resistência através dos tempos é continuamente reafirmada.

No entanto, há uma coincidência de datas recentes que deve ser anotada. Dos dois países, pode-se dizer que os sinais de dinamismo da igreja acentuam-se nos anos 60. No Brasil, a Juventude Católica assume as esperanças e os riscos de uma vanguarda profética, e a recém-criada Conferência Nacional dos Bispos leva a igreja a preocupar-se organicamente com os desafios do desenvolvimento. Na Polônia, a situação de cidadela sitiada pela pressão stalinista, típica dos anos 50, é superada sob o regime de Gomulka. Com a liderança do Cardeal Wyszyński, a igreja lança-se em uma novena nacional que a recoloca como a grande depositária das tradições acumuladas em mil anos de história da Polônia.

O ano de 1968 é um marco de significativas mudanças conjunturais nos dois países. Inicia-se o período mais intolerante da ditadura militar no Brasil; esgotam-se as reservas ideológicas da ditadura comunista na Polônia, com a frustração das correntes reformistas e revisionistas do marxismo polonês. O isolamento do Estado é acompanhado de uma abertura dinâmica da igreja para o conjunto dos problemas sentidos pela sociedade nos dois países. E os anos 70 mostrarão, ainda que sob formas diversas, uma crescente aproximação entre a igreja e os movimentos sociais que ameaçam as bases do regime. Parte importante deste processo, que vamos destacar nas páginas seguintes, é uma reordenação das relações tradicionais entre “o pensamento laico” e a igreja. O confronto característico dos tempos modernos, opondo liberais, radicais e socialistas ao pensamento dominante na igreja católica romana, é reconsiderado através de um intenso trabalho intelectual e de inúmeras atividades de ajuda mútua diante de um Estado opressor. Ao final da década, é do reconhecimento geral nos dois países que a igreja veio a se tornar um autêntico “santuário da desobediência civil”. Os anos 80 abrem uma nova conjuntura, trágica na Polônia, esperançosa no Brasil, ambas resultantes dos conflitos anteriores e prolongando-os em uma nova situação.

A rearticulação ideológica ocorrida na década de 70 é rica demais em eventos e circunstâncias para ser resumida em poucas páginas. Limito-me pois a algumas observações gerais que parecem ser verdadeiras para os dois países.

A nova aliança entre o pensamento laico e a igreja não se reduz a um cálculo político circunstancial. Ao contrário: ela mexe com as cabeças. Implica redefinir lealdades pessoais e rever hábitos profundos de classificação ideológica. Este é um tempo de “revisões”... As oposições laicas, desestruturadas, encontram abrigo, ao invés de anátema, nas estruturas da igreja. Dadas como “criminosas” pelo Estado, recebem a legitimação moral que a igreja lhes oferece, e passam, em retorno, a reconhecer a autoridade moral da igreja. A igreja, por sua vez, tão ameaçada no passado pelas pretensões da cidadania, faz seu o discurso dos “direitos humanos”, e encontra uma oportunidade histórica para reconciliar-se com a “sociedade civil”. Por caminhos diversos e inesperados, estas duas igrejas realizam aí, como poucas, as aspirações profundas do *aggiornamento*, ainda que desviando da letra dos seus documentos.

Nos dois contextos, no entanto, a “sociedade civil” é bem mais um *projeto* a ser realizado do que uma realidade a ser reconhecida. A violência do Estado prevalece sobre as leis, e as estruturas sociais inibem a iniciativa dos particulares. A patronagem no Brasil e a estatização da vida pública na Polônia são incompatíveis com o exercício da cidadania. A “sociedade civil” deve pois ser *construída* através de movimentos voluntários. O encontro do pensamento laico com a igreja é gerador de utopias.

O movimento pela “construção de uma sociedade civil” é portador de uma ambigüidade fundamental que se expressa de diversas maneiras em múltiplos contextos. Orienta-se, de um lado, pela idéia de uma *autonomia* do indivíduo e de grupos de indivíduos livremente associados. A organização de estruturas lo-

cais de tipo horizontal, igualitário e autônomo torna-se um objetivo tático sobrecarregado de significações simbólicas. Associações de todo tipo, sindicais sobretudo, são criadas sob esta inspiração, num reavivamento fantástico da magia (ou da obsessão) da palavra “autonomia”.

Por outro lado, o mesmo movimento é guiado pela idéia de uma *identidade social coletiva* que envolve a sociedade como um todo, contrapondo-a ao Estado. No Brasil, esta entidade é chamada “Povo”; na Polônia, ela é chamada “Nação”.

3.2. Povo e nação

A ambigüidade entre a *autonomia dos particulares* e a *identidade coletiva* perpassa todos os setores do movimento e todos os planos do pensamento. Na igreja, no entanto, o primeiro termo tende a ser encompassado pelo segundo, assim como o individualismo pelo holismo, a diversidade pela unidade. Nos dois países, a igreja torna-se o principal foco de representação simbólica das idéias de “povo” e de “nação”.

A um certo nível, as duas idéias se encontram: o “povo” e a “nação” são percebidos como uma *comunidade*, palavra que faz uma grande carreira no Brasil e na Polônia – o sentido “comunitário” é de tal maneira enfatizado que o “povo” e a “nação” parecem se realizar plenamente na *assembléia eclesial*. São, ademais, percebidos como um *sujeito* coletivo – os valores da autonomia, atividade e soberania que pertencem ao Sujeito, “Povo” ou “Nação”, são constantes do discurso utilizado nos dois países. Mas este Sujeito encontra-se *oprimido* e aspira à *libertação* (embora o termo “libertação” tenha sido apropriado pela teologia latino-americana, a dialética de uma escravidão que necessita produzir a liberdade é, igualmente, um tema fundamental do pensamento sócio-religioso polonês). O drama deste Sujeito coletivo é representado segundo o modelo da *Paixão de Cristo* – o martírio deste “povo” ou desta “nação” e a esperança messiânica de uma ressurreição histórica são cantados nas igrejas com fervor.

Há ambigüidades também comuns. A relação entre o *Sujeito Social* e o *Sujeito Eclesial* é um foco sensível de variações de sentido: ser “polonês” e ser “católico” é e não é a mesma coisa, no conjunto destas representações; e o mesmo paradoxo manifesta-se na relação entre ser “povo” e ser “povo de Deus” (isto é, “igreja”) na consciência dos agentes pastorais no Brasil.

Negar a identidade entre o “social” e o “eclesial”, quando em outros contextos discursivos esta mesma identidade é profundamente sentida como verdadeira, é no entanto indispensável para que se possa preservar os valores da “cidadania”. A aproximação com o pensamento laico não seria possível sem que se mantivesse esta distinção. Ademais, os sentidos desta aliança foram internalizados pela igreja, havendo inclusive importantes setores dela que não podem renunciar aos valores da laicidade em sua experiência de fé. Forma-se portanto um

conjunto complexo de idéias e sentimentos, que poderia ser rotulado como *uma apropriação romântica de tradições iluministas*.

Reconhecidas as semelhanças, há que voltar às diferenças. A situação geopolítica é simetricamente inversa. O fundo histórico e o sistema social são radicalmente distintos – ditadura em um capitalismo dependente, de um lado; socialismo totalitário, do outro. É natural que os caminhos seguidos pela igreja sejam também divergentes.

No Brasil, o conceito de “nação” está gasto. Sob o governo dos generais, as cores da bandeira comunicam intolerância, e a data da independência é reduzida a uma festa militar. O nacionalismo não deixa de estar presente entre as oposições, mas submetido a outros valores, da democracia e da justiça social. É neste contexto que a igreja faz a “opção preferencial pelos pobres”, contrapondo-se à sede de lucros de um capitalismo selvagem ancorado na violência policial. Os “pobres”, os marginais do sistema, ocupam o centro do discurso eclesial, que recupera dimensões evangélicas da memória cristã e aspectos franciscanos da vocação religiosa. Dá-se então, no interior da igreja, um vasto movimento simbólico em direção ao “povo”. Comparar este movimento às táticas e estratégias leninistas seria um equívoco. A buscar analogias eslavas, melhor seria lembrar o populismo russo do século XIX. A marcha “rumo ao povo”, com o sentido de resgatar uma dívida histórica das elites, faz, sim, lembrar os relatos que lemos sobre os *narodniki*. A confissão de pecados com um sentido histórico tornou-se uma constante nos serviços religiosos de uma igreja que lamenta suas origens colonialistas e quer ser “popular”. O estrangeirismo do clero, típico da herança colonial, seria enfim superado pela identificação com o sofrimento do “povo”.

As ambigüidades reaparecem, contudo, no interior da própria expressão “popular”. A idéia de “povo” como um sujeito uno, autônomo e soberano choca-se com a multiplicidade das manifestações religiosas “populares” no Brasil: do catolicismo, com o culto aos Santos, os milagres e as romarias, onde se dramatizam as múltiplas dependências da condição humana; mas também das tradições africanas e ameríndias, herdeiras de outras lógicas simbólicas, e ainda dos protestantismos pentecostais, com o seu individualismo carismático. Em consequência, as “pastorais populares libertadoras” dos anos 70 cristalizam-se em grupos pequenos de militantes religiosos, separados simbolicamente das massas populares. Paradoxalmente, as Comunidades Eclesiais de Base, onde o “Povo” encontraria a si mesmo em toda a sua grandeza humana, é um movimento de minorias.

Na Polônia, “Pobre” não é uma categoria distintiva. A pobreza é aí generalizada quando medida segundo os padrões de consumo ocidentais; mas “pobre” mesmo, como os conhecemos no Terceiro Mundo, não os há. Não há igualdade tampouco, mas os fatores de desigualdade (renda, qualidade de vida, prestígio, direitos etc.) são combinados de maneiras complexas e freqüentemente contraditórias; e os privilégios são uma função instável da posição eventual do indivíduo na hierarquia do poder. Não faz sentido, neste sistema, buscar uma linha clara e constante de separação entre “ricos e pobres”.

Ainda que presentes no discurso das oposições polonesas, as reivindicações igualitárias integraram-se pois em outros *conjuntos* de valores, a saber, da democracia e da soberania nacional. Abrir espaços de autonomia frente ao controle estatal (espaços de “autogoverno”) tornou-se, nos anos 70, um objetivo tático que tinha na igreja não apenas um ponto de apoio mas também, e sobretudo, um exemplo. A autonomia institucional da igreja, preservada a duras penas por algumas décadas de “socialismo”, garantia a existência de um espaço alternativo onde os dramas humanos podiam ser simbolicamente representados. Multiplicaram-se os espaços de autogoverno, como sabemos, até à explosão fantástica do *Solidariedade*, quando os ideais freqüentemente contraditórios da “autonomia” foram condensados em um único movimento, combinando valores civis, sindicais e nacionais – um movimento que conseguia ser liberal, conservador e socialista ao mesmo tempo, conforme a expressão feliz de Leszek Kolakowski. O Estado totalitário, com as suas pretensões de ruptura e superação do conjunto das tradições ocidentais, conseguiu, pelo jogo das oposições, unificá-las todas contra si.

Neste contexto, a igreja, que conseguira sobreviver à alienação das ocupações, à devastação das guerras e às rupturas da revolução, revelou-se o grande espaço autônomo de sobrevivência e atualização das tradições. Digo “sobrevivência e atualização” porque se trata de obter novos significados de antigos valores, engajando-os em novas relações. Em aliança com o pensamento laico, a igreja expandiu os seus horizontes sobre o mundo contemporâneo, no que foi impulsionada, ademais, pela eleição de um papa polonês. Recuperou valores da modernidade (“os direitos humanos”), redescobrimo-os em seus dogmas mais antigos (a “humanidade” de Deus em Cristo). E encontrou na “nacionalidade” o espaço próprio para a integração de sua múltipla operação simbólica. A “nação”, como nos ensinaram na escola, pode ser percebida como algo de bem concreto e vivo, onde laços individuais e coletivos, particulares e universais, de continuidade e de ruptura, integram-se ao longo do tempo. Neste sentido, intenso e contraditório, os rituais da igreja polonesa tornaram-se, cada vez mais, um acervo dinâmico da memória nacional – o espaço público onde esta memória pode ser sofrida, purificada e solenemente celebrada.

Como no caso brasileiro, no entanto, as ambigüidades emergem do próprio princípio integrador: a noção de “nação”, una e soberana, cujo valor é demonstrado pela continuidade no tempo, choca-se com a memória histórica de um país multinacional e multiconfessional, permeado de conflitos internos e de distintas relações com os estrangeiros. O país resultante da Segunda Guerra corresponde com efeito à idéia de unidade nacional, mas este é o país do “socialismo”, e seus limites temporais são estreitos demais para conter os símbolos da identidade polonesa. O problema de fundo, que é de natureza simbólica, permanece, portanto. Ele se expressa, por exemplo, na relevância da chamada “questão judia” na consciência social polonesa do pós-guerra; e isto mesmo depois de 1968, a partir de quando pode-se falar de uma “questão judia, sem judeus”. “Os judeus, sempre os há”, disse-me um padre polonês, e com efeito: lituanos, ucranianos, russos brancos, germanos podem ser “externalizados”, pois a sua identidade está

associada a outros territórios. Não é o caso dos judeus, que permanecem como a representação de um irreductível *outro interior*, sobretudo para a memória cristã.

No Brasil e na Polônia, as ambigüidades acionadas pela construção de uma identidade coletiva remetem ao problema de uma pluralidade radical *no interior* do "Povo" e/ou da "Nação".

3.3. Integração e dispersão nas pastorais

Com a caminhada "rumo ao povo", a igreja brasileira fez um movimento centrífugo, dispersando-se em múltiplas organizações pastorais relativamente autônomas entre si. "Integrando a nação", a igreja polonesa fez o movimento inverso, atraindo para o seu centro uma variedade de meios sociais e de estilos devocionais – estas diferenças no estilo pastoral estão relacionadas ao contexto social.

A ditadura militar, no Brasil, *sobrepuja-se* a uma sociedade extremamente complexa, composta de múltiplos planos e regida por diversos princípios simultâneos. Esta característica estrutural tornou possível que o bloqueio autoritário da vida pública fosse compensado por uma quantidade de iniciativas localizadas. As pastorais da igreja seguiram o mesmo processo, especializando-se por diversos setores sociais. Pastoral operária, da terra, da favela, do menor, indígena, da juventude etc. acompanharam a dinâmica do meio a que se dedicavam, organizando-se nos locais de trabalho ou de moradia, conforme fosse apropriado. Por outro lado, as Comunidades Eclesiais de Base foram organizadas junto a núcleos familiares, reunindo-se muitas vezes em casas particulares ou em locais improvisados. Há sempre um padre, ou ao menos uma religiosa, à frente das CEBs, e há sempre uma paróquia a que estão referidas, como a estrela e os corpos que giram ao seu redor em um sistema planetário; mas grande parte da vida do sistema passou a desenvolver-se à margem do centro paroquial.

No socialismo totalitário, onde os controles do partido perpassam todos os níveis da organização social (exceção feita à família e à igreja), não havia condições para o desenvolvimento das pastorais nos espaços externos. As próprias organizações leigas foram inicialmente dissolvidas, reconquistando aos poucos o direito à existência, e sendo limitadas aos meios intelectuais. Foi preciso o levante nacional do Solidariedade e o estado de guerra para que se viabilizassem as pastorais especiais para os trabalhadores do campo e da cidade. À pressão externa do Estado, e à lógica do sistema, a igreja respondeu absorvendo toda sorte de iniciativas pastorais no espaço paroquial e nos rituais religiosos tradicionais (como as romarias nos anos 80).

Resultam uma série de contrastes: supervalorização da paróquia na Polônia, desvalorização no Brasil; presença constante do padre na Polônia, distância freqüente do padre no Brasil; aproximação intensa entre pastorais e sacramento na Polônia, afastamento no Brasil. No limite, resulta a valorização da hierarquia eclesiástica e a unidade do seu episcopado em torno do primaz, na Polônia; e o afrouxamento da hierarquia, a valorização da democracia direta nas comunidades

locais e a abertura de divergências explícitas, mesmo quanto a questões de fundo, entre bispos do Brasil, que mantêm a sua unidade através de regras de relacionamento amplamente colegiais.

3.4. Abertura e estado de guerra

Os anos 80 formam uma nova conjuntura que pode ser resumida nos seguintes termos contrastantes: “abertura política” no Brasil, “estado de guerra” na Polônia. Gostaria de especular apenas sobre um aspecto da nova situação, a saber, do relacionamento da igreja com o movimento laico.

No Brasil, os reclamos pela “democracia” e pela “justiça social” tendem a se separar, ameaçando dividir as oposições que falavam em nome da “sociedade civil” no momento anterior. A democratização caminha, passo a passo, ao nível das instituições controladas pelas elites (governo, partidos, mídia, empresas, universidades etc.); mas a justiça social marca passo, deixando as classes populares onde estavam. A igreja é, possivelmente, a única instituição presente nos dois níveis, condição que lhe garante uma posição estratégica também nesta nova conjuntura. Mas as dinâmicas estão carregadas de sinais contraditórios: *junto às elites, há uma secularização dos processos*, e a igreja é pressionada a refluir para a sua “função religiosa específica”; *junto aos movimentos sociais, pelo contrário, há sinais de frustração crescente diante dos mecanismos de seleção e de decisão da “democracia burguesa”*. As pastorais populares estão na vanguarda desta postura crítica frente à “Nova República”, sobretudo no campo, onde o problema é mais grave. *Ao nível popular, portanto, a igreja intensifica a sua atividade social.*

As dinâmicas contraditórias, internalizadas pela igreja, reabrem a problemática das relações entre “fé e política”, submetendo-a a uma nova rodada de avaliações. Para a igreja no Brasil, portanto, este deve ser um tempo de intensas discussões internas.

Na Polônia, o estado de guerra reduziu as oposições laicas à sua mínima expressão. Quatro gerações de opositoristas (pós-45, pós-56, pós-68/70, pós-80) viram seus esforços desembocarem nos limites intransponíveis da violência militar exercida em nome do “socialismo científico”. A frustração contaminou a própria credibilidade da cultura política laica, condenando o restante da liderança do Solidariedade a um quase isolamento. Mas o regime não se “normalizou”. O espírito da desobediência submergiu para um plano mais fundo, reencontrando-se nas matrizes cristãs da memória histórica polonesa. De “Santuário” que abriga as “Oposições”, a igreja passou a incorporar o espírito da oposição, como se o encarnasse em sua totalidade. O próprio pensamento laico parecia não ter salvação fora da Igreja...

A situação atual aponta, portanto, direções divergentes para as duas igrejas. Ao reavivamento da política secular no Brasil, contrapõe-se um impasse das estruturas de organização e de pensamentos laicos na Polônia; à recolocação das diferenças entre a fé e a política no interior da igreja brasileira, vê-se uma po-

litização global da fé polonesa com uma certa redução simultânea da política às suas dimensões morais e às suas matrizes de fé. Enquanto a militância sócio-religiosa no Brasil é seguida por pequenos grupos que se movem junto ao povo, a atividade sócio-religiosa na Polônia ganha um caráter de grandes manifestações de massa. Na Polônia, as pequenas comunidades são formadas por movimentos que buscam uma certa distância da carga patriótica que caracteriza as grandes missas e as grandes romarias. Estas pequenas comunidades também se multiplicam em grandes números, como no Brasil, mas com o sentido de um reavivamento espiritual universalista e personalizado.

Apesar das diferenças, pode-se dizer, portanto, que em algum nível as relações entre a igreja e o pensamento laico estão em crise nos dois países. As pastorais populares no Brasil afastam-se das elites seculares; e as pastorais globais na Polónia já não encontram um interlocutor à altura no mundo secular, a não ser um Estado desmoralizado com quem a igreja negocia pragmaticamente em nome da "Nação". Um observador leigo de inspiração liberal teria razões para se preocupar com os dois processos: eles podem favorecer tendências totalitárias no campo nas oposições – de esquerda, no Brasil, pela aproximação das pastorais populares com as organizações politicamente marginais de extração leninista; de direita, na Polónia, pela identificação radical do "ser polonês" e o "ser católico", em oposição ao Estado socialista. Nas duas igrejas, contudo, as inspirações liberais da laicidade foram assimiladas por uma parte significativa do clero e da intelectualidade católica. Estas tendências são bem vivas em ambos os contextos, e lutam contra o ressurgimento de um totalitarismo católico que poria a perder as conquistas feitas na década passada, quando se concebeu uma reconciliação da igreja com a sociedade civil, ainda que esta não fosse senão um projeto de futuro.

4. CATOLICIDADE

Como era de se esperar, encontramos mais diferenças que semelhanças entre as igrejas no Brasil e na Polónia. Houvéssemos dado maior atenção à história de cada uma, as diferenças teriam sobressaído de maneira ainda mais aguda, a ponto talvez de ameaçar a própria pertinência deste esforço comparativo. Evidentemente, o sentido da comparação não salta aos olhos. No entanto, é possível *contrastar* as marcas características de cada uma delas, evidenciando que as diferenças são *internas* a um mesmo conjunto, que chamamos "catolicismo". A comparação é possível graças ao mistério da unidade da igreja. Nossas dúvidas, com efeito, poderiam ser resumidas na indagação: em que sentido são elas uma mesma igreja?

Tentamos uma resposta focalizando um outro mistério, o da Paixão, que nos guiou na interpretação de fenômenos da longa duração e também dos embates ideológicos atuais. Os primeiros colocam-nos em um amplo círculo cultural, cuja constituição remonta aos primeiros séculos do cristianismo e desenvolve-se ao longo da Idade Média. As romarias, as procissões, os milagres, as velas ace-

sas pelas almas, que iluminam e consomem os espaços e o calendário, ordenam-se em torno do culto aos Santos, forma tipicamente católica de universalização da via-crúcis. A santidade dos Santos consiste justamente na imitação de Cristo na diversidade das situações humanas. O culto aos Santos está bem vivo no Brasil e na Polônia, e traz consigo seus correlatos, as almas purgantes para o comum dos mortais, e Maria elevada à quase divindade, manifestando-se todos em uma rica vida ritual. É nela que encontramos, creio eu, a vitalidade profunda do catolicismo.

Os embates *teo-ideológicos* colocam-nos em um círculo mais restrito, tipicamente moderno, onde se busca a constituição de um Sujeito humano universal. “Povo” e “Nação”, como os conhecemos hoje, são entidades do século XIX. Pensar o seu drama como uma atualização histórica da Paixão de Cristo é uma via intelectual que foi aberta pelos românticos, sofreu complexas mutações, combinando-se a outras vertentes do pensamento científico, e recupera hoje sua vitalidade entre teólogos brasileiros e poloneses. Seu simbolismo é bem diverso daquele anterior, pois tem assimilado a crítica racionalista da cosmologia medieval e da crença nos milagres, pedra de toque do culto aos Santos. Contudo, eles preservam o paradigma da Paixão na linguagem sociológica moderna, preservando em consequência uma ponte de comunicação com a religiosidade da tradição mais antiga.

Num plano e no outro, o rito celebrado na Semana Santa adquire uma densidade sacramental: não se trata apenas de um “símbolo” que nos remeteria a uma realidade “outra” e “anterior”; muito menos de um “significante”, em si mesmo arbitrário e de valor meramente relacional. Nele está, segundo se crê, a alavanca que move o mundo em toda a sua materialidade; o princípio da ordem, do sentido e do fim; da integração de toda finitude num projeto infinitamente restaurador, que faz possível o milagre apesar das limitações naturais, e fundamenta a utopia apesar da miséria ambiente.

Se é a concepção sacramental do mistério da igreja que distingue a fé católica no conjunto das denominações cristãs, situando-a como nexos restaurador das dimensões naturais e históricas da vida em comum, e se na Paixão encontramos o Sacramento por excelência, como nos lembra a eucaristia a cada missa, o gerador da cascata de sacramentos (na expressão de Pierre Sanchis) que compõe a catolicidade da igreja, então possuímos uma via de acesso para pensar sobre o catolicismo no Brasil e na Polônia ao mesmo tempo.

Nesta linha de pensamento, os *contrastes* enunciados – tais como entre o sacerdote e o agente social na figura do padre; a hierarquia eclesiástica e o igualitarismo comunitário; a esperança messiânica e a circularidade na representação da via-crúcis; a integração e a segmentação nas pastorais; “povo” e “nação”; “progressistas” e “conservadores” etc. – deixam de ser meras “diferenças” para se apresentarem como expressões significativas da “igreja militante”, tensionada por natureza, já que tem por vocação o anúncio absurdo de uma restauração universal de todos os conflitos.

Rumos do Pensamento Etnológico na França: A Atualidade de Maurice Leenhardt*

Maria Isaura Pereira de Queiroz**

"Eles te dirão talvez coisas estranhas; porém escuta primeiro, e procura compreender, traduzindo para a tua mentalidade o que eles dizem; então talvez vejas que não é tão estranho assim, mas apenas vertido para outra linguagem, diversa da que corresponde à nossa maneira de pensar..."

Franz Leenhardt.

Carta a seu filho Maurice, recém-instalado na Nova Caledônia.

24 de dezembro de 1902.

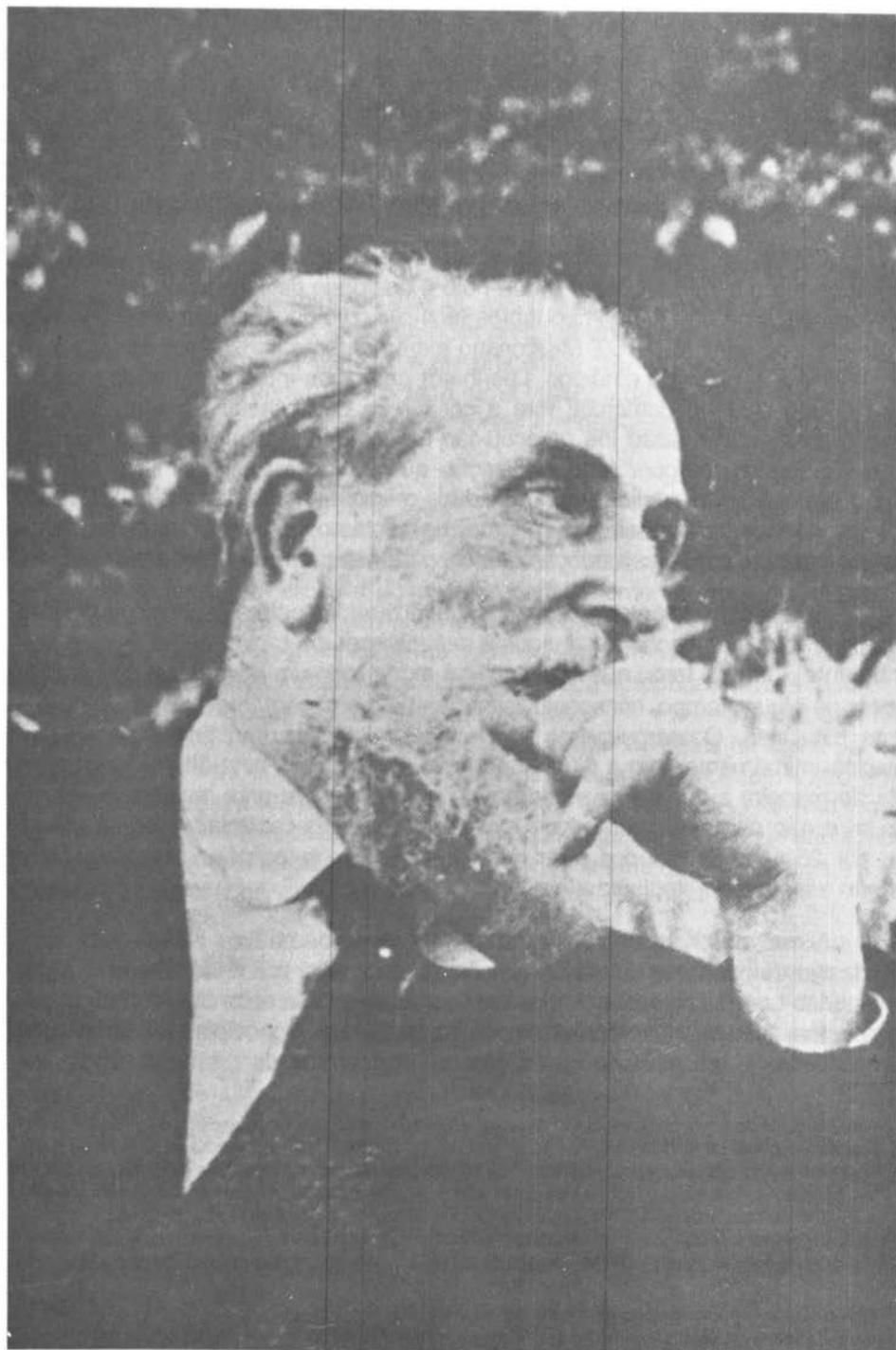
Quando Maurice Leenhardt, em 1947, publicou *Do Kamo: La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien*, a etnologia francesa parecia se abrir para novas perspectivas no estudo das sociedades ditas "primitivas". O sucesso de Malinowski ali ecoava, indicando que o etnólogo devia permanecer por algum tempo entre as tribos cujos comportamentos e instituições desejava estudar; seria o caminho mais seguro para alcançar, pelo interior, a compreensão de um contexto que, como estrangeiro, só captaria a partir do exterior. Marcel Mauss e Lucien Lévy-Bruhl, os dois grandes mestres, haviam realizado somente estudos de gabinete; urgia modificar essa orientação, e a pesquisa de campo se apresentava como a base de todo trabalho em profundidade que se quisesse científico.

Assumindo em 1942 suas funções na École Pratique des Hautes Études¹, Maurice Leenhardt trazia justamente uma grande experiência de trabalho

* Este texto foi redigido primeiramente em francês, como prefácio à 2ª edição de *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1971. A própria autora o traduziu, reformulando-o e ampliando-o para a publicação em português.

** Centro de Estudos Rurais e Urbanos
Departamento de Ciências Sociais
F.F.L.C.H. – USP

1. Maurice Leenhardt nasceu na França em 1878 e ali faleceu em 1954. Filho do missionário protestante Franz Leenhardt, igualmente francês, escolheu a profissão do pai, mas também se voltou para a etnologia, efetuando seu primeiro trabalho sobre "Le mouvement éthiopien au sud de l'Afrique, de 1896 à 1899", chamando a atenção para a multiplicação de seitas protestantes lideradas por missionários e pastores negros; nele demonstrava já seus dotes de cientista social. Aprimorou-os em sua longa estada na Nova Caledônia, de 1902 a 1927. Nomeado primeiramente diretor do Institut Français d'Océanie, em



Maurice Leenhardt em 1953. Foto J. Dardel.

de campo. Permanecera durante 25 anos na Nova Caledônia², estudando a psicologia e os comportamentos nativos, assim como as instituições (língua, costumes, mitos) no quadro das relações cotidianas. Praticara, pois, antes de qualquer outro cientista social e por mais tempo que qualquer um deles, a técnica de observação participante, reconhecida como indispensável para bem compreender e descrever os *mores* indígenas. Pois Malinowski, que lançara essa técnica, relativamente pouco tempo tivera de estada nas Ilhas Trobriand, por volta de 1915.

Durante o largo período que viveu entre os canacas, Maurice Leenhardt foi também o primeiro a utilizar o que hoje é chamado de “pesquisa ativa”, e que se considera uma das mais importantes técnicas cuja difusão teve início na França em fins da década de 60. Missionário extremamente consciente de suas responsabilidades, além de etnólogo, Leenhardt participou integralmente da vida indígena. Seu objetivo primordial fora a conversão dos canacas, porém, logo ao chegar, uma outra missão lhe pareceu tão fundamental quanto a que o levava à Nova Caledônia: reerguer uma civilização que se desfazia. Assim, ao mesmo tempo em que levava adiante sua atividade religiosa, efetuava um amplo levantamento da vida tradicional, isto é, introduzia nesta novos elementos, porém analisava e buscava controlar a adoção destes, para não perturbá-la em demasia.

Ao chegar, encontrara os habitantes dizimados pelo alcoolismo, corroídos pelo desalento, parecendo destinados a desaparecer em breve tempo física e culturalmente – terrível fardo que condenava à morte todo um povo e sua civilização; depois de algum tempo, conseguiu reanimar-lhe a coragem, redespertando nele o gosto pela vida. O reerguimento dos nativos foi assim uma finalidade que se mesclou intimamente com a difusão da nova crença; mas esta última foi introduzida de maneira a que se inserisse na civilização vigente para revigorá-la e reerguê-la, e não para substituir o que existia. Experiência controlada que se estendeu por 25 anos de estudos e de relatórios cotidianos, constituiu talvez o mais perfeito exemplo de etnologia ativa.

A maioria dos etnólogos ainda hoje estuda os nativos levado pelo simples desejo de conhecer outras civilizações e de ampliar o âmbito de sua disciplina; Maurice Leenhardt, ao contrário, teve como objetivo a recondução dos indígenas à valorização de sua própria maneira de ser, de seus princípios fundamentais. Via-se diante de um povo de civilização muito diferente da ocidental, cujos pro-

(cont.) seguida da École des Langues Orientales, e, em 1942, da École Pratique des Hautes Études (5^ª Section, Sciences de la Religion), continuou sempre muito ligado à Nova Caledônia, sua casa constituindo verdadeiro ponto de apoio para todos os jovens canacas que se dirigissem à França para trabalhar ou estudar. Esta ação foi continuada por seu filho, Raymond Leenhardt, também missionário na Nova Caledônia, mas especialista em línguas canacas e professor na École des Langues Orientales; Raymond Leenhardt nascera na Nova Caledônia. A viúva de Raymond Leenhardt e seus descendentes continuam muito ligados ao arquipélago, e muito ativos no auxílio aos nativos em suas lutas pela independência.

2. Nova Caledônia – arquipélago da Melanésia (Oceano Pacífico), descoberto por Cook (1774), pertencendo à França de 1853 até o momento presente. Desenvolve-se ali atualmente a luta dos nativos pela independência, e Maurice Leenhardt é por eles encarado com um de seus principais patronos.

cessos mentais necessitava conhecer; obrigou-se a se interessar não pelo que encontraria de semelhante ao seu próprio modo de pensar, e sim pelo que fosse captando de diferente e de peculiar. Inaugurou então, no alvorecer do século XX, uma nova perspectiva etnológica que se poderia chamar de etnologia diferencial, de que também foi pioneiro.

Desde o início de seus trabalhos, considerou o fenômeno social como uma totalidade – totalidade que se inscreve em todos os seus aspectos: institucionais, morfológicos, dinâmicos, integrados numa unidade rica e complexa que a expressão psicológica ilumina do interior. Maurice Leenhardt punha em prática, já em 1902, os preceitos que Marcel Mauss pregaria em seus cursos na Sorbonne, durante a década de 20. Novamente ele precede o grande mestre, por quem não pôde nem ser diretamente influenciado, uma vez que os ensinamentos deste último foram difundidos justamente no período em que o etnólogo-missionário se mantinha na Nova Caledônia.

A psicologia dos canacas mereceu sempre grande atenção por parte de Maurice Leenhardt; é o que se depreende das cartas a seus pais, verdadeiros diários de campo repletos de ensinamentos valiosos para os pesquisadores. Por elas se verifica quão atenta era sua observação constantemente alerta, facilitada por um contato de todos os instantes que mantinha com os aborígenes. Anotava comportamentos, costumes, ritos, além de todas as conversas; e, em breve tempo, passava a aconselhar os mais vivos a redigirem suas próprias observações, utilizando o depoimento oral autobiográfico como mais um rico manancial de informações. Aprendeu também alguns dos idiomas (havia 36 deles na Nova Caledônia); especializou-se em *houaïlou*, o mais difundido, e deste dialeto escreveu a gramática, demonstrando quão longe havia levado seu estudo. Ao mesmo tempo que se aprofundava na sintaxe e na semântica da língua, ia efetuando sua aplicação à análise da mentalidade nativa. Seus conhecimentos foram divulgados em sucessivas publicações, que demonstram a acuidade e a amplitude deles.³

Como se vê, ao se integrar em 1942 na vida universitária francesa, tudo parecia designar Maurice Leenhardt como o grande inovador de que a etnologia estava à espera, e principalmente como aquele que desenvolveria na França toda uma nova orientação, a da pesquisa de campo, incentivando jovens etnólogos a seguirem e aperfeiçoarem os rumos que estava traçando. Tal não aconteceu, porém.

Resenhando *Do Kamo* em 1950, o sociólogo Georges Gusdorf, ao saudar no livro a obra-prima que, pela originalidade dos dados descritos, pelo refinamento da análise, pela elevação das reflexões, pela perfeição do estilo se esperava que exercesse influência preponderante sobre a etnologia da época, observava já que isso não parecia ocorrer.⁴ A previsão se confirmou com o passar dos anos.

3. Ver a lista de suas obras no final do artigo.

4. GUSDÖRF, Georges. "Compte-rendu de *Do Kamo*". *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, Paris, 30^e année, 7, 1950, p. 64-68.

O conhecimento dos trabalhos de Maurice Leenhardt ficou circunscrito a pequeno grupo de alunos, e *Do Kamo* atingiu limitada elite de entusiastas. As técnicas de observação e de pesquisa que havia sido o primeiro a empregar não foram adotadas senão largos anos depois. A grande modéstia do autor foi um dos motivos da falta de eco de sua obra, sem dúvida; mas talvez a natureza dos caminhos que havia adotado para estudar o real constituísse um obstáculo – caminhos por demais árduos e abruptos para atrair grande soma de discípulos.

Como avaliar seu trabalho quase quarenta anos depois da publicação de *Do Kamo* e mais de trinta anos após sua morte? Estaria hoje inteiramente ultrapassado pelas novas correntes etnológicas francesas? Poderia trazer ainda alguma contribuição, algum enriquecimento aos caminhos que estão sendo atualmente trilhados? Para poder avaliar estes aspectos torna-se necessário, antes de mais nada, resumir seu pensamento, situando-o em seguida em relação à grande corrente que influenciava de modo marcante a etnologia francesa quando *Do Kamo* seguia seu caminho – o estruturalismo.

Na sua convivência com os indígenas, Maurice Leenhardt verificou quase de imediato que o pensamento deles era essencialmente sintético, no sentido estrito do termo: diante da enorme variedade de aspectos do universo, em que coexistiam elementos os mais diversos, porém de maneira distinta e sem se confundir – terra, mar, céu, árvores, plantas, animais, indivíduos etc. –, os nativos o concebiam como um vasto conjunto cujo denominador comum era um princípio vital. Fundamento de sua cosmogonia, por meio dele chegavam à inteligibilidade de tudo quanto os rodeava, de tudo quanto viam e sentiam. O princípio vital apresentava várias características: como já se disse, era sintético (contendo em resumo todas as variedades e as qualificações), era total (reunindo os mais diversos aspectos do real), e assegurava a continuidade (uma vez que todos os elementos estavam unidos pelo mesmo atributo, a vida). A única certeza que manifestavam os canacas, “em seu contato com a natureza, era a da continuidade da vida, e percebiam a vida até mesmo através do que nós chamamos de *morte*”.⁵

Viviam os nativos “mergulhados na natureza e dela não se haviam desprendido ainda”;⁶ no seu entender, vida e morte constituíam duas faces da mesma essência. Todavia, distinguiam perfeitamente o ser vivo – *kamo* – do morto – *ba*. O *ba*, porém, era também um vivo, somente que diferente dos vivos habituais encontrados no decorrer dos dias pelos caminhos da jângal caledoniana; e poderia se tornar novamente um *kamo* desde que fossem empregadas corretamente determinadas técnicas e rituais religiosos.

Qualquer indivíduo vivo era potencialmente um *ba*, qualidade que podia subitamente se manifestar e permanecer instalada. A diferença entre *kamo* e *ba* seria a que separa o cotidiano familiar de tudo quanto é esporádico, pouco usual

5. LEENHARDT, Maurice. *Gens de la Grande Terre*, Paris, Ed. Gallimard, 1937, p. 45.

6. _____ . *Do Kamo* (La personne et le mythe dans le monde mélanésien). Paris, Ed. Gallimard, 1947a, p. 31.

e, por isso mesmo, estranho ou extraordinário. Na verdade, todos os seres encerram em potencial algo de estranho como o *bao*, por exemplo.

Se não existia, diz Leenhardt, possibilidade de oposição entre *vivo* e *morto* no pensamento canaca, era porque este operava por meio de conceitos paritários e pela noção de total complementação entre os pares. O indivíduo só era real, só existia em relação a algum outro: "ele e seu pai, ele e seu tio, ele e sua mulher, ele e sua prima cruzada, ele e seu clã etc."⁷ Vida e morte também compunham um par, gozavam da mesma complementação que o tio e o sobrinho. A morte não passava de uma vida que se tornava invisível, porém um invisível "cheio de vida" que contribuía de modo fundamental para "criar o clima dos vivos".⁸

O desaparecimento de um indivíduo não acarretava como conseqüência a idéia de morte como é concebida pelos ocidentais. O canaca não se considerava como pessoa, e sim como personagem sempre desempenhando um papel em relação a alguém; como personagem, podia ser intercambiado com todos os que ocupavam posição semelhante e assumiam o mesmo papel social que ele. Ao morrer, ocuparia posição social diferente e outras relações o ligariam aos vivos; porém os liames variados que conhecera em vida permaneceriam sem modificações, iguais aos que exercera em sua existência, uma vez que outros personagens da mesma categoria que ele assegurariam a continuidade essencial.

O princípio vital tomava diversas formas de que eram exemplos as noções de *kamo* e de *bao*. Mas as variações não significavam nem contradição nem oposição. Entre duas modalidades, havia uma categoria em que ambas se misturavam e que acentuava com ênfase a idéia de uma identidade fundamental. Por exemplo: os clãs exogâmicos eram muito distintos, mas entre eles se encontravam indivíduos com certas peculiaridades de *status*; assim, "a tia paterna, devido a seu casamento com o tio materno, apresentava ao mesmo tempo uma face masculina e uma face feminina".⁹ Os indivíduos desta categoria representavam plenamente o princípio vital, fundamental no pensamento canaca; através de categorias ambivalentes, tal princípio se expressava em sua unidade primordial.

Não se tratava de um fenômeno de participação; na verdade, o princípio vital ultrapassava, era mais amplo do que o princípio de participação. Este existia no universo canaca, por exemplo, em manifestações estéticas de que se rodeavam os nativos, compondo "um cenário no qual se reconheciam a si mesmos; um cenário no qual a linguagem das formas lhes permitia ler as certezas em que seu espírito se apoiava – a certeza da presença dos invisíveis e de sua comunhão com eles".¹⁰ Ao analisar em *Do Kamo* o pensamento canaca, Maurice Leenhardt

7. LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo* (La personne et le mythe dans le monde mélanésien). Paris, Ed. Galilimard, 1947a, p.199.

8. _____ . *Op. cit.*, 1937, p. 45.

9. _____ . *Op. cit.*, 1947a, p. 189-190.

10. _____ . *Op. cit.*, 1947a, p. 192. Leenhardt desenvolveu a respeito uma polémica célebre com Lucien Lévy-Brühl, já então consagrado etnólogo francês (1857-1939), que defendia a idéia de que a mentalidade primitiva seria pré-lógica, e que a base de seu raciocínio era o princípio de parti-

foi mais longe que a participação, desvendando a existência de um único princípio de base para a compreensão do mundo, o princípio vital. Existirá este noutras sociedades ditas primitivas? Haverá sociedades em que o pensamento seja regido por princípios diversos, comandando sistemas lógicos variados? É problema ainda a ser estudado.¹¹

Sem dúvida o método (em sentido restrito) empregado por Maurice Leenhardt e a marcha que seguiu em seus trabalhos estão ligados muito de perto aos resultados. Ao chegar ao seu campo de pesquisa (onde, o que não pode ser esquecido, ia ser também um missionário), sua primeira preocupação foi, como se viu, compreender a psicologia nativa, conhecimento indispensável para a função evangelizadora que escolhera; e o fez com um sentido muito grande da objetividade. Porém, ao mesmo tempo se observava e estudava a si mesmo, perscrutando também a sociedade circundante, a Nova Caledônia, com todo o peso do colonialismo que a caracterizava.

No princípio do século, ela encerrava um conjunto disparatado de funcionários governamentais de todos os escalões; de colonos; de deportados e criminosos franceses remetidos para a "liberdade" das terras longínquas; de padres católicos desejosos de converter os canacas, fazendo concorrência aos missionários protestantes com idêntica finalidade. Colonos e deportados se entregavam ao comércio rendoso de bebidas alcoólicas, e o mercado era constituído principalmente pelos nativos. Estes se fragmentavam entre tribos muitas vezes inimigas. Já havia também alguns pastores nativos, *natas*, provenientes das Ilhas Loyalty, durante muito tempo os únicos missionários protestantes ali existentes. Lado a lado com tribos cuja conversão estava em processo, outras permaneciam pagãs. Mundo cheio de intrigas, de conflitos, de rivalidades, de mal-entendidos, tanto do lado dos brancos quanto do lado dos canacas – tal era o mundo colonial neocaledoniano nessa época.

Maurice Leenhardt encontrou-se diante de brancos que não se diferenciavam dos indígenas nem quanto à inteligência nem quanto à moral, e nem mesmo quanto ao raciocínio lógico. Na convivência diuturna com eles, observando-lhes a maneira de ser e os comportamentos em relação aos nativos, o jovem missionário dificilmente se capacitava de que fossem os colonos seres racionais, sensa-

(cont.) cipação. (Ver *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*, 1910; *La Mentalité Primitive*, 1922.) Leenhardt se opunha a estas interpretações, baseado em seu trabalho de campo, afirmando que a mentalidade canaca também era lógica, porém de uma lógica diversa da ocidental. Lévy-Bruhl reconheceu no fim de sua vida que Leenhardt tinha razão, e o certifica em sua obra póstuma, *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949.

11. Segundo os mitos e movimentos messiânicos que estudei, os indígenas guarani parecem raciocinar com categorias de pensamento próximas das dos canacas, com um único princípio fundamental, o princípio vital; de onde a possibilidade que acreditam ter de alcançar em vida o paraíso dos antepassados, a Terra sem Males. Não se pretende afirmar que a lógica dos guarani e a dos canacas seja uma só, ou que a lógica de todos os chamados primitivos seja idêntica. Apenas se constata aqui uma convergência. PE-REIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles*. Paris, Anthropos Ed., 1968. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª ed., São Paulo, Ed. Alfa-Ômega, 1976.

tos, livres de superstições, como pretendiam. Pelo contrário: tinha diante de si indivíduos cujos julgamentos fugiam a qualquer lógica, à justiça, que tomavam radicalmente partido sem benevolência e sem tolerância, defendendo as maneiras de agir que melhor conviessem aos seus interesses ou às suas paixões. Ao se erguer contra os abusos dos colonos, mais de uma vez foi Leenhardt denunciado ao governo da colônia e da metrópole como elemento pouco confiável e até mesmo perigoso; teve de responder a processos, encontrando sérios obstáculos no cumprimento das tarefas que considerava importantes.

Não apenas os canacas e os colonos mas ele mesmo foram objeto de constantes reflexões de sua parte, como se verifica nas cartas que freqüentemente dirigia a seus pais. Dando um balanço em seus privilégios e vantagens, mas também em suas insuficiências e fraquezas, colocava-se a si mesmo em perspectiva, buscando descobrir de que maneira seu próprio comportamento podia entrar a obra que empreendia. A amigos, escrevia então: "... nós, missionários, estamos diante de uma psicologia a ser estudada, de um mundo a ser descoberto, o que deve ser feito antes que lancemos a semente da fé. A ignorância a respeito desse mundo leva-nos a absurdos, a indulgências descabidas, a impaciências, a indelicadezas, cujas conseqüências atribuímos por um lado às privações que sofremos, por outro lado à dureza do coração dos pagãos..."¹² Em missiva aos pais, concluía: "Quanto a nós, só sabemos julgar os outros comparando-os a nós mesmos; a sabedoria divina, ao contrário, está sem dúvida em julgar cada um de acordo com a medida que lhe é específica."¹³

A preocupação constante em encarar com objetividade a sociedade em que vivia; a preocupação também constante em encontrar meios práticos de se fazer compreender pelos nativos, determinaram duas importantes maneiras suas de agir. A primeira, era associar os indígenas a todos os trabalhos que empreendia, quer materiais, quer espirituais; indicava-lhes a tarefa a ser cumprida, porém deixava-lhes larga margem de iniciativa e liberdade no executar. A segunda, foi o estudo minucioso da Bíblia, de que chegou a traduzir o Novo Testamento e os Salmos em *houailou*, para buscar os termos mais adequados à mentalidade com que lidava.

E eis que encontra bruscamente no Velho Testamento facetas de mentalidade igual àquelas com que se deparava no trato com os canacas. Transmitiu a descoberta a seus pais: "Que admirável código de sociedade primitiva é o Levítico! Até agora nada encontrei entre os hebreus que não figurasse entre os canacas e entre muitas outras populações que tenho estudado nos livros."¹⁴ E mais adiante: "Eu que vivo entre os nativos, admiro como a legislação mosaica é adequada ao entendimento primitivo; é ela a ordenação do pensamento confuso dos povos inferiores."¹⁵

12. LEENHARDT, Maurice. *Cartas a seus pais e a seus amigos*. MS – Carta de 24/3/1905.

13. _____ . *Idem*, Carta de 15/10/1907.

14. _____ . *Idem*, Carta de 13/9/1904.

15. _____ . *Idem*, Carta de 1/12/1904.

A análise da Bíblia fortificou nele a noção de evolução inerente à sua época, porém sem nenhuma ênfase em julgamentos de valor. Para ele, o fato de o canaca não se encontrar no mesmo estágio que os ocidentais não significava que fosse inapto ao progresso e incapaz de evoluir, nem que sua mentalidade fosse "irracional" e nem mesmo "pré-lógica". Achava que toda mentalidade humana se compunha de dois elementos primordiais: mito e razão. Quanto a estes dois elementos, escrevia: "Não existe anterioridade de um em relação ao outro", pois na história do pensamento humano a razão é tão antiga quanto o mito, não existindo nenhum idioma que seja desprovido de racionalidade. O erro está em comparar "civilizados" e "não-civilizados", em lugar de "julgar cada qual segundo a medida que lhe é peculiar".¹⁶

A consciência aguda das diferenças tornou-se um dos fatores importantes da objetividade de Maurice Leenhardt ao efetuar suas análises do povo da Grande Terra, a maior das ilhas do arquipélago da Nova Caledônia; esta consciência impediu sua total identificação com os nativos – identificação que poderia ter sido o corolário de seu extraordinário dom de empatia. Conseguia realmente colocar-se na posição dos canacas diante dos colonos e do governo; compreendia-lhes em profundidade a situação, os problemas, as reações psicológicas; sua facilidade de comunicação, sua participação cotidiana aos pesares e às alegrias dos neófitos levaram-no a fazer da assimilação a própria essência de sua vida na Nova Caledônia, e poderiam tê-lo transformado num filósofo canaca... Jamais perdeu de vista, porém, sua posição de missionário, sua qualidade de ocidental, e sua fé jamais deixou de ser vivaz. Diante do indígena, permaneceu sempre na condição do Outro.

Sua profunda crença protestante constituiu portanto uma das garantias mais sólidas de objetividade e fator primordial de seu sucesso como pesquisador. Realizou a difícil façanha de equilibrar a fé e as características de homem ocidental, de um lado, e de outro lado o respeito à personalidade e à autenticidade canacas. A tranqüila admissão existente no Ocidente de sua "indiscutível" superioridade em relação aos demais povos, muito mais forte ainda do que nos dias atuais, tornava o equilíbrio difícil de ser alcançado, tanto mais que são grandes as diferenças, e muitas vezes fundamentais, entre a marcha do pensamento ocidental e a marcha do pensamento indígena. Nesse particular o êxito de Maurice Leenhardt foi indiscutível.

Uma breve explanação como esta do pensamento etnológico de Maurice Leenhardt permite apreender melhor em que e por que foi ele diferente de outras correntes da mesma disciplina na França. Quando da publicação de *Do Kamo*, sofria a etnologia francesa uma reviravolta que a marcaria profundamente, e que se expressava nos dois novos rumos tomados então pela pesquisa. As técnicas de medida e de quantificação se desenvolviam e alcançavam a preferência de certos pesquisadores, deixando de lado as qualitativas. Outros se voltavam para o

16. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 241.

estruturalismo, encarado como um forma peculiar de análise que fugia ao subjetivismo dos estudiosos, sendo considerado o procedimento por excelência para o estudo dos povos primitivos, com a vantagem de não exigir a rude provação de prolongada estada entre eles. Ora, nada estava tão longe da quantificação e do estruturalismo quanto a abordagem de Maurice Leenhardt diante de seu objeto de estudo, que era ao mesmo tempo seu objeto de ação.

O estruturalismo tem uma finalidade ambiciosa: descobrir o *homem universal*. Roger Bastide explica que “ele se volta para as etnias e as culturas, porém sua finalidade última é chegar ao conhecimento das estruturas mentais do homem”, as quais só podem ser atingidas quando ultrapassados seus conteúdos variáveis. Tem por meta descobrir, “através da homologia das condutas e das narrativas”, tudo quanto existe de idêntico na orientação do comportamento humano, que se torna assim seu objeto de pesquisa.¹⁷

Diante desta atitude, o evolucionismo é forçosamente descartado, pois admite modificações profundas no pensamento humano ao longo do tempo, colocando em dúvida a existência de uma uniformidade primordial. Por isso a abordagem estruturalista é sincrônica, fugindo da diacronia que, para ela, é de menor importância e encerra o perigo de desviar a análise do seu ponto fundamental, a semelhança dos procedimentos mentais nas sucessivas gerações. O estudo das sociedades fechadas se torna preferencial nesta abordagem, pois sua movimentação repetitiva as conserva imutáveis; como as sociedades abertas são de modificações rápidas, deixa-as de lado porque complicam o estudo. As sociedades fechadas são também elementares, o que torna mais fácil a descoberta das regularidades; nelas, as modas, as variações, as mudanças são pouco numerosas, permitindo atingir mais facilmente o número restrito de princípios de base, aninhados no íntimo do pensamento humano.

O estruturalista, diga-se de passagem, não admite abertamente a noção de *ancianidade* aplicada ao primitivo, quando comparado com o civilizado; todavia, ao caracterizar sua sociedade como *elementar*, isto é, a mais simples, aceita implicitamente aquela noção, e o evolucionismo é assim sub-repticiamente reintroduzido no procedimento de análise que o pretendia evitar. A reintrodução dissimulada não seria uma conseqüência da ilusão de superioridade de que sempre padeceu o pensamento ocidental, no seu orgulho de considerar que conseguiu trazer ao mundo um espaventoso desenvolvimento científico e tecnológico?

Para chegar à estrutura fundamental do pensamento humano, o estruturalismo não valoriza nem a pesquisa de campo, nem o conhecimento do pensamento interior indígena, nem a objetividade na observação dos fatos – tanto mais que considera esta objetividade como fictícia, uma vez que a subjetividade do cientista permanece sempre presente em toda investigação ou estudo que empreenda. O que ele busca é transformar a subjetividade em instrumento de pes-

17. BASTIDE, Roger. *Psychologie et Ethnologie*. In: *Ethnologie Générale*. Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Ed. Gallimard, 1968, p. 1941.

quisa, ligando-a à objetividade, de modo a ir mais fundo em sua análise. E assim, une em sua visão primitivo e cientista, que passam praticamente a constituir um único objeto de estudo, na tentativa de chegar aos universais da mentalidade humana, pois na mente de ambos são encontradas as mesmas categorias fundamentais que é preciso definir. E o pensamento primitivo, mais elementar, é de análise mais simples, permitindo chegar com maior facilidade aos universais do pensamento.

Perscrutando objetos, instituições, mitos, foi o estruturalismo identificando em todos os setores do conhecimento uma dualidade de princípios. Claude Lévi-Strauss mostrou-a, por exemplo, nas estruturas elementares do parentesco, nos hábitos alimentares, nas narrativas míticas, encarando-a como a base do pensamento humano e elemento de comando por excelência para a construção de todas as configurações de significados, nas diversas sociedades. A dualidade encerra elementos fixos em determinadas partes do sistema (o grupo dos doadores e o grupo de recebedores de mulheres não circulam em seu interior, por exemplo, mas se mantêm sempre na mesma posição no sistema de parentesco) e elementos móveis que passam de uma parte à outra da estrutura analisada (as mulheres passam do grupo dos doadores para o grupo dos recebedores).

Desta forma, a dualidade estrutural é composta de dois princípios – movimento e fixidez –, que são opostos e não admitem nem convergências nem interpenetrações. A heterogeneidade social deve ser apreendida através dos dois princípios, buscando-se por meio do estudo o que existe entre eles de comunicável e de incomunicável. Assim, na base do pensamento humano, encontra o estruturalismo, como fundamento universal, uma contradição irredutível a qualquer síntese – pois, argumenta, que síntese poderia existir entre movimento e fixidez?

A dúvida a ser levantada com relação a esta teoria diz respeito justamente ao dualismo descoberto: serão seus dois princípios realmente primordiais no interior de todo e qualquer pensamento humano, em toda e qualquer sociedade? Não poderia esta descoberta ser, ao contrário, uma projeção, sobre o pensamento primitivo, da lógica dualista específica do pensamento ocidental? Em lugar de estarem os estruturalistas desvendando, em seus trabalhos, os esquemas fundamentais do pensamento humano, não estariam descobrindo apenas a estrutura fundamental de seu próprio pensamento, que projetariam involuntariamente sobre as populações indígenas?

Herdou o pensamento ocidental uma visão maniqueísta do mundo, que vê partilhado entre dois princípios opostos e inconciliáveis: o Bem e o Mal. A existência desta incompatibilidade de base justificaria o desconforto do pensamento ocidental, todas as vezes em que se defronta com ambivalências e ambigüidades, e explica sua preferência por uma ordenação cuidadosa de todas as coisas, de todas as gentes, de todas as categorias, disciplinadamente arrumadas e etiquetadas em categorias. Como consequência deste modo de ver, a análise se transforma no procedimento básico do estudo, a síntese só podendo intervir posteriormente.

Não é de hoje que os filósofos tecem referências ao dualismo do pensamento ocidental. Kant, por exemplo, exprimiu-as nos conceitos da "razão pura" e da "razão prática". Mais tarde, Marx tentou resolver o problema deste paralelismo aparentemente irreduzível utilizando o procedimento dialético. O estruturalista, por sua vez, admitindo a irreduzibilidade, parece se colocar como um continuador de Kant; cada princípio persiste contrário ao outro, fechado sobre si mesmo. A tentativa de que lançam mão se situa no âmbito do estudo; buscando unir subjetivo e objetivo na marcha da abordagem etnológica, isto é, buscando unir duas perspectivas também contraditórias, estariam talvez ultrapassando seu dualismo e oposição. Ao contrário de Marx, para quem a contradição é solucionada pela fusão da síntese, o estruturalismo não alcançou sucesso e se defronta sempre com o problema da irreduzibilidade. A mesma questão prossegue existindo, apesar destas tentativas: sejam quais forem as sociedades, serão as mentalidades humanas regidas sempre por dois princípios opostos? Só haverá por toda a parte um mesmo sistema lógico governando a mentalidade humana, isto é, o sistema lógico baseado em dois princípios contraditórios e irreduzíveis?

Maurice Leenhardt parece ter chegado a uma resposta negativa e seria interessante comparar seus resultados com os preceitos básicos dos estruturalistas. Em lugar de extrapolar para toda a humanidade um esquema único de pensamento, como resultado de seus trabalhos admite a existência de esquemas lógicos diversos, conforme as sociedades estudadas. Estariam muito distantes um do outro o sistema de pensamento canaca, baseado num princípio único e sintético, e os dois princípios opostos e incompatíveis que governam o raciocínio dos ocidentais. Ao efetuar suas observações, Maurice Leenhardt não buscou unir subjetivismo e objetividade; sua atitude foi a de manter distância tanto em relação ao pensamento canaca quanto ao seu próprio pensamento. Não partia da admissão de que, estudando o pensamento canaca, estaria penetrando no íntimo do pensamento humano em geral, e portanto do pensamento ocidental, e nem eram estas duas últimas finalidades que o preocupavam. Em relação ao pensamento ocidental, que era o seu próprio pensamento, conservou também a posição de Outrem, que mantinha em relação aos canacas. Foi porque alcançou permanecer nestes distanciamentos que conseguiu definir um sistema lógico diverso daquele existente no pensamento ocidental. No entanto, ao fazê-lo, chegou também a uma outra compreensão de si mesmo; porém o resultado foi apenas um *by product*, importante na medida em que esclarecia melhor as diferenças entre mentalidade canaca e mentalidade ocidental.

Uma outra divergência afastou as posições de Maurice Leenhardt e dos estruturalistas, influenciando-as de maneira fundamental. Os estruturalistas se esquivam de analisar significados porque os consideram heterogêneos, irreduzíveis a normas gerais, impedindo assim a descoberta das regularidades universais; vão, pois, despindo os dados daquilo que expressam, com a finalidade de chegar a esquemas que, implicitamente, admitem permitir chegar aos princípios de base, iguais por toda a parte. Instituições e mitos, objeto de sua análise, são esvazia-

dos dos sentidos habituais que os tornam inspiradores de comportamentos, para que se possa chegar às categorias universais do pensamento, comuns a todos os homens; estudam esquemas.

Rumo inverso é tomado por Maurice Leenhardt: eis o real com sua variedade e riqueza de comportamentos, do qual é necessário conhecer os fundamentos; a observação e a compreensão dos significados, ultrapassando os esquemas visíveis, permitirão alcançar as normas de base dessa sociedade. Além dos comportamentos, também as instituições retêm sua atenção. Por exemplo: estuda em profundidade a gramática *houailou*, pois para ele "a observação etnográfica, sociológica, religiosa de um grupo não se esgota antes que tenha sido constantemente confrontada com a observação lingüística".¹⁸ Não tenta nenhuma redução, busca se manter sempre ao nível do "fato social total" que quase vinte anos mais tarde, depois do início de sua pesquisa na Nova Caledônia, será definido em aula, na Sorbonne, por Marcel Mauss; para tanto, não fica preso às instituições tão-somente, mas efetua uma passagem constante dos comportamentos às instituições e vice-versa. Percorre em sua pesquisa duas vias que não são mutuamente exclusivas, mas se entrelaçam se completando, enquanto os estruturalistas utilizam apenas uma.

Normas e instituições são modelos, são paradigmas que servem para orientar comportamentos; no entanto, estes tanto podem se aproximar quanto se afastar deles, e cada um dos rumos tem o seu sentido. O etnólogo tem de conhecer um caso e outro, levando-os em conta se quiser conhecer o real e não um esquema do real. Além disso, em todas as sociedades existem inúmeros sistemas e normas que interferem uns nos outros, ditando comportamentos contraditórios. Finalmente, nas sociedades globais toda uma gama de comportamentos de compromisso é encontrada, justamente os mais interessantes de se estudar porque conseguem reunir oposições aparentemente incompatíveis; seria desvendando o princípio que preside à síntese dos contrários que se chegaria à lógica interna da sociedade global.

Mas Maurice Leenhardt afirma explicitamente que tal descoberta só seria possível se conservada a riqueza da totalidade, o que se obtém caminhando das normas para os comportamentos e dos comportamentos para as normas. Não se deixar amedrontar pelas contradições, tentando amputá-las para reduzi-las à "lógica" que parece a única válida para o cientista do Ocidente, é a regra principal de sua abordagem; ao contrário, conservar o aspecto peculiar do fato social total, por mais estranho que pareça, torna-se essencial para se penetrar mais fundo no mistério das mentalidades. Os estruturalistas implicitamente advogam ser desnecessário captar o fato social total; basta chegar ao esquema fundamental, recorrendo em seguida o real de acordo com seus princípios para se chegar ao conhecimento de sociedades e grupos.

18. LEENHARDT, Maurice. *Langues et Dialectes de L'Austro-Mélanésie* – Paris, Institut d'Ethnologie, 1946. p. IX.

Os resultados obtidos por Maurice Leenhardt, quer em suas investigações, quer nas atividades desenvolvidas na Nova Caledônia, em que alcançou revitalizar as tribos nativas, demonstram a confiabilidade de suas técnicas. No fim dos anos 30, chegava a termo a longa polêmica travada com Lucien Lévy-Brühl, um dos prestigiosos etnólogos franceses do início do século; reconhecia Lévy-Brühl que os achados do etnólogo-missionário invalidavam suas próprias afirmações de que os "primitivos" possuíam uma mentalidade "pré-lógica", resultado de longos trabalhos de gabinete que haviam merecido muitos aplausos nas décadas de 10 e 20. Segundo Lévy-Brühl, haveria um só tipo de mentalidade humana, que se tornaria cada vez mais refinada com o correr do tempo, sendo que, num momento histórico a ser descoberto no passado, alguns grupos humanos haviam dado o salto da mentalidade pré-lógica à mentalidade lógica, enquanto outros permaneciam atrasados.¹⁹

As conclusões de Maurice Leenhardt, a partir de sua grande e estreita convivência com os nativos, são hoje tranqüilamente admitidas, quando no momento em que as exarou pareciam completamente extraordinárias e até mesmo disparatadas. Afirmava ele que a lógica humana, embora fundada certamente sobre um número restrito de princípios, varia segundo as sociedades e, portanto, segundo as civilizações de que são parte. Quando se passa de uma sociedade a outra, a diversidade de modos de ser, de costumes, de comportamentos, as variações culturais, em suma, não constituem o produto de um único sistema lógico universal, nem oriundos de princípios por toda a parte imutavelmente encontrados; resultam de diversos sistemas de lógica, imanentes a tipos diversos de instituições e de sociedades.

O pensamento canaca, desvendado por Maurice Leenhardt, contrasta claramente com o sistema da mentalidade ocidental. No primeiro, a marcha se faz a partir de um único princípio de base, denominador comum que introduz a unidade e a coerência na variedade de elementos e nas oposições existentes no mundo; é o princípio da vida, o qual não apresenta contradições mas desencadeia complementações, entre as quais a da morte. No pensamento ocidental, a dualidade irredutível se encontra na base de toda reflexão e constatação, a partir de uma oposição e qualquer que seja o aspecto do real estudado: a Morte contraria a Vida, o Bem é antagônico ao Mal, o Homem se opõe à Mulher e, atingindo maior profundidade ainda, a Mobilidade se contrapõe à Fixidez. O objetivo da reflexão etnológica não seria descobrir entre os opostos um denominador comum inatingível, e sim classificar cada aspecto do real na categoria a que pertence; neste tipo de abordagem, a busca da coerência é superada, através da análise, por uma classificação. Em cada sociedade, predomina o sistema de raciocínio que lhe é próprio e que nela é reconhecido como o único válido, a *lógica única*. O canaca, ao interpretar os diversos aspectos da sociedade e da natureza, descobrirá por

19. GUSDORF, Georges. Ethnologie et Métaphysique: l'unité des Sciences Humaines. In: *Ethnologie Générale*, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Ed. Gallimard, 1968, p. 1797-1798.

toda a parte seus ancestrais; o ocidental, buscando o mesmo, descobrirá sempre e por toda a parte a ação de dois princípios contrários irreduzíveis.

Anos passaram desde o período em que o estruturalismo exerceu patente hegemonia na etnologia francesa; atualmente, críticas variadas têm demonstrado seus limites. A falha mais grave seria talvez a de não se preocupar com a dinâmica das transformações, permanecendo encerrado no movimento da repetição, que havia definido como específico das sociedades primitivas desde que estas não entrassem em contato com as sociedades ditas evoluídas. Para evitar tal limitação, os estruturalistas buscam hoje introduzir a história em seus esquemas eminentemente estáticos; as tentativas são recentes e é cedo para avaliá-las.

Já no início da década de 60, numerosos movimentos de libertação das antigas colônias, principalmente africanas, recolocaram na ordem do dia, mas de forma diferente, o problema da variedade dos sistemas de pensamento. Denunciando a situação colonialista, etnólogos mostraram que a maior parte das reações e dos movimentos de rebelião política e de revivescência cultural, até então atribuídos à mentalidade atrasada dos nativos, constituíam na verdade produtos da posição sócio-econômica de inferioridade e de subordinação a que os brancos os haviam sujeitado, no âmbito de uma configuração social mais ampla do que as das antigas tribos. Impôs-se então o estudo da relação entre pensamento nativo e pensamento ocidental.

Pesquisas sobre aculturação, efetuadas principalmente nas duas Américas – especialmente as de Roger Bastide no Brasil, a partir dos anos 40 –, vinham mostrando que, do contato entre civilizações muito diversas, outras configurações culturais nasciam. A velha concepção de hegemonia das categorias raciais ocidentais sobre outras lógicas possivelmente existentes parecia em vias de desaparecer. Começava-se a admitir que, na verdade, sua autoridade havia sido restrita no tempo e no espaço, pois como observou Georges Gusdorf, “a maior parte dos homens na maior parte da superfície da Terra sempre ignorou o sistema ideológico ocidental moderno”.²⁰ E dessa observação deduzia, prazeroso, que a ontologia ocidental baseada no postulado de um único sistema lógico, o sistema lógico do homem branco, adulto, civilizado, escudado na armadura de suas técnicas, parecia entrar em declínio. Qual seria a lógica profunda das novas civilizações que se originavam das relações entre culturas muito diversas? Quais as conseqüências para a lógica ocidental? Os capítulos finais de *Do Kamo* formulavam já algumas tentativas de resposta.

O anúncio em 1968 de um enfraquecimento da hegemonia da lógica ocidental fora, porém, prematuro. A admissão da pluralidade de estruturas mentais variando segundo a diversidade das sociedades globais; a recusa em classificar tal pluralidade segundo uma arbitrária hierarquia de valores; a rejeição da idéia de que esta hierarquia de valores seria a única válida – tais maneiras de pensar não se desenvolveram com o vigor que se esperava. Na verdade, eram abandonadas

20. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 222.

a cada nova descoberta científica ou a cada nova técnica espetacular que vinha reanimar a crença dos homens do Ocidente em sua própria lógica, reafirmando a seus olhos que seria a única legítima, porque a única eficaz.

Não era mais possível, porém, negar a multiplicidade das formas de raciocínio existentes no mundo, e urgia harmonizar esta constatação com a valorização de uma única lógica, de um único tipo de pensamento racional. A solução foi reviver o evolucionismo sob nova roupagem. Admitiu-se então que os ocidentais atingiram mais cedo a era da tecnologia, enquanto os países do Terceiro Mundo permaneciam com sua existência pautada por modelos atrasados e até mesmo arcaicos; desta forma, reintroduzia-se na etnologia uma perspectiva que, ainda havia pouco, fora denunciada como esterilizante. Passou-se de novo a afirmar a existência de uma lógica superior, que se desvencilhava do limbo à medida que a civilização percorria seu caminho; e assim fora o ocidental civilizado levado a ocupar o ponto mais elevado na escala das civilizações.

Mas por isso mesmo uma grande responsabilidade repousava em seus ombros, corolário de sua posição de superioridade – responsabilidade muito aparentada com a noção do “fardo do homem branco”, tão cara aos ensaístas e pensadores do século XIX. Cumpria que os países desenvolvidos ajudassem os subdesenvolvidos a galgar os degraus da civilização, para chegar ao mesmo nível de seus irmãos maiores, os quais, caminhando rapidamente, haviam tomado grande dianteira e se encontravam em situação privilegiada. O problema do etnólogo, diante das dificuldades geradas por um desenvolvimento mal-equilibrado e pouco harmonioso, seria o de ajudar o subdesenvolvido a rapidamente abandonar sua posição de inferioridade, a fim de ascender ao lugar de membro pleno da comunidade mundial. Os primeiros se encontravam integrados na vasta categoria dos subdesenvolvidos, juntamente com outras sociedades um pouco mais adiantadas do que eles; a maior parte dos indivíduos do globo estavam assim classificados na categoria de tutelados e como tais deviam ser tratados. Retornava-se desta maneira ao mesmo ponto de que partira Maurice Leenhardt em 1902, ao iniciar seus estudos sobre os nativos, como se nenhuma descoberta etnológica de vulto tivesse sido realizada no campo dos estudos sobre o conhecimento humano.

Hoje, as pesquisas ligadas a este ponto de vista defasado, porém considerado novíssimo, são realizadas com a finalidade de uma aplicação prática imediata, e se distribuem entre variados ramos da etnologia, mais ou menos recentemente brotados: etnologia econômica, etnologia do subdesenvolvimento, etnologia ativa, e assim por diante. Malgrado a quantidade de estudos e de técnicas, continua sendo observado que o fosso entre desenvolvidos e subdesenvolvidos não faz senão aumentar, não apenas do ponto de vista econômico mas também e principalmente do ponto de vista das mentalidades. E mais ainda – observação notável –, parecem se distanciar também uns dos outros os pesquisadores em suas perspectivas: nos colóquios, nos seminários, nas mesas-redondas, maneiras divergentes de abordar os problemas separam, muitas vezes radicalmente, os pesquisadores provenientes das sociedades desenvolvidas daqueles originários

do mundo subdesenvolvido. Os primeiros, constantemente adotando novas técnicas, principalmente as de aparelhagem sofisticada, estão sempre buscando "o" ou "os" fatores-chave que acelerem o desenvolvimento dos povos atrasados. Os últimos denunciam a colocação falsa dos problemas quando captados por esse ângulo: não é a falta de técnicas apropriadas que determina resultados decepcionantes, e sim o fato de que o ângulo de visão é defeituoso, e isso porque os problemas são sempre formulados a partir da consideração de que há uma hierarquia mundial das sociedades e, nela, os países subdesenvolvidos ocupam posição de inferioridade.

A maior parte dos pesquisadores dos países subdesenvolvidos considera hoje que desenvolvidos e subdesenvolvidos necessitam ser estudados de um ponto de vista global, em suas relações recíprocas; segundo eles, o processo de desenvolvimento é um processo integral que engaja a todos. Uma dupla perspectiva seria indispensável: a global já mencionada, cada país em sua situação numa escala mundial de poder; e a particularista, em que cada qual seria considerado na peculiaridade de suas configurações, uma vez que cada qual é também uma totalidade diferente das demais. Caso contrário, arrisca-se girar em círculo nas pesquisas, martelando-se sempre no mesmo ponto e deixando de lado outros igualmente importantes. Tratar-se-ia de reunir perspectiva global e perspectiva específica, abordagem difícil e delicada, facilmente impedida de se alcançar devido aos julgamentos de valor que todas as sociedades cultivam. E talvez o maior obstáculo esteja ainda na convicção quase inabalável dos pesquisadores de países desenvolvidos de que suas sociedades atingiram o ápice do processo civilizatório, sendo necessário auxiliarem os subdesenvolvidos a lá chegarem, segundo um modelo plenamente ocidental.

Duas orientações de pensamento divergentes separam assim cientistas sociais provenientes de sociedades diversamente colocadas numa hierarquia mundial de poder. Os cientistas ocidentais persistem em acreditar que os mesmos princípios lógicos deveriam governar os comportamentos de todos os indivíduos; seria urgente, pois, liberar a razão que se encontraria adormecida nas profundezas do pensamento mítico, para que este recuasse em favor da primeira. As pesquisas destes estudiosos voltam-se para a descoberta dos principais fatores que acelerem a manifestação da lógica ocidental, que venha substituir o pensamento primitivo ou arcaico. A passagem seria, é claro, traumatizante e uma das funções do etnólogo estaria em suavizá-la.

O cientista do Terceiro Mundo, por sua vez, conhece do interior a influência da lógica ocidental sobre o pensamento de sua gente, uma lógica muito diferente da sua, a qual promove modificações que ele experimenta de perto porque a está vivendo. Por isso mesmo verifica que a existência da lógica que lhe é peculiar não constitui impecilho algum para as transformações, não bloqueia a ocorrência de modificações, nem o aparecimento de inovações, nem a adoção de novidades provenientes do exterior. Para ele, antigo e novo se fundem numa configuração única, diversa de sua configuração cultural específica anterior, mas tam-

bém diferente da configuração cultural ocidental. Esta fusão provocando o nascimento de algo novo é, porém, vista pelo pesquisador ocidental simplesmente como a passagem de um estado anterior arcaico para um estado posterior moderno ainda não totalmente instalado.

Trinta anos antes de surgirem estes antagonismos entre pesquisadores, Maurice Leenhardt mostrava, em *Do Kamo*, que não havia na realidade passagem de um pensamento mítico a um pensamento racional, como também não havia "sucessão entre um período mítico anterior e uma nova era racional posterior, e nem mesmo existia a transformação de um estado de personagem a um estado de pessoa. Todos estes aspectos e estados se encontram enovelados, fundidos, misturados, indiferentes e virtuais".²¹ O contato entre desenvolvidos e subdesenvolvidos promovia a coexistência de pensamento mítico e pensamento racional numa configuração cultural nova, diversa da anterior: os dois tipos de pensamento não se anulavam reciprocamente, mas se interpenetravam e se somavam. Assim, por exemplo, os jovens canacas "aceitam com docilidade as exigências de higiene e o que lhes é ensinado sobre micróbios e bactérias. Em seu espírito, porém, não se estabelece uma diferença intrínseca entre o micróbio, fator invisível da doença, e o totem que se vinga através da possessão do culpado – possessão que se revela pela manifestação de doenças ou da loucura".²²

Para eles, as exigências da assepsia são comportamentos que correspondem aos rituais realizados para apaziguar o totem. Assim, os quadros sociais do pensamento se modificam, uma vez que se passa dos rituais religiosos aos cuidados higiênicos; porém o conteúdo do pensamento permanece o mesmo. As peculiaridades do pensamento canaca não desaparecem, mas compõem com o pensamento ocidental uma configuração nova. Noutras palavras, não se opera uma passagem do pensamento mítico para o pensamento racional; instrução e estudo não determinam uma ruptura para com o passado. Simplesmente um outro equilíbrio se estabelece entre pensamento mítico e pensamento racional, diferente tanto do que existe entre os ocidentais quanto do que se observara anteriormente entre os canacas.

Esta configuração nova, formada a partir do contato entre pensamento ocidental e pensamento não-ocidental, é que o etnólogo deve analisar e compreender, buscando conhecer que formas toma, e também quais os princípios lógicos subjacentes. Se a civilização ocidental se apresenta como algo de homogêneo, as demais que encontrou em seu caminho e com as quais foi entrando em composição constituem, ao contrário, um amplo leque diversificado. Raciocinar como se formassem um bloco significa deixar de lado tudo quanto a etnologia tem revelado há mais de um século sobre a diversidade das estruturas sociais, dos comportamentos, dos valores, das aspirações. Seria retomar, de certo modo, o caminho simplificador já percorrido pelo estruturalismo, com seu abandono da

21. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 224.

22. _____ . *Op. cit.*, 1946, p. 224

variedade para se concentrar na descoberta de um esquema único, válido por toda a parte.

Devido à aparente hegemonia da civilização ocidental e também aparente homogeneidade de suas manifestações, é o etnólogo induzido a pensar que o contato entre as civilizações se opera de uma única maneira, quando na verdade o que ocorre é o contato do pensamento ocidental com variados tipos de pensamento não-ocidentais. É trabalho vão buscar uma fórmula, uma receita que possa ser aplicada e traga solução para todas as modalidades de subdesenvolvimento, podendo ser aplicada por toda a parte. Cada caso deve ser analisado separadamente, para se compreender a lógica imanente ao tipo de sociedade global que está sendo analisada, sem esquecer a definição das relações que o país estudado vem travando com os países desenvolvidos, pois é diverso o que se passa num país de independência política recente e um país de independência política antiga, por exemplo. Enquanto não houver um conhecimento da diversidade de civilizações consideradas não-desenvolvidas e das várias modalidades de contato, conhecimento amplo e profundo, o processo de desenvolvimento continuará mal-interpretado pelos estudiosos, desnorteados com os rumos que taxarão de irracionais e ineficazes. Tanto mais que geralmente não levam em conta que suas técnicas são construídas segundo a lógica ocidental, podendo-se perguntar se esta seria realmente adequada para captar as manifestações de uma lógica diferente, cujos princípios de base são divergentes dos seus.

Até agora não foram suficientemente compreendidas as lições que se desprendem dos trabalhos de Maurice Leenhardt. São significativas, por exemplo, suas observações sobre a técnica de questionário: "O questionário que preparamos para fazer o levantamento dos dialetos no arquipélago chocou o espírito lógico de alguns leitores. A seqüência proposta para os diversos termos pareceu-lhes desconexa, incoerente. No entanto, alguns dos pesquisadores que se encontravam em trabalho de campo me agradeceram a ordenação das palavras, que lhes facilitou a investigação. Com efeito, ao compor o questionário, eu me encontrava em atividade entre os indígenas, e ele foi redigido no idioma canaca. As associações de idéias são canacas, sua coerência é canaca e me absteve inteiramente de modificar a ordem nativa. (...) Assim os termos *molhado* e *salário* vem um após o outro. Aos olhos de um leitor francês, nenhuma relação os aproxima, a menos que se pense em gorjeta. Porém um canaca sedento ou faminto conhece o valor da hidratação; sua alegria sob a chuva, sua satisfação ao ingerir ensopados ou alimentos muito gordurosos indica o valor que eles lhe merecem. (...) Quando a colonização trouxe, com a remuneração monetária, maior facilidade de se restaurarem as forças, a imagem em seu espírito não se modificou. Portanto molhado, lubrificação, salário são em sua mente idéias correlatas."²³

Assim sendo, o conhecimento do sistema de valores e da psicologia do grupo que se pretende estudar deve *preceder* a construção do questionário. Toda-

23. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 241-242.

via, os questionários de pesquisas etnológicas ou sociológicas para o Terceiro Mundo são, no momento atual, redigidos em salas de universidades ou de institutos de pesquisa nos países desenvolvidos, segundo um modelo que permita em seguida serem analisados por computadores, os quais, por sua vez, só respondem a uma certa forma de linguagem, tendo sido construídos portanto dentro de um tipo de lógica bem determinado. Estas circunstâncias levam muitas vezes a insucesso os pesquisadores, que passam a utilizar o melhor de seu tempo a inventar novas fórmulas e novos questionários, encontrando as mesmas dificuldades ao aplicá-los.

Para seguir o caminho de Maurice Leenhardt é indispensável o conhecimento prévio do grupo a ser estudado, o que não se atinge facilmente: é necessária uma longa estada numa sociedade de caráter estranho, para se captar em profundidade as peculiaridades que encerra, e isso consome muito tempo. Mas hoje vive-se na era da velocidade, a rapidez se torna indispensável em tudo que se pretende fazer. Em lugar de recorrer à experiência de vida, apela-se então para as estatísticas, para as fórmulas matemáticas, para os raciocínios em que a lógica econômica é utilizada, para os estudos *behavioristas*, acreditando que forçosamente levariam a resultados válidos. Se não se mostram satisfatórios, a culpa é sempre dos subdesenvolvidos, que não conseguem compreender e nem responder às perguntas tão simples dos desenvolvidos e dão assim mais uma vez a prova de quão nocivo é o seu arcaísmo.

No início do século XX, Maurice Leenhardt mostrara que os missionários vivendo na Nova Caledônia, quer protestantes, quer católicos, desenvolviam todos as mesmas maneiras de pensar e de agir em relação aos nativos, e se queixavam sempre amargamente da sua incompreensão e estupidez. Diagnosticara também a causa de tais querelas: a dificuldade dos missionários resultava de que em absoluto não se auto-analisavam, não se colocavam em perspectiva diante dos nativos, não podendo portanto compreender que obstáculos se erguiam no caminho da compreensão entre indivíduos de dois universos de pensamento inteiramente diferentes. Mas os desenvolvidos por definição estão imunes ao erro e ainda hoje persistem no mesmo rumo...

Num dos últimos capítulos de *Do Kamo*, Maurice Leenhardt observava: "Toda mentalidade comporta um aspecto racional e um aspecto mítico. Mas um desses aspectos pode suplantar o outro ao ponto de recobri-lo quase inteiramente."²⁴ Se tal sucede, parece inteiramente pertinente a reivindicação dos pesquisadores do Terceiro Mundo de que os países desenvolvidos sejam estudados tanto em suas descobertas tecnológicas quanto em suas mentalidades; poder-se-ia verificar então que forma de coexistência entre o mítico e o racional teria neles lugar, que gradações apresentariam um e outro. Porém, a conclusão do grande etnólogo francês não significaria a aceitação de uma dualidade estrutural em todo pensamento humano, o que o aproximaria dos estruturalistas? A diferença entre

24. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 252.

ambos persiste, no entanto. Para os estruturalistas, trata-se, no fundo, do princípio de contradição que regeira todo o desenrolar do pensamento humano, levando à classificação dos seres e das coisas entre duas proposições mutuamente exclusivas. Não é disso que se trata, nas explanações de Maurice Leenhardt, pois o que ele descobre são dois princípios que coexistem, são "dois modos complementares de conhecimento", que não apenas convivem como também colaboram.²⁵

A experiência dos pesquisadores oriundos do Terceiro Mundo tende a confirmar estas observações. Em torno de si, por toda a parte, encontram associados pensamento mítico e pensamento racional, com diferenças de intensidade, de nível, de preeminência conforme o problema considerado e também conforme a sociedade, não existindo diferenças que exijam a eliminação de um em prol do outro. Na maneira de ver dos ocidentais, todavia, mito e razão têm sido encarados como absolutamente contrários e mutuamente exclusivos; como corolário, haveria também contradição insuperável entre mentalidade desenvolvida e mentalidade subdesenvolvida, e seria da maior necessidade a passagem do mítico ao racional para que fosse vencida uma etapa inferior de civilização.

No momento atual, cada vez mais parece o Ocidente só conseguir valorizar de fato seu próprio sistema lógico, não compreendendo senão a ele, não admitindo alternativas legítimas. Noutras palavras, a tendência seria para a hegemonia do pensamento racional, impondo-se por toda a parte e em todos os setores, em prejuízo do pensamento mítico, relegado para o purgatório do que é ineficaz e supérfluo. Já em seu tempo, havia Maurice Leenhardt chamado a atenção para o perigo da predominância excessiva quer de um pensamento quase exclusivamente dominado pelo mito, quer de um pensamento quase exclusivamente racional; num ou noutro caso, seriam sistemas de pensamento desequilibrados e aberrantes. Pois se uma sociedade "desse total prioridade ao conhecimento primordialmente racional, teria como objetivo a instalação de uma ordem tecnicamente perfeita (...) e levaria sua construção lógica às últimas conseqüências, até a náusea, até a morte. Haverá algo de mais lógico do que a guerra dita total?"²⁶

Publicadas em 1947, estas palavras traduziam o pavor e a miséria da 2ª Guerra Mundial, na qual o sistema nazista levou ao auge a racionalização visando a eficácia de um planejamento perfeitamente lógico, tanto na organização dos campos de extermínio para judeus, poloneses, ciganos, comunistas e outros adversários do regime, isto é, todos os *unter-mensch*, quanto na movimentação da *blitzkrieg*. Estas manifestações de racionalidade eficiente sobrepujando tudo estão englobadas, para Maurice Leenhardt, no que define por *primitivismo*: "As características do primitivismo não se expressam pela simples predominância do mítico sobre o racional, mas sim pela dominação absoluta de uma ou outra destas duas maneiras de ser. Entre os arcaicos predominou o mito; mas entre os modernos, a predominância da racionalidade promoveu um retorno, não a um ar-

25. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 254.

26. _____ . *Op. cit.*, 1947a, p. 255-256.

caísmo autêntico, e sim a uma ordem ainda pior, a uma nova forma de barbárie. Não há nada de mais *lógico* e portanto de alto racionalismo do que certas exposições lúcidas de Hitler, ou os planos do totalitarismo absoluto. Mas o indivíduo não pode se realizar através dessa lógica, e retorna então a um estado de primitivismo bárbaro, infinitamente mais cruel do que aquele que pode ser vivido em suas origens.”²⁷

Infelizmente a vitória das Nações Unidas não significou o estabelecimento de novo equilíbrio entre pensamento mítico e pensamento racional. Parece, ao contrário, no momento atual que cada vez mais o homem do Ocidente se volta para o pensamento racional a expensas do pensamento mítico, e a tendência à exclusividade do primeiro arrasta-o a novos excessos, a novos desvios, que chegam a desvirtuar suas atividades. A miragem do planejamento eficiente e do desenvolvimento leva-o freqüentemente a sacrificar o interesse humano às exigências da lógica. Raciocínio lógico levado ao absurdo? Domínio total de novas faces da mitologia? Quer se opte por uma ou outra questão, em ambas está subentendida a predominância absoluta de um modo de pensar sobre outro, um “aspecto unilateral do pensamento que, privando o homem do equilíbrio de suas duas formas de conhecimento (mito e razão), o conduz às aberrações”.²⁸ De acordo com o modo de pensar de Maurice Leenhardt, uma grande vaga de primitivismo está desabando novamente sobre o mundo, expressa justamente na hegemonia do pensamento racional.

Não é sem razão que despertaram alguns cientistas e pensadores para a necessidade de se definir um novo humanismo. Georges Gusdorf, um deles, é dos que tenta expressar quais seriam suas bases, e chama a atenção para o papel fundamental que estaria reservado à etnologia, compreendida ou como uma ciência globalizante, ou como o ápice de um conjunto de ciências, em posição privilegiada relativamente às demais ciências humanas e também à filosofia, e isso porque “interessa ao homem global, sem restrições de pontos de vista”. Utilizando “as diferentes perspectivas da psicologia, da sociologia, da filosofia, de todas as disciplinas que tratam do homem; tendo por tarefa efetuar o levantamento de todos os aspectos da condição humana num lugar e num momento determinados e para uma sociedade dada”, contribuiria a etnologia com novos pontos de partida para uma reflexão mais adequada à problemática do mundo moderno.²⁹

Mas esta nova etnologia não parece se desenvolver com a desejada rapidez; continua sempre bloqueada pelo mesmo preconceito difícil de desaparecer, o do pensamento do homem ocidental, acreditando incessantemente na magnitude de sua estrutura mental, que encara como superior à dos subdesenvolvidos. Os absolutos da filosofia são os que mais dificilmente se extinguem, observa

27. LEENHARDT, Maurice. *Op. cit.*, 1947a, p. 254.

28. _____ . *Op. cit.*, 1947a, p. 256.

29. GUSDORF, Georges. *Op. cit.*, 1968, p. 1812.

Gusdorf, e insiste na necessidade do aparecimento de “um pensador que ouse fundar uma doutrina não euclideana, não cartesiana da personalidade.”³⁰

Não teria justamente Maurice Leenhardt lançado as bases de uma etnologia não euclideana, não cartesiana da personalidade e da sociedade humanas? Sua obra, de que *Do Kamo* representa o ápice, tende toda ela para esse resultado, de que não teve tempo de empreender a construção teórica. Se as ciências sociais – sociologia, economia, psicologia social, filologia, etnografia – retomassem as vias que começara a traçar, talvez se edificasse uma nova etnologia.

“A obra de Leenhardt constitui um desses êxitos de que é muito difícil haver repetição”, escreveu Roger Bastide.³¹ É realmente da maior raridade que um missionário e etnólogo, ao se desempenhar de suas tarefas com grande conscienciosidade, alcance edificar nova teoria da personalidade e lance ao mesmo tempo as bases de um novo humanismo.

Obras de Maurice Leenhardt

Le Mouvement Éthiopien au Sud de L'Afrique. Cahors, França, 1902, reeditado em 1976.

Traduction du Nouveau Testament en Langue Houaïlou (avec la collaboration des indigènes J. Nigote, B. Euridjisi et T. Monéo) – Paris, 1922.

La Grande Terre. Paris, Société des Missions Évangéliques, 1909; nova edição aumentada, 1922.

Notes d'Ethnologie Néo-Caledonienne. Paris, Institut d'Ethnologie, 1930, reeditado em 1980.

Documents Néo-Calédoniens. Paris, Institut d'Ethnologie, 1932.

Vocabulaire et Grammaire de la Langue Houaïlou. Paris, Institut d'Ethnologie, 1935.

Gens de la Grande Terre. Paris, Ed. Gallimard, 1937.

Alfred Boegner (d'après son journal intime et sa correspondance). Paris, Société des Missions Évangéliques, 1938.

Langues et Dialectes de l'Austro-Mélanésie. Paris, Institut d'Ethnologie, 1946.

Do Kamo (La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien). Paris, Ed. Gallimard, 1947, reeditado em 1971.

L'Art Océanien. Paris, Ed. du Chêne, 1947.

La Structure de la Personne en Mélanésie. Paris, Association Marcel Mauss, 1970.

Notes d'Ethnologie Néo-Caledonienne. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme, 1980.

30. GUSDORF, Georges. *Op. cit.*, 1968, p. 1814.

31. BASTIDE, Roger. *Op. cit.*, 1968, p. 1646.

Prezado Professor,

CONTEXTO é uma editora que surge com a finalidade de participar do processo educacional brasileiro através da produção de livros sérios, acessíveis e comprometidos com nossa realidade. Ela é fruto do esforço coletivo de um grupo de professores em diversas áreas do conhecimento, sob a coordenação do Prof. Jaime Pinsky, da UNICAMP.

Na área de geografia estamos abrindo uma coleção dirigida pelo Prof. Ariovaldo U. de Oliveira, da USP, visando a publicação de textos significativos destinados tanto ao ensino de 2º grau, como aos primeiros anos dos cursos de graduação em geografia.

Dentro de poucos dias estarão saindo nossos primeiros livros, escritos por especialistas de todo o país, repensando temas como movimentos sociais no campo, industrialização, habitação, reforma agrária, geo-ecologia, impactos ambientais, o ensino da geografia, cartografia, política de recursos naturais e muitos outros.

Se você quiser receber nosso catálogo escreva para o seguinte endereço:

EDITORIA
CONTEXTO

R. Dr. Carlos Norberto de Souza Aranha 316
Alto de Pinheiros - S. Paulo - SP - CEP 05450
Fone: 211 2654

O Mito*

Maurice Leenhardt

MENTALIDADE MÍTICA

A história dos melanésios revela que a estrutura de sua mentalidade é composta de dois elementos: mito e racionalidade.

Não há anterioridade de um em relação ao outro. O homem lançou mão do pensamento mítico em suas primeiras interpretações mentais, mas não em seu contato com o mundo sensível – noite, frio, duro etc. – que inspirou sua linguagem. Não existe nenhuma língua primitiva conhecida que seja desprovida de racionalidade. *A racionalidade é tão inicial quanto o mito na história do pensamento. Mas o elemento racionalidade, fortalecido pela lógica inspirada nas técnicas, exigiu, para poder desempenhar plenamente seu papel, um período de tentativas e de maturação de que o mito não precisou.*

A visão mítica do mundo pôde se desenvolver com uma amplitude impossível para o conhecimento prático, que só se concretiza gradativamente. Daí ter surgido um desequilíbrio, ligado ao fato de as mentalidades terem progredido ou regredido, ou terem dado primazia a um ou outro destes dois elementos.

Mas este desequilíbrio implicaria uma diferença inicial de estrutura entre mentalidade primitiva e moderna? Não se pode, em sã consciência, opor uma à outra. Mais ainda: não se pode opor os povos primitivos aos modernos, tomando-os como protótipos de uma ou outra destas duas mentalidades. Não há sucessão

* Trecho do livro de Maurice Leenhardt, *Do Kamo (La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien)*, Paris, Gallimard, 1947, p. 241-255. Tradução do original francês de Luis Ramirez e Maria Luiza Cesar.



Canala, Nova Melanésia. Cliché Millet.

ou evolução do mítico para o racional. Vimos atrás, na desintegração da pessoa melanésia, a necessidade que ela tem de se rearticular reencontrando o elemento mítico, perdido em uma individuação mal conduzida. Toda mentalidade comporta um aspecto racional e um aspecto mítico. Mas um destes aspectos pode sobrepor-se ao outro, a ponto de recobri-lo quase inteiramente.

As expressões mentalidade primitiva ou mentalidade moderna são falaciosas, porque não correspondem a nenhuma realidade do mundo.¹ Convém, ao contrário, pôr em evidência o elemento estrutural dominante e falar, segundo seu aspecto, em *mentalidade racional* ou *mentalidade mítica*.

Estas designações muito simples – que se impõem depois do contato que acabamos de ter com os melanésios através destas páginas – têm, entretanto, uma história por detrás. Não a história do mito, mas a das dificuldades que os etnólogos experimentaram em relação ao mito.

O termo mito é, com efeito, uma velha palavra que entrou em nossa língua com o sentido enfraquecido de fábula ou narrativa relacionada com os deuses. Posteriormente, Van Gennep definiu o mito como uma narrativa que explica ou determina um ritual.² Concorda-se hoje que o mito transpõe mecanismos e comportamentos reguladores da sociedade. Ele assegura a repetição dos atos e acontecimentos primordiais, cuja renovação é uma condição do equilíbrio social e do equilíbrio humano. O acontecimento que o mito circunscreveu originalmente é levado ao coração dos ouvintes pelo efeito da recitação. A narrativa age como uma liturgia, que atualiza na alma dos fiéis o acontecimento religioso inicial.

Mas, ao mesmo tempo em que se afirmava no mito o sentido de narrativa, a etnologia revelava sociedades semelhantes à sociedade melanésia, onde homens, deuses e totens parecem entrelaçar-se. Os elementos fabulosos que pareciam estar relegados aos velhos mitos eram encontrados vivos e atuantes, acei-

1. Não se pode voltar aos tempos primitivos, nem imaginá-los. Os esforços dos literatos e dos artistas são falaciosos. Durante certa época, o escritor Giono foi muito apreciado porque escreveu: "Tu não és a massa compacta de carne que acreditas ser... mas tu és completamente poroso, completamente transpassado por tudo, boiando como uma rede de pescador; tu és como uma floresta, como uma árvore... tu és como a folhagem que o vento pode remexer, que o sol penetra, na qual o ar circula, e que é completamente penetrada pelo mundo; isto não é apenas a tua pessoa, mas a tua pessoa dentro do mundo". Mas o herói desta frase experimentando a participação de seu corpo na natureza, a eficiência da comunhão com a natureza, e o valor de todas estas sensações estéticas, está longe de dar a seu comportamento as formas míticas pelas quais ele age como se fosse árvore, ou como um canaca age, como se fosse um pedaço de iname. Mesmo deixando-se absorver pelo mundo, nenhum cosmomorfismo determina sua atitude geral, e seu pensamento não é, aqui, nem mítico nem primitivo.

A estética exigiu também da era primitiva uma renovação das velhas formas. Não foi somente na música, com a tentativa de dar primazia ao ritmo; foi também na arte, com a reação contra a disciplina ou a lógica à qual nos constrange o uso da terceira dimensão e um esforço curioso de criar efeitos parecidos com um jogo de tons sobre um único plano, uma maneira de ver o mundo em duas dimensões, onde as cores e as luzes desempenhassem o papel que antigamente se exigia das disciplinas da perspectiva e da terceira dimensão. Mas todo este trabalho supõe uma técnica sábia. Conduz a obras abstratas, que são, ao mesmo tempo, um exercício e um jogo, dois aspectos da busca e do aperfeiçoamento. Não comportam nem o mítico nem o primitivo.

2. Van Gennep, *La formation des légendes*, p. 30.

tos e vívidos por homens vivos. Para designar estes novos estados foi proposto o termo mítico. Mas, através deste mítico, não se vislumbrava nenhuma narrativa que correspondesse a um mito.

Enquanto na nossa língua o nome e o predicado relativos ao mesmo objeto se recobrem (como químico corresponde a química, ou faminto corresponde a fome), habituamo-nos a considerar mítico e mito como exceções, ou seja, como termos que não se recobrem mutuamente.

Esta discordância evidentemente suscitou dificuldade para os etnólogos. Era necessário que o sentido de mito se ampliasse para absorver a noção contida em mítico, ou que o termo mítico fosse substituído por um outro de sentido próximo, porém mais adequado.

É interessante ver o esforço dos etnólogos diante desta dificuldade de expressão das coisas concernentes ao mito. Eles pressentiam o mito naquilo que observavam, distinguiam seus efeitos... mas nenhuma ciência humana vinha ajudá-los a elucidar aquilo que testemunhavam.

Assim, Malinowski, sob a ação da vida mítica que ele observou no norte da Melanésia, procurou expandir a noção de mito. Em suas conferências em Oxford³, protestou violentamente contra a definição clássica de mito, a qual, segundo ele, aplicava-se a mitos mortos. Ora, para o melanésio o mito é uma realidade "vívida". Malinowski vai mais além: "As emoções experimentadas no momento em que se ouvem certas narrativas surgem igualmente na presença de certos costumes, regras ou rituais". Ocorre, portanto, uma alteração de comportamento, sem que intervenha a narrativa de qualquer mito. Infelizmente, Malinowski não avançou mais, e terminou suas conferências contando mitos diversos, sem extrair de sua narrativa qualquer ensinamento. Ele entreviu a questão, formulou-a pela metade. Mas deixou-se levar por outro aspecto da observação: a magia. E o prestígio da magia distraiu-o do mito. Ele mostra, por exemplo, os Argonautas do Pacífico, que, ao se aproximarem de uma ilha, sopram suas conchas. Seu objetivo é menos prevenir os que se encontram nas margens do que abalar a montanha. Acreditam que, ao som da concha, os ancestrais, habitantes da montanha, estremecerão e favorecerão os recém-chegados. O som da concha produz, assim, a participação das gerações mitológicas na grande obra dos vivos.

Cada marinheiro está em seu posto, um manejando o remo, outro pronunciando encantações mágicas, todos contribuindo com fervor para o sucesso do desembarque. Insistindo nestes detalhes da magia que cada marinheiro observa, Malinowski qualifica toda a cena como mágica. Mas, ao fazê-lo, ele apaga para sempre a profundidade mítica daquela ação – abalar a montanha é, precisamente, a expressão que indica o apelo aos deuses. Não há limite entre a montanha e seus deuses. Toda a visão mítica deste mundo está encerrada nesta invo-

3. Malinowski, *Myth in primitive psychology*.

cação sonora da terra de origem. Abandonando esta visão em proveito de um rito mágico, Malinowski se detém nos detalhes do comportamento e deixa escapar a intuição que teve a respeito do mito vivido. Assim, em seus livros, a primazia dada ao elemento mágico abafa o mítico.

Preuss, ao contrário, tem uma percepção real do mito.⁴ Ele mostra que os acontecimentos "originais transmitem força e autoridade aos acontecimentos atuais, e que, longe de estarem mortos, os mitos dos zuni têm um sentido profundo, que qualifica de religioso.

Lévy-Brühl, com sua profunda prudência e clareza, separa nitidamente o mito clássico do mito dos primitivos. Dono da tradição superior de um estilo límpido, ele jamais emprega uma palavra sem lhe dar seu sentido pleno. Distingue com cuidado entre o mito, narrativa, e as representações coletivas que estão na base do totemismo. A indeterminação dessas representações coletivas, a inconsistência dos mitos, contados por cada pessoa de modo diferente e por vezes contraditório, as relações estranhas do homem e do animal⁵ levaram-no a insistir mais no mecanismo do espírito primitivo, em sua fluidez, e a imaginar um plano em que ele se manifesta: o da sobrenatureza. O termo mítico lhe parece demasiado limitado para englobar todas estas particularidades. Prefere, antes, um predicado mais simples e mais abrangente, o de místico, que define da seguinte maneira: "crença em forças, influências, ações imperceptíveis aos sentidos, e, no entanto, reais".⁶ O mundo já lhe é dado numa experiência imediata cuja autoridade é a seu ver decisiva. Assim se manifesta a orientação mística de seu espírito.

O predicado místico teve grande sucesso, foi adotado por muitos, foi também discutido e deplorado por outros, devido à aparência de explicação que parece comportar, quando, na verdade, não contém nenhuma. Os melanésios que acabamos de encontrar páginas atrás, o canaca que deixa cair seu machado diante do olhar humano do tubarão ancestral, a velha que cuida carinhosamente de seus ratos totêmicos ou a jovem mãe com o filho doente que quer abandonar o marido cristão porque ele não vai buscar junto do tio consangüíneo a bênção que devolverá a saúde à criança, são pessoas que não agem em virtude de forças ou influências indeterminadas e místicas. Eles têm uma visão própria do mundo, na qual tubarão e antepassados se identificam, o totem tem um sentido pleno, e o tio consangüíneo é fonte de vida, e seus comportamentos são ditados por esta visão. Não existe aí nenhuma experiência imediata cuja autoridade seja decisiva a seus olhos, e sim comportamento mítico. Eles têm uma atitude que atesta a realidade, não definida, mas captada através do mito. Qualificar estas atitudes de místicas equivale a esvaziá-las de todo o seu conteúdo mítico. E assim, sob suas volutas, o místico abafou o mítico.

4. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübingen, 1933.

5. São estas últimas relações que o determinaram a escrever seu livro *La mythologie primitive*.

6. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*. Herbert Spencer, Lecture, Oxford, 1931. p. 16.

E isto leva Lévy-Brühl, já no final de seu belo livro sobre a mitologia primitiva, a ver no mito apenas uma distensão de nosso espírito, que abandona por um instante a atitude racional, pois “talvez seja necessário reconhecer que em todo espírito humano, qualquer que seja seu desenvolvimento intelectual, subsiste um fundo enraizado de mentalidade primitiva”.⁷

O professor holandês Van der Leeuw sublinhou essa persistência da mentalidade primitiva. Admirador de Lévy-Brühl, dedicou-lhe o livro que escreveu em francês sobre o primitivo. Todavia, avançando no problema, afirma que a mentalidade primitiva não é arcaica e possui, ao contrário, as qualidades mais sãs de qualquer mentalidade bem condicionada. Ele percebeu que mito e razão (usa o termo *logos*) eram exatamente os elementos estruturais do espírito. Não aceita, portanto, a oposição entre as mentalidades primitiva e moderna, e sim entre suas tendências, uma das quais é mítica e não pode colaborar na fabricação do conceitual, e a outra é “lógica” e não pode apreender realidades para as quais se dirige a outra tendência. Conclui com um resumo de grande intensidade:

“A mentalidade moderna tende para uma vida que não seria mais do que conhecimento, e que poria fim à vida. A mentalidade primitiva tende para uma vida que não seria mais do que vida vivida, mas que impediria o conhecimento”. Ilustrando esta oposição, não poderíamos recordar a imagem do melanésio que, em sua individuação mal conduzida, abandona o mito para se abrir ao conhecimento do mundo... e, diante da ruína que o ameaça então, busca o mito para encontrar um comportamento viável?

Assim, o mito não é uma ressurgência das épocas primevas, como no pensamento de Lévy-Brühl, mas um elemento primitivo e estrutural da mentalidade. Van der Leeuw o define: “uma fala (*parole*) que circunscreve um acontecimento”, fala que se torna ação pelo fato de sua repetição, e que decide o presente. “O mito é, pois, uma forma essencial de orientação, uma forma de pensamento, e, melhor ainda, uma forma de vida.”⁸

Se um melanésio destacasse nesta definição o termo “fala”, ele o traduziria por *no* e entenderia, a partir daí, que esta fala se refere a todos os gestos e discursos que manifestam o ser. Mas uma antiga tradição limitou entre nós o sentido do vocábulo, e Van der Leeuw, como seus predecessores, se atém ao costume segundo o qual fala indica somente discurso ou narrativa. Não lhe parece que o mito possa ser outra coisa. Ele é severo para com Cassirer que, habituado às formas simbólicas da linguagem, tem sobre o mito uma visão ampla e fecunda. “Ele chama de míticas todas as faces deste pensamento que aprendemos a conhecer. *Verba valent usu...* podemos nos ater à definição dada por Nietzsche, sutil como sempre: Contrariamente ao que pensam os filhos de uma cultura dema-

7. *Ibid.* Oxford, p. 27.

8. *L'homme primitif et la religion*, p. 118.

siado refinada, não há nenhum pensamento na base do mito, mas ele mesmo é constituído por um pensamento.”⁹

O que seria desta citação se a última palavra fosse substituída por *no*, fala?

Assim, através de um longo percurso, a noção de mito se amplificou pelo contato com a etnologia. Sua estreiteza literária desagradava aos pesquisadores, às voltas com a realidade mítica. Desagradou a Malinowski e Preuss, que lidavam com o problema e afirmavam que o mito era mais do que se supunha. Lévy-Brühl, Cassirer, Van der Leeuw, filósofos, compreenderam o bem fundado embaraço dos etnólogos. E a perspicácia de Van der Leeuw, que vê no mito uma fala, abre caminho para as contribuições dos melanésios sobre o sentido profundo da fala, manifestação do ser. Linguagem mímica, gestos expressivos, são aspectos da fala e fornecem, na emoção ou no fervor, as figuras ou fórmulas que circunscrevem um acontecimento. Em Koumac, no momento em que uma parturiente está sem forças, os homens se agrupam em círculo ao redor dela e dançam em silêncio até que a criança nasça. Essas pessoas, em situação de angústia, têm razões míticas para dançar. Trata-se de um acontecimento salvador original, cuja narrativa não foi fixada de outro modo, a não ser através destes movimentos ritmados? Não o sabemos. Mas as palavras ditas então à mulher para encorajá-la são apenas estas:

“Eis a fala destes homens para te ajudar.”

Estes homens que dançam, estes canacas mostrados atrás nas diversas formas míticas de sua vida, obedecem todos a algum mito que eles não podem citar, mas pelo qual vibram todas as fibras do seu ser. São mitos que vivem nelles, que não são articulados por seus lábios, mas que, diante de nós, se articulam através de seu comportamento.

O mito é sentido e vivido, antes de ser inteligido e formulado. Mais do que uma narrativa fixada, ele é a fala, a figura; o gesto, que circunscrevem o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança. Sob esse aspecto, expressões como “o sistema totêmico” ou “o totemismo, conjunto de representações coletivas” parecem incompletas e obsoletas. Elas na verdade silenciam o caráter mítico do conjunto totêmico, enquanto apenas este explicita o modo de apreensão de uma realidade, ou, mais simplesmente, encerra em si o mito que permite a apreensão de uma realidade que o melanésio não pode formular, embora a sinta profundamente. E somos nós que o chamamos, posteriormente, de mito da sexualidade, ou mito da vida psíquica. Do mesmo modo, o cosmomorfismo explicita a atitude do canaca em relação ao mundo. Ele diz que é um inhame ou um peixe, e revela, dessa maneira, inúmeras participações inesperadas. Mas todas essas participações e metamorfoses estão encerradas em uma única vida mítica, que procede do que poderíamos chamar de mito da identidade.

9. *Ibid.* p. 118.

Muitos desses aspectos da mentalidade canaca não passam de comportamentos ditados pelo mito da identidade.

AS MITOLOGIAS

Antes de ser formulado, fixado em uma mitologia e revivificado por um ritual, o mito melanésio é vivido. Isto é o que nos ensina a observação dos melanésios. Haverá, no fundo, uma diferença intrínseca entre uma mitologia primitiva, por mais pobre que seja, e aquela que contém os grandes mitos clássicos, a não ser na obscuridade da forma? Ambas por acaso não traduzem acontecimentos paralelos, um momento da existência do qual o homem só pode se apoderar transportando-se ao tempo do acontecimento e circunscrevendo este último através de falas, gestos ou narrativas?

Tentemos ilustrar isto com um mito de cada grupo, primitivo e clássico.

Na Nova Guiné, por exemplo, existe um herói cuja pele é coberta de micose. Ele se livra de sua pele para colocar asas e tornar-se pássaro. Depois, voltando a casa, veste novamente a pele doente. Uma jovem o observa e, depois que ele alça vôo, rouba-lhe a pele e a queima. Quando ele volta e se despoja das asas para vestir novamente seus andrajos, não os encontra mais. Mas encontra o olhar da jovem:

– Ela descobriu quem sou eu¹⁰, diz ele.

E se perturba com isso.

Lévy-Brühl chama esta narrativa de conto e a cita como exemplo para pôr em evidência a fluidez da natureza entre os primitivos. Mas não se poderá considerar também esta fluidez que se apresenta aos nossos olhos como o efeito da projeção rápida de acontecimentos que se desenrolam longe da nossa vista? Cada acontecimento corresponde a um tempo, que o herói vive, e no qual ele se sente ele mesmo. O acontecimento, para o homem, é a inquietude?

A imagem mostra a pele ulcerada. Esperança? – Pássaro! Encontro dos olhos lúcidos da jovem? – Eu sou! Quando, dominado pela emoção, o homem da Guiné se transportou para o domínio mítico das potências passionais, seu próprio ser, através de uma ou outra imagem, revelou-se a si mesmo. Esses movimentos, traduzidos em linguagem discursiva, parecem confusos: revelados em imagens sucessivas, eles se ordenam como que num tecido épico, onde o mito é o fio, e a realidade, a trama. Assim, o mito evoca esse momento, que é o mesmo tanto para o ancestral do papua como para o filho do europeu, momento sempre atual, no

10. Lévy-Brühl, *La mythologie primitive*, p. 233.

qual, se estes dois homens se reencontrassem, se descobririam contemporâneos do herói de *A Bela e a fera*, e se chamariam mutuamente de *Humanidade em seu florescimento passional*.

Guardadas as proporções quanto ao valor da realidade encerrada no mito, esta forma de conhecimento da paixão seria tão diferente do modo ao qual recorria a Antigüidade para definir a paixão humanitária da procura? A Antigüidade não contava o infortúnio de Prometeu? A que século pertence esse Titã? Prometeu não tem passado. Seu século procede do próprio Prometeu, de seu ser. Seu infortúnio, assim como foi vivido pelo Prometeu antigo, é vivido por todos os Prometeus modernos – um cientista que se deixa corroer pelo rádio que estuda, um médico que se deixa picar pelo mosquito *slegomia* para contrair a febre amarela e estudá-la até o extremo de seu sacrifício à ciência, etc. Se esses três Prometeus se encontrassem diante de nós, comungariam e descobririam que são contemporâneos. Não veríamos mais três homens, mas um só, e o chamaríamos de *Humanidade em sua paixão dolorosa pelo conhecimento*.

Nós estaríamos nos distendendo, segundo o pensamento de Lévy-Brühl, quando, para reconstituir Osiris, alguém procura o último caco comido por um peixe, ou os deuses e asuras (demônios) agitam o mar. Mas por detrás desses mitos hoje mortos não houve um tempo em que os homens viveram esses momentos e acreditaram com fervor (a exemplo dos casais canacas atuais) que a ordem do mundo dependia das normas de sua conduta? Um mito só existe se for a revelação incessantemente renovada de uma realidade que penetra o ser a ponto de ele adequar a ela seu comportamento. Caso contrário, o mito se petrifica lentamente numa narrativa que, um dia, será fria.

Convém, contudo, destacar desses mitos vividos o mito etiológico. Este se distancia daqueles porque exprime menos um acontecimento ou uma realidade humana do que manifesta um esforço da inteligência para explicar as origens e assentar os costumes. O tempo mítico no qual ele tem sua existência não aparece com a mesma evidência na narração etiológica. Lévy-Brühl considerava este último termo impróprio, pois conota a causa, enquanto o mito implica que a causa é encontrada de antemão no mundo da sobrenatureza. É por um verdadeiro desconhecimento do sentido profundo do mito que a narrativa etiológica guarda o nome de mito. Não é verdade que ele chega a se dissolver, permitindo que a lenda recolha seus heróis temporalizados?¹¹ O abuso do termo remonta sem dúvida a um passado muito distante na história de nossa língua, mas é necessário assinalá-lo para evitar confusões e poder deixar ao mito, fala que circunscreve um acontecimento, todo o seu valor, quer pertença à humanidade primitiva ou à da Antigüidade clássica.

11. Cf. sobre este ponto a obra de Georges Dumézil sobre Roma: *Jupiter Mars Quirinus, Horace et les Curiales, Servius et la Fortune* etc.

MITO E RACIONALIDADE:

MODOS COMPLEMENTARES DO CONHECIMENTO

Assim se reduz a distância que separa os melanésios de nós. É pela mesma via mítica que eles e nós nos apoderamos dessas realidades cujo objeto escapa aos sentidos; e são unicamente as variações destes dois elementos de estrutura do espírito, mito e racionalidade, que distinguem a mentalidade racional da mentalidade mítica.

O mito corresponde a um modo de conhecimento afetivo, paralelo a nosso modo de conhecer objetivo, desenvolvido pelo método. E estes dois modos não se excluem um ao outro. Mas o modo racional se desenvolve pelo método, que nós continuamente clarificamos; o modo mítico promove atitudes, visões, disciplinas e consciência, e exige o controle da racionalidade. Estas duas estruturas são vizinhas e se completam. No mundo moderno, não vemos a ciência abandonar o objeto absoluto por detrás das representações para extrair somente as seqüências? Neste esforço, o espírito se apóia sobre o símbolo racional, para interpretar a realidade. *No mundo mítico, o espírito se apóia sobre o mito para fixar uma realidade humana, um acontecimento, e o mito cria esses comportamentos graças aos quais a consciência se libera e se opõe à simples receptividade dos sentidos.*

Estes dois modos, tanto um como outro, ajudam o homem a apreender o mundo. Através do mais elementar dos dois, que atua pela via afetiva, o primitivo apreende uma parcela do mundo cada vez que intervém no seu caminho a visão de um totem ou outra qualquer, ou seja, toda vez que há interferência de um mito. E este mito é *virheno*, a fala, que, como o ato, é *no*, fala, como os ancestrais na língua de Gomen se chamam *ma lone*, *ma lone*, aqueles dos quais se ouviu falar. O ser está, de certa forma, investido pela fala, manifestação de si mesmo ou dos outros.

A observação das formas míticas da vida dos melanésios nos permitiu detectar muitos dados que pareciam a princípio inexistentes, ou não diferenciados. Transformados, mais tarde, em algo muito diferente, passamos a compreender melhor, através desta visão sobre suas origens, os laços profundos que subsistem entre eles.

Assim, a necessidade que a pessoa tem de encontrar um apoio no domínio afetivo e mítico (quando parecia que ela havia rompido com este domínio, no momento de sua individuação) traz a certeza de que esta identificação do mundo mítico não foi resultado de uma operação puramente intelectual, mas muito mais um movimento do ser por inteiro.

O apego da pessoa melanésia às tradições, ou a propensão a procurar uma nova fé na cultura dos brancos, na adesão a uma religião, ou num ilusório retorno ao passado, atestam bem que ela procura realidades humanas nas quais

possa encontrar sua própria consolidação. E ela apreende essas realidades novas através de um mito que é vivido. Já se perguntou, a esse respeito, tendo-se em vista a aridez dos dogmas, como era possível que um canaca pudesse aderir ao cristianismo. Ele adere porque percebe essas realidades religiosas miticamente, isto é, através da mediação do mito, ao invés de pensá-las filosoficamente, como acontece entre nós, com nossas mentalidades saturadas de lógica. Ora, tais realidades, quer se trate da cultura do homem branco (ou de qualquer outro) ou da cultura do Evangelho, são, antes de tudo, para ele, fala. E a fala, manifestação do ser, não se separa dele; ele existe através dela, totalmente entregue em sua confiança e fidelidade, assim como fazia no tempo em que sua convicção totêmica ditava seu comportamento.

Levando-nos a encontrar no mito e na racionalidade os dois elementos estruturais de toda mentalidade arcaica ou moderna, o estudo dos melanésios nos revelou ao mesmo tempo a aberração do primitivo, que se permitiu construir um mundo unicamente com o modo de conhecimento afetivo e mítico. *A primitividade está aí, nesse aspecto unilateral do pensamento, que, privando o homem da balança dos dois modos de conhecimento, o conduz às aberrações.* Costuma-se conjugar a primitividade apenas ao modo mítico, porque este parece mais inicial, e porque uma incompreensão muito antiga da racionalidade quis relegar o mito a uma zona inferior. Mas a visão do melanésio nos permite imaginar, por antítese, que se o primitivo se tivesse dedicado apenas ao modo de conhecimento fornecido pela racionalidade, ele se teria fixado numa ordem tecnicamente perfeita, na qual teria ultrapassado o inseto, fixado em seu instinto, e teria levado sua construção lógica até o esgotamento, a náusea e a morte. O que haveria de mais lógico do que a organização da guerra dita total?

O conhecimento mítico, ao contrário, auxiliando-o a apreender realidades humanas através do mito, permitiu que ele encontrasse nelas os valores essenciais à organização da sociedade, à recriação dessa sociedade quando ela se corrompe, à salvaguarda da pessoa dispersa na sociedade, até o dia em que a própria pessoa consegue se libertar e se afirmar como consequência de uma feliz individualização.

E através desse apoio mítico que lhe é necessário, a pessoa pode, então, usar ambos os modos de conhecimento para se desenvolver e gozar dessa plenitude na qual o canaca se sente a si mesmo como *do kamo*, uma verdadeira pessoa...

Desta maneira, estas formas míticas, que pareciam dever marcar, no mais alto grau, a distância que separa o primitivo de nós, ao contrário, tornam compreensível para nós, e menos distante, esta última forma que encontramos no mundo melanésio evoluído, onde *o mito e a pessoa têm uma relação tão forte que um se apóia no outro, um procede do outro, consolidando-se, explicando-se e justificando-se mutuamente.*

Mas esta última forma pertencerá exclusivamente ao mundo melanésio?

COMUNICAÇÕES do ISER

Envie um cheque nominal ao
ISER Instituto de Estudos da Religião
Largo do Machado, 21 Cobertura – CEP 22.221 Rio de Janeiro RJ
Telefone 265-5747

Nome: _____

Endereço: _____

Profissão: _____

Instituição: _____

Assinaturas

Assinatura anual (6 números)
1 OTN

Religião e Sociedade

Envie um cheque nominal ao
ISER Instituto de Estudos da Religião
Largo do Machado, 21 Cobertura – CEP 22.221 Rio de Janeiro RJ
Telefone 265-5747

Nome: _____

Endereço: _____

Profissão: _____

Instituição: _____

Assinaturas para o Brasil

Assinatura anual (3 números)
2,1 OTNs

For subscribers outside Brazil

Annual subscription (3 issues)
US\$ 23,00 (twenty three dollars)

Please send a check to
ISER Instituto de Estudos da Religião
Largo do Machado, 21 Cobertura – CEP 22.221 Rio de Janeiro RJ Brazil

Name: _____

Address: _____

Profession: _____

A História do CELAM ou o Esquecimento das Origens*

François Houtart**

Quando falamos do CELAM estamos, ao mesmo tempo, tratando da história do catolicismo latino-americano das três últimas décadas. Na realidade, desde 1956, ele esteve estreitamente ligado a todos os acontecimentos da vida religiosa e social do continente; sua evolução está profundamente marcada pelas grandes tendências da sociedade, conseguindo, aos poucos, integrá-las dentro da lógica inerente a toda instituição que deve sobreviver e se reproduzir dentro do contexto social. Por tudo isso, o CELAM, tanto em seu discurso como em suas práticas, reflete as fases da organização econômica e política do continente e as concepções da Igreja que se foram sucedendo durante esse período.

Três grandes etapas, cujas ênfases variam fortemente de país para país, marcam o primeiro aspecto: um período populista, que, de certa forma, reconhece as massas populares como objeto de políticas sociais; outro período, o das ditaduras militares ou de direita, confrontadas por movimentos revolucionários; finalmente, o de uma certa abertura democrática, como nova forma de hegemonia burguesa. Essas diversas formas políticas, no plano econômico, correspondem, em primeiro lugar, a uma industrialização nacional de substituição, a uma implantação maciça das transnacionais ou do capitalismo agrário (segundo as regiões em causa) e, em seguida, ao endividamento baseado na crise econômica durante a década de 80.

* Artigo originalmente publicado na revista *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 62 (1), Editions du CNRS, 1986, p. 93-106. Tradução do francês: Maria Luiza Cesar.

** Sociólogo – Universidade de Louvain.

3DC00



A vida da Igreja latino-americana se caracterizou inicialmente pelo despertar de novas práticas de evangelização, ao contrário das formas tradicionais de relação entre a Igreja e as oligarquias fundiárias e os partidos conservadores; em seguida veio a era das reformas eclesiásticas, promovidas pelo Concílio Vaticano II e aplicadas na América Latina como consequência da conferência de Medellín, em 1968. Por fim, desde o início do anos 70, sobreveio um período de restauração. Iremos abordar nosso tema em função dessa periodização.

I. DA CRIAÇÃO DO CELAM AO CONCÍLIO VATICANO II

1. A preparação

A criação do Concílio episcopal, em 1956, tinha sido precedida por outras reuniões continentais: durante o período colonial, três concílios provinciais em Lima; em 1899, em Roma, um concílio plenário, convocado por Leão XIII por ocasião do quarto centenário da "descoberta" da América.¹ Foi o primeiro concílio continental realizado pela Igreja e dele participaram 13 arcebispos e 40 bispos. A assembléia manifestou preocupação por várias questões, das quais a principal foi a unificação da disciplina eclesiástica. Com efeito, nessa época existia uma incrível diversidade e complexidade de leis e normas disciplinares, não somente na América Latina mas também na Igreja em sua totalidade.²

Em 1955, por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional no Rio de Janeiro, o episcopado latino-americano se reuniu de novo em "conferência".³ Era uma experiência inédita. O cardeal Piazza, que presidiu a conferência, não hesitou em declarar que "não havia precedentes nem tampouco correspondência para esse acontecimento na história eclesiástica contemporânea". A conferência foi convocada pela Santa Sé e presidida por um cardeal da Cúria, em nome do Papa. Suas conclusões foram revistas em Roma, antes de serem publicadas.

Os participantes que compunham essa conferência lhe conferiram importância maior do que a do concílio de 1899. Compareceram sete cardeais, 90 bispos ou superiores eclesiásticos, além do cardeal presidente e seu adjunto, cinco prelados estrangeiros e seis núncios apostólicos. O concílio de 1899 manifestara a preocupação de legislar, mas essa conferência teria como objetivo a elaboração de um programa de pastoral.

1. Trata-se da carta apostólica de Leão XIII, *Cum Diuturnum*, publicada a 25 de dezembro de 1898. Ver Monsenhor Pablo Correa Leon, "El Concilio Plenário Latinoamericano de 1899 y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de 1955", comunicação à reunião do CELAM em Bogotá, 1956.
2. É interessante constatar que, com esse trabalho, o Concílio desempenhou papel muito importante de preparação do código do Direito Canônico, publicado em 1918. Os temas tratados durante o Concílio abrangiam o pessoal eclesiástico, o culto, os sacramentos e os bens da Igreja.
3. À primeira vista muito semelhante ao concílio de 1899, esta conferência desempenhou, na realidade, papel muito distinto. Um concílio é um corpo legislativo, que edita cânones e leis, mas uma conferência é uma reunião de consulta, na qual os bispos estudam em conjunto uma certa quantidade de temas de interesse comum, trocando suas experiências e estabelecendo acordo entre eles.

Pio XII encaminhou a reunião através do envio de um documento⁴ no qual chamava a atenção para os problemas religiosos com os quais o continente se defrontava: certas deficiências da vida católica, falta de padres (diocesanos e regulares). Insistia também na necessidade de se adotar uma atitude positiva: “segundo as circunstâncias, é necessário adotar novos métodos de apostolado e abrir caminhos inéditos; estes, mantendo grande fidelidade à tradição da Igreja, devem adaptar-se melhor às exigências do tempo presente, valendo-se proveitosamente das conquistas da civilização”. O Papa encorajou igualmente o episcopado a unir-se e coordenar seus empreendimentos, a promover vocações sacerdotais e de apostolado leigo. Concluía apontando a importância da ação social dos cristãos – fato de grande importância “visto que se trata de um problema em íntima relação com a vida religiosa”.

Na declaração final da conferência, inspirada nos numerosos documentos preparatórios enviados pelos bispos, quatro pontos principais foram abordados: a falta de padres, a instrução religiosa, os problemas sociais e as questões relativas às populações indígenas. Decidiu-se, ali, a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), composto por representantes das conferências episcopais nacionais, com as seguintes funções:⁵ estudar os problemas que dizem respeito à Igreja na América Latina; coordenar as atividades; promover e ajudar as obras católicas, e, enfim, preparar as novas conferências do episcopado latino-americano no momento em que fossem convocadas pela Santa Sé.

Foi realizada uma votação a respeito da localização do secretariado-geral: 32 vozes a favor de Roma, 30 a favor de Bogotá, 16 a favor do Rio de Janeiro, seis a favor de Lima e duas a favor de Santiago do Chile. À primeira vista surpreende o número de votos favorecendo Roma – o que se deve à tradição, que fizera dessa cidade o centro das atividades latino-americanas, notadamente durante o concílio plenário imediatamente anterior, assim como pelas intervenções romanas (muito mais numerosas nessa época) nos assuntos internos das dioceses latino-americanas (ao contrário do que acontecia no continente europeu e norte-americano).

Entretanto, deve destacar-se que a maioria do episcopado votou a favor da localização do Concílio na América Latina, levando-se em conta que 54 votos sufragaram uma cidade desse continente. Foi Bogotá que deteve o número maior de votos, o que se explica por sua localização geográfica. Depois de nova consulta ao episcopado latino-americano, Pio XII decidiu implantar nesse continente o secretariado do CELAM, afirmando que as exigências próprias desse órgão exigiam instalação local. A iniciativa, porém, tinha provindo de Roma e não da América Latina.

4. A 29 de junho de 1955, Pio XII publicou as cartas apostólicas *Ad Ecclesiam Christi*, cujo destinatário era o cardeal Piazza, que devia presidir a conferência (A.A.A.: XXXVII-1955) p. 539-544.

5. Artigo 97 do capítulo VI das conclusões da conferência do Rio de Janeiro.

2. A estrutura e o funcionamento

Do Concílio participavam delegados e suplentes das conferências episcopais nacionais, eleitos por um período de dois anos, além do presidente, vice-presidente e um secretariado-geral, que abrangia cinco subsecretariados: preservação e propagação da fé; clero, institutos religiosos e vocações; educação e juventude; apostolados dos leigos; ação social.

Desde o início, é importante a influência da Santa Sé sobre a instituição. É o Vaticano que convoca as conferências do episcopado, o que não deve ser confundido com o Concílio Episcopal Latino-Americano, cujas reuniões anuais são estatutárias. Apenas em caso de reuniões extraordinárias, é que a Santa Sé determina o local e data de reunião. A ordem do dia das reuniões ordinárias do CELAM deve, porém, ser aprovada pela Santa Sé, que lhe pode acrescentar certas proposições, podendo, igualmente, modificá-la. O mesmo acontece com as conclusões das reuniões, que devem ser aprovadas pela Santa Sé, a qual, por sua vez, pode acrescentar alguma comunicação ao documento final.

É igualmente a Santa Sé que nomeia o secretário-geral do CELAM. É ela também quem controla seu trabalho, através de um relatório que deve ser apresentado trimestralmente. Da mesma forma, compete à Santa Sé a criação eventual de novas seções ligadas aos subsecretariados, e ainda se reserva o direito de publicar certas disposições no boletim do CELAM.

O episcopado latino-americano, em seu conjunto, não estava, de forma alguma, convencido da necessidade da implantação de um órgão latino-americano. Algumas autoridades viam essa iniciativa como um risco de atentado à autoridade episcopal. De qualquer maneira, muitos bispos consideravam-na como um encargo suplementar, tanto do ponto de vista administrativo, como financeiro. O início dos trabalhos do CELAM é marcado por um fenômeno bastante surpreendente à primeira vista. Como grande parte do episcopado, bastante conservador, manifestasse desinteresse pela iniciativa, foram eleitos delegados do Conselho aqueles que já haviam mantido contato com o exterior e que se situavam dentro de uma linha claramente mais progressista do que o corpo episcopal em seu conjunto – o que resultou numa instituição dinâmica, que não somente coordenava o que já existia, como também decidia promover uma série de novas iniciativas.

Deste modo, o CELAM organiza conferências episcopais nas regiões em que elas ainda não existiam. Com esse estímulo, em 1960 foi fundada a Conferência dos Superiores Maiores, CLAR, igualmente com sede em Bogotá. Os diversos subsecretariados convocam reuniões de acordo com sua área de ação. A partir de janeiro de 1957, passa a ser publicado um boletim que é enviado a todo o episcopado.

3. Primeiras reuniões anuais e suas temáticas

As primeiras reuniões anuais do CELAM estabeleceram as grandes linhas de orientação futura. Em 1956, em Bogotá, constavam da ordem do dia principalmente problemas de organização. A segunda reunião se realizou em 1957, em Fomeque, na Colômbia: seis temas foram discutidos. O primeiro dizia respeito à colaboração dos religiosos com o CELAM. Sabe-se, efetivamente, que em certos países os religiosos são mais numerosos do que os padres diocesanos, desempenhando, conseqüentemente, papel muito importante na vida da Igreja local. Assim sendo, a reunião do CELAM solicitou particular colaboração por parte dos religiosos nos seguintes setores: pregação, catequese, celebração da missa nas igrejas paroquiais, confissão, apostolado dos leigos, ação social e apostolados especializados.

O segundo tema foi dedicado à constituição dos secretariados nacionais do episcopado, particularmente sua relação com o CELAM. A coordenação do apostolado dos leigos constituiu objeto do terceiro tema, simultaneamente nos planos episcopal, diocesano e nacional. O quarto tema foi consagrado ao apostolado universitário: as universidades católicas e a assistência religiosa e moral aos estudantes em países estrangeiros. O quinto tema tratou do projeto de destaque da UNESCO sobre a extensão do ensino primário na América Latina. Por fim, o sexto tema visava a imprensa católica, notadamente as agências de notícias: Notícias Católicas, editada em Washington, pelos serviços na N.C.W.C. (Conferência Episcopal Norte-Americana).

A terceira conferência se realizou em Roma, em 1958. O motivo dessa escolha se deveu ao fato de que numerosos bispos latino-americanos haviam decidido ir a Lourdes, por ocasião da abertura das comemorações do centenário das aparições, devendo, igualmente, passar por Roma, para o centenário do Colégio Pio Latino, seminário do latino-americano de língua espanhola.

João XXIII falou aos bispos presentes. Inicialmente – disse ele – é necessário que saibais distinguir o essencial do acessório. Isto é indispensável na vossa prática diária, atualmente. Em seguida, tende a mente aberta. Não esqueçais de que estamos num momento de construção e de conquista e que vossa visão deve orientar-se para o futuro. Por fim, pediu ao episcopado que descobrisse o bem-comum dos países latino-americanos. Essa busca, dizia ele, não constitui apenas um dever, mas também é um dos meios mais eficazes para assegurar o interesse espiritual em cada diocese. O Papa respondia, assim, a certas reticências do episcopado.

Durante a reunião de Roma, a conferência do CELAM examinou especialmente 5 temas. O primeiro dizia respeito à defesa da fé. Algumas diretrizes foram estabelecidas: organização de cursos intensivos para a formação pastoral dos padres, fundação de institutos bíblicos, catequese nas zonas rurais, incentivo ao movimento litúrgico.

O segundo tema foi consagrado à catequese. Foi principalmente o recrutamento de leigos para o trabalho catequético que preocupou os participantes da reunião. CARITAS⁶ constituía o objetivo do terceiro tema: o episcopado estudou a forma mais eficaz possível para organizar essa instituição em cada país. O quarto tema tinha como objetivo os rituais religiosos bilíngües: latino-espanhol, latino-português. O quinto tema se detinha sobre o regulamento do secretariado-geral.

O assunto principal da quarta reunião do CELAM, novamente realizado em Fomeque (Colômbia), em 1959, foi o do comunismo na América Latina. Era um tema evidentemente relacionado com a situação social do continente e a recente revolução cubana. A declaração final afirma a necessidade de transformação da ordem social, a fim de se alcançar maior grau de justiça. Explicava de que maneira o comunismo tentava seduzir as massas na América Latina, e por que a Igreja, frente a esse perigo, devia assumir posições muito firmes.

Enfim, reunido em Buenos Aires, em 1960, o CELAM trata da pastoral. Quatro apresentações fundamentais iniciaram os debates. Monsenhor Larrain, bispo de Talca (Chile), apresentou o problema da pastoral, examinando inicialmente seus fundamentos: a teologia e as ciências humanas. A teologia é necessária para a orientação da pastoral, e sem ela corre-se o risco de se cair numa série de "receitas", que não têm relação direta com o trabalho fundamental. Além disso, a sociologia e a psicologia são indispensáveis e sem elas corre-se o risco de se cair numa pastoral meramente teórica, que não leva em conta – na devida proporção – a realidade. Monsenhor Larrain examinou, em seguida, as funções da diocese e da paróquia dentro dessa perspectiva e terminou apresentando algumas proposições: organização de uma comissão de teologia na América Latina, com o objetivo de estudar as bases da teologia pastoral; organização de um Centro de pesquisas sócio-religiosas latino-americanas e organização de um Instituto de formação pastoral latino-americana.

Monsenhor Marquês, bispo de Puebla (México) expôs, em seguida, o problema de um plano de ação pastoral, dentro do alcance da diocese. Insistiu pessoalmente nos meios para que esse plano se realizasse: reagrupar padres, religiosos e religiosas; assegurar a coordenação das instituições: paróquias, ensino, ação católica, assistência e caridade, ação social. Isso pressupunha – dizia ele – uma preparação bastante séria. Para tal, seria necessário estudar sistematicamente a realidade da diocese e suas necessidades, enumerar as forças católicas disponíveis e preparar a aplicação prática de todos esses dados.

O problema da pastoral rural constituiu o tema da terceira apresentação fundamental; o assunto havia sido confiado a Monsenhor Alfredo Rubio Diaz, bispo de Girardot (Colômbia). Ele apresentou uma descrição impressionante da realidade pastoral rural latino-americana, fundamentando-se nos dados coligidos pelo documento da F.E.R.E.S. (Federação Internacional das Instituições Católicas de

6. Organização católica de assistência.

Pesquisas Sociais e Sócio-Religiosas).⁷ Em seguida, Monsenhor Rubio chegou à seguinte conclusão: a grande maioria dos cristãos das zonas rurais não estão evangelizados. O problema fundamental é a descentralização da ação pastoral – que é urgente para a catequese, a vida de oração e o apostolado. Tudo isso pressupõe, evidentemente, uma visão inteiramente nova da colaboração dos leigos. Sem essa descentralização as estruturas pastorais exclusivamente formais não atingem mais a vida dos grupos, na sua realidade.

Monsenhor Rubio destacou, igualmente, que os cristãos devem participar da realidade do cotidiano e colaborar ativamente em todos os planos de reforma agrária, desde que estes se inspirem nos princípios da Igreja, a fim de que possam encontrar uma solução justa para os aterradores problemas da situação social e humana das massas camponesas. Em suas conclusões, Monsenhor Rubio expressou o desejo de que se constituísse, em cada país, um movimento rural cristão e eficaz, no plano da pastoral latino-americana, e ainda a criação de um Instituto de formação pastoral para o clero e a continuação de pesquisas sócio-religiosas.

A quarta apresentação, confiada ao cardeal Antonio Caggiano, arcebispo de Buenos Aires, teve como objetivo o estudo da paróquia urbana. O cardeal expôs, inicialmente, o fenômeno da concentração das populações nas grandes cidades. Destacou, em seguida, que a paróquia deveria constituir-se na base de todo o apostolado urbano, com ênfase nos meios tradicionais, na Confraria da doutrina cristã, na Confraria do santo-sacramento, na Ação Católica e na caridade organizada.

Em sua declaração final, o CELAM sublinhou a necessidade de coordenação das diversas atividades apostólicas, através de um plano de ação realista, eficaz e metódico. Insistiu também na necessidade que a América Latina tinha de uma concepção mais orgânica e comunitária da paróquia, assim como de uma nova visão do papel do leigo na ação pastoral da Igreja.

Em resumo, a declaração deu ênfase aos problemas de níveis de vida no meio rural e lançou um apelo solene aos dirigentes cristãos e aos fiéis no sentido de levarem em frente esse problema de forma eficaz, a fim de que os camponeses pudessem ter acesso à propriedade da terra, segundo os ditames da justiça.

4. Os ensinamentos do primeiro período

Insistimos nas origens desse movimento porque, desde o início, ali estavam enraizados elementos de grande significado para o futuro. As numerosas comunicações, estabelecidas graças às múltiplas reuniões e viagens, constituíram

7. Entre 1958 e 1962, uma pesquisa sócio-religiosa havia sido organizada pela Federação Internacional dos Institutos de Pesquisas Sócio-Religiosas. Os resultados foram publicados em cerca de quarenta volumes.

um fator de dinamismo no seio de uma Igreja que, sem qualquer dúvida, havia se apoiado mais sobre as conquistas do passado do que sobre os desafios do futuro.

Do ponto de vista de uma sociologia da instituição eclesial, podemos destacar que a iniciativa da criação do CELAM proveio das cúpulas. Embora resultasse da vontade de insuflar um novo espírito no catolicismo local, esse desejo inseriu-se, entretanto, mais fortemente, dentro do quadro de uma adaptação do poder central às novas possibilidades de comunicação, do que a um espírito de verdadeira descentralização. Mas um processo desse tipo não tem caráter linear – é dialético. Daí decorreu outra dinâmica, visto que um novo espaço havia sido criado. Acrescentemos, ainda, que graças aos fundos de cooperação (criados nessa época, especialmente na Alemanha), as iniciativas empreendidas por certos secretariados ou por delegados do CELAM puderam receber o apoio material que lhes era necessário. Não demorou muito e esse fato gerou tensões e até mesmo conflitos. Para poder coordenar e controlar melhor tanto as iniciativas regionais na América Latina como a cooperação internacional, a Santa Sé erigiu em Roma, em 1958, a Comissão Pontifical para a América Latina (C.A.L.). Em 1960, durante a preparação da reunião de Buenos Aires, a tensão entre a Comissão e o Secretariado-geral em Bogotá esteve a ponto de paralisar toda a atividade desta última organização.

As orientações pastorais, especialmente as que resultaram da reunião de Buenos Aires, já prenunciavam os avanços do futuro. A descentralização das instituições pastorais, a introdução dos leigos nas funções pastorais preludivam o que se deveria chamar de Comunidades Eclesiais de Base. O apelo para a renovação da teologia iria, um dia, confluir para a Teologia da Libertação. A reflexão sobre os problemas sociais do continente indicava os rumos de novos pronunciamentos que conduziriam um certo número de cristãos, leigos e padres até o engajamento revolucionário.

A leitura da sociedade e a doutrina social cristã, nos anos 50, se inspiravam fortemente na corrente de pensamento desenvolvida na França por Jacques Maritain, cujo nome suscitava grande entusiasmo em certos países latino-americanos. O trabalho de base realizado pela JOC havia ultrapassado os meios operários e abria, assim, perspectivas mais concretas quanto ao modo de abordar os problemas sociais. Foi nesse quadro intensamente orientado por uma concepção interclassista de bem-comum que se desenvolveram simultaneamente durante este último período as orientações teológicas de uma doutrina social e as práticas de desenvolvimento da Igreja latino-americana. Elas se inseriam bastante bem na conjuntura dos regimes populistas do Brasil, Argentina, Colômbia e México, assim como no sistema da Aliança para o Progresso, lançada pelo presidente Kennedy – corrente denominada na América Latina de desenvolvimentismo (*desarollismo*) ou ideologia do desenvolvimento.

II. O CELAM E O CONCÍLIO VATICANO II

A experiência acumulada pelos bispos militantes no quadro do CELAM iria adquirir grande valor para sua ação no seio do Concílio. Com efeito, os responsáveis e os delegados que tinham o costume de se encontrar regularmente haviam aprendido o significado do funcionamento de uma assembléia e, sobretudo, haviam já debatido as grandes questões concernentes aos grandes problemas da Igreja contemporânea. Foi, particularmente, o caso de dois vice-presidentes, Monsenhor Rafael Larrain e Dom Hélder Câmara. Desta forma, o primeiro participou do grupo de bispos que intervieram, desde a abertura do Concílio, para provocar mudanças de alto a baixo nos procedimentos do conclave. Quanto ao segundo, organizou de forma regular encontros informais entre bispos e técnicos, que tiveram real influência no processo de elaboração dos textos.

No início do Concílio, o CELAM não havia sido autorizado a fazer-se representar como tal, em Roma. Mas a iniciativa dos bispos africanos que haviam instalado seu secretariado lá mesmo, incentivou os responsáveis a convocar o secretário-geral, instalando-se um escritório em Roma. Esperava-se que os bispos latino-americanos acompanhassem as tendências expressas pelo episcopado da Espanha e Portugal, particularmente reticentes em relação à renovação da Igreja. Mas aconteceu o contrário: a maioria do episcopado latino-americano seguiu as orientações dos bispos mais ativos no seio do CELAM. E estes últimos, tendo bastante contato com as experiências de abertura do episcopado europeu e americano, eram francamente a favor de reformas.

Com o objetivo de levar aos padres conciliares dos outros continentes as razões profundas de sua atitude, o presidente do CELAM providenciou para cada um dos participantes a distribuição, em diversas línguas, de uma publicação que reproduzia, em síntese, os principais dados da pesquisa sócio-religiosa realizada pela F.E.R.E.S.

A influência dos bispos latino-americanos se manifestou nos documentos conciliares, em seu conjunto. Mas foi sobretudo na constituição pastoral sobre a Igreja no Mundo Moderno (*Gaudium et Spes*) que sua intervenção se fez mais evidente. Pode-se, pois, afirmar que a própria existência do CELAM foi um elemento-chave nas orientações tomadas pelo Concílio Vaticano II. Com efeito, não se deve esquecer que um terço dos padres conciliares provinha da América Latina.

III. DO CONCÍLIO VATICANO II À CONFERÊNCIA DE MEDELLIN

Em 1968 realizou-se em Medellín uma conferência de bispos latino-americanos, convocados pela Santa Sé e organizada pelo CELAM. O objetivo era aplicar as disposições conciliares à Igreja latino-americana. Entre o fim do Concílio, em 1964, e esta conferência, foram organizadas pelo CELAM numerosas reu-

niões nas diversas regiões sob a orientação dos secretariados, sobre as quais o Concílio Vaticano II se havia pronunciado.

De todas as reuniões, a mais importante foi provavelmente a de Mar del Plata, na Argentina, em 1966; destinou-se ao exame dos problemas da justiça e do desenvolvimento e preparou as orientações a serem examinadas em Medellín. A declaração final intitulava-se "A Presença da Igreja no Desenvolvimento e Integração da América Latina". É interessante notar que esse documento foi entregue ao secretário-geral da ONU, sr. U Thant, por uma delegação de bispos da América Latina.

A conferência de Medellín foi, evidentemente, a mais importante de todas as reuniões. Compareceram 130 participantes com direito de voto, dos quais a maioria era constituída por bispos delegados pelas diversas conferências episcopais, aos quais se somavam 13 participantes da Conferência dos Religiosos (C.L.A.R.). A preparação da conferência não havia sido nada fácil e a tensão entre a Comissão Pontifical para a América Latina e o CELAM fora particularmente aguda. A Santa Sé desejava manter controle bastante rigoroso sobre a organização, não somente sobre os conteúdos como também sobre o próprio andamento das reuniões. Assim sendo, foi necessário que ela aprovasse o nome e tema dos relatores e ainda a duração de cada intervenção e discussão, a escolha dos especialistas e ainda outros detalhes da organização. À última hora, quatro especialistas convidados pelo CELAM foram recusados pela Santa Sé.

Entretanto, a própria dinâmica da conferência permitiu que se chegasse a uma série de novas orientações, recolhendo-se, assim, os frutos de 12 anos de funcionamento do CELAM e do trabalho do Concílio. Os dois setores mais importantes, que deveriam influir nos anos que se seguiram, foram, de um lado, no plano da pastoral, o apoio dado ao desenvolvimento das Comunidades Eclesiais de Base, e de outro lado, a legitimação trazida ao desenvolvimento de uma Teologia da Libertação. É necessário dizer que as ditaduras militares começavam a impor sua força, notadamente no Brasil; que a doutrina de Segurança Nacional era promovida em diversas nações, sob influência dos militares norte-americanos; e, finalmente, que a guerrilha se havia organizado em vários países, com resultados variados. Camillo Torres havia sido morto na clandestinidade em 1966.

IV. DE MEDELLIN A PUEBLA

Era natural que os elementos mais conservadores do episcopado latino-americano, assim como a própria cúria romana, não vissem com bons olhos as novas orientações tomadas pela conferência do episcopado latino-americano e apoiadas pelo CELAM. Começou a funcionar um duplo mecanismo: de uma parte, o esforço de controlar novamente os órgãos de coordenação do catolicismo na América Latina, e por outro lado, uma política de nomeações episcopais destinada a corrigir as novas orientações.

Na reunião de San José (Costa Rica), em 1970, houve uma modificação dos estatutos do CELAM. Ficou decidido que os presidentes das conferências episcopais nacionais assistiriam às reuniões do Concílio, lado a lado com os delegados eleitos. Isso significava um aumento de controle das conferências episcopais e, simultaneamente, o favorecimento da influência dos elementos conservadores. Foi durante a reunião de Sucre (Bolívia), dois anos mais tarde, que esse fato ficou evidente. Efetivamente foi em 1972, durante essa reunião, que Monseñor Lopez Trujillo, bispo auxiliar de Bogotá, conhecido como pessoa de tendências conservadoras, foi eleito secretário do CELAM. Inicia-se, assim, um processo de centralização e racionalização de diferentes órgãos. Os diversos departamentos do CELAM, pouco a pouco, são reagrupados em Bogotá, enquanto que o Instituto da Pastoral de Quito, o Instituto Litúrgico de Medellín e o Instituto Catequético de Manizales são unificados em Bogotá.

A partir de 1972, as críticas contra a Teologia da Libertação tornam-se cada vez mais freqüentes. Já nessa época Monsenhor Lopes Trujillo declara que existem duas teologias da libertação, uma orientada por uma linha espiritual, de origem latino-americana, e outra colocando ênfase no aspecto político e de origem européia. No seu entender, somente a primeira era válida e desprovida de intervencionismo externo. Em 1973 decidiu-se não comemorar o quinto aniversário da conferência de Medellín, "para não se cair no triunfalismo". Foi também nessa mesma época que foram publicadas as advertências mais duras contra o movimento dos Cristãos pelo Socialismo.

A concentração do poder nas mãos do secretário-geral, os fortes elos com a Santa Sé e a orientação cada vez mais semelhante a uma contra-reforma caracterizaram as orientações manifestadas pelo CELAM. Em 1974, durante a reunião anual, realizada desta vez em Roma, os estatutos foram novamente modificados e as mesmas pessoas foram reconfirmadas em seus cargos, por mais quatro anos. Em 1978 deveria realizar-se nova conferência do episcopado para a celebração do 10º aniversário de Medellín, mas devido à morte de Paulo VI e depois de João Paulo I, a conferência foi adiada por um ano. Realizou-se em Puebla, no México, em 1979.

Graças a uma estreita colaboração entre o secretário-geral do CELAM, Monsenhor Lopez Trujillo, e o cardeal Baggio, em Roma, a preparação dessa conferência foi orientada para a correção das orientações tomadas em Medellín. Essa estratégia se evidenciou de várias formas, desde os preletores convidados ou excluídos, até mesmo à forma de funcionamento da conferência. A reunião foi aberta com um discurso de João Paulo II, que induzia os bispos a se porem em posição claramente defensiva em relação a certas orientações, notadamente teológicas e pastorais. Compareceram 367 pessoas, das quais 187 tinham o direito de voto. Apenas cinco representantes do CLAR, a Conferência dos Religiosos, podiam igualmente votar, contra os 13 votos a que haviam tido direito em Medellín. Nenhuma das autoridades em Teologia da Libertação havia sido escolhida como especialista. Foi a ação destes últimos, fora da conferência, junto com a ação dos

bispos mais esclarecidos que permitiu que a conferência não resultasse num desmentido das conclusões de Medellín, nem numa condenação explícita da Teologia da Libertação ou das Comunidades de Base. Contudo, ela não podia fazer refluir a correnteza. O texto final foi votado pelos bispos antes de ser publicado oficialmente, e devido à intervenção da Santa Sé, passou por um grande número de modificações, às vezes menores, mas freqüentemente significativas.

Os acontecimentos da América Latina refletiam realmente uma evolução mais profunda dentro da Igreja. Com efeito, a Santa Sé – pela voz de um João XXIII e do Concílio Vaticano II – havia trazido novos impulsos à Igreja, mas o aparelho de poder central permanecia o mesmo, e, na maioria dos casos, nas mãos das mesmas pessoas. A tensão provocada entre uma redefinição de objetivos e a permanência da organização eclesiástica iria normalmente resultar em conflitos; foi essa tensão que originou a retomada da situação por parte dos elementos mais conservadores, de forma relativamente fácil.

V. INSTITUCIONALIZAÇÃO DA RESTAURAÇÃO

Alguns meses depois da conferência de Medellín, Monsenhor Lopez Trujillo foi nomeado presidente do CELAM e, pouco depois, cardeal; nessa ocasião, o papa João Paulo II lhe manifestou sua apreciação, em vista do papel por ele desempenhado para a retificação das correntes teológicas da América Latina. Por ocasião da 18ª assembléia do CELAM, em 1981, o novo cardeal declarava, a propósito dos teólogos da libertação: “o problema não consiste em que eles se expressem de forma bastante forte quando se referem aos pobres – o problema é que eles apliquem ideologicamente um instrumento de análise marxista... o que entra em contradição com o magistério da Igreja”. O CELAM vai se constituir no principal centro de oposição à Teologia da Libertação. Uma série de reuniões são realizadas sobre o tema da cristologia, destacando-se, entre elas, a de 1982, no Rio de Janeiro, para a qual foi convidado o cardeal Ratzinger. Como decorrência dessa ação, foram publicados dois documentos da Congregação para a Doutrina da Fé, particularmente críticos à Teologia da Libertação; foi silenciado frei Leonardo Boff e foram exercidas pressões sobre o episcopado peruano, dizendo respeito a Gustavo Gutierrez.

O CELAM iniciou, ao mesmo tempo, intensa campanha contra as orientações tomadas pelas Comunidades Eclesiais de Base. Em 1982 foi organizada uma reunião sobre eclesiologia, com a participação de Monsenhor Hamer, o.p., atualmente cardeal prefeito da Congregação dos Religiosos, mas naquela época secretário da Congregação para a Doutrina da Fé. Quando, em 1980, o cardeal Arns, de São Paulo, patrocinou uma reunião das comunidades de base, o CELAM exerceu forte pressão para minimizar os efeitos do encontro.

É necessário destacar também a ação do CELAM na Nicarágua. Logo que a revolução sandinista foi vitoriosa, o CELAM (graças, especialmente, ao apoio financeiro de fundações privadas norte-americanas) organizou, juntamente

com o episcopado local, uma série de campanhas para a formação de padres, religiosos e leigos, dos quais participavam alguns dos elementos mais conservadores do catolicismo latino-americano (bispos, padres, religiosos, leigos). O objetivo oficial era a preparação de quadros da Igreja que pudessem neutralizar a ação ideológica de um regime considerado marxista, conseqüentemente anti-religioso. Em 1983, durante a reunião anual realizada em Port-au-Prince, Monsenhor Quarcino, que havia sido secretário do CELAM na gestão do cardeal Lopes Trujillo foi eleito presidente. Assim se confirmam as orientações anteriores – tanto do ponto de vista institucional, como através da escolha de dignitários, notadamente o novo secretário-geral, um bispo colombiano do grupo com afinidades com o cardeal Lopez Trujillo. Por fim, em 1985, às vésperas do Sínodo extraordinário realizado em Roma, o CELAM publicou um livro distribuído aos bispos presentes que constituía um verdadeiro requisitório contra as novas formas populares de organização da Igreja, especialmente na Nicarágua, mas também no México, Chile, Peru etc.⁸

Pode-se, portanto, constatar que o CELAM se transformou, dentro do quadro do catolicismo latino-americano, num órgão de restauração, segundo as linhas indicadas pelo cardeal Ratzinger, embora no início de sua fundação houvesse sido orientado pelos elementos mais sensíveis a uma mudança no episcopado latino-americano, visto que, naquele tempo, os conservadores não sentiam o menor interesse por novas estruturas. Quando se constatou a importância e eficácia dessas novas estruturas, houve uma mudança de comportamento. Pouco a pouco, os conservadores retomaram o controle do Conselho e de seus diversos organismos, marginalizando as outras correntes de pensamento e ação, coordenando o conjunto dessas atividades com personalidades favoráveis a uma restauração ao nível da Igreja universal. É preciso lembrar, igualmente, que o CELAM desempenhou papel importante na organização das visitas do Papa ao continente, especialmente na América Central.

A história dos 30 anos de existência do CELAM serve de clara ilustração dos mecanismos de uma sociologia da instituição dentro de um processo de mudança. Verificamos de que modo uma minoria dinâmica conseguiu, de dentro para fora, transformar uma instituição com poucas tendências a mudanças. Por outro lado, a lógica institucional se inscreve dentro de uma necessidade de reprodução, que, por um lado, está ligada a uma concepção autoritária da Igreja e, por outro, a uma visão hegemônica do espaço social necessário à sua ação. Conseqüentemente, as práticas ligadas a mudanças foram completamente reorientadas pela instituição.

O caso do CELAM levanta, assim, o problema teórico da relação entre a forma através da qual uma instituição se define e sua presença institucional na sociedade civil. Fica evidente este fato: o desenvolvimento, na América Latina, das Comunidades Eclesiais de Base, como nova forma de eclesialidade, tendo como ponto de partida as bases e favorecendo a emergência de novas funções

8. CELAM, *Otra Iglesia en la base*, Bogotá, 1985.

religiosas desempenhadas por homens e mulheres, entra em contradição com o conceito hierárquico exclusivo da instituição religiosa, onde só é considerada legítima a decisão que provém de uma iniciativa da autoridade ou aquilo que participa de uma relação de submissão àquela autoridade

É igualmente evidente que o conteúdo e a forma segundo os quais se desenvolveu a Teologia da Libertação se opõem fundamentalmente à visão teológica explícita ou subjacente a essa mesma concepção da Igreja. É que a Teologia da Libertação parte de uma realidade social, apreendida como uma situação estrutural de conflito, constrói sua reflexão desde o início da situação e acompanha o seu desdobramento. É essa conjuntura que passa a ser seu "lugar" de reflexão teológica e um dos critérios de sua verdade concreta, isto é, de sua fidelidade ao Jesus da História.

Na realidade, o CELAM tornou-se canal importante de difusão dessas duas iniciativas: uma no domínio da organização eclesial e outra no da produção do sentido da teologia. Por isso, ele passou a ser visto com suspeição por parte dos detentores da concepção descrita mais acima. Efetivamente, a conferência episcopal de Medellín havia manifestado, por um lado, a preocupação com a organização das massas populares, como forma dinâmica de transformação social, e, por outro, havia legitimado o início de um novo pensamento teológico.

A reação não devia tardar, manifestando-se por uma retomada das rédeas da instituição, por uma reorganização progressiva de vários órgãos dela dependentes e pela substituição progressiva dos dirigentes. Trata-se, evidentemente, de apenas um dos aspectos da "restauração" a que se referia o cardeal Ratzinger. Outras políticas serão adotadas, paralelamente: as nomeações episcopais se faziam com o objetivo de se modificar – quando necessário – as orientações das conferências locais; o apoio dado a organizações religiosas (especialmente Opus Dei) ou a movimentos (carismáticos, por exemplo) que veiculam as mesmas concepções e até mesmo exercem a mesma pressão praticada sobre as organizações financeiras de ajuda e sobre os órgãos ecumênicos que deram apoio às novas iniciativas na América Latina.

Sociologicamente, a instituição dispõe de meios eficazes, a médio prazo, o que lhe permite fazer certas concessões, a fim de evitar rupturas demasiado ruidosas. Entretanto, a instituição corre o risco de considerar o processo de forma linear, sem perceber que ele é, na realidade, dialético, e que as bases das contradições futuras já existem – na medida em que suas concepções eclesiais e suas orientações, tanto religiosas como sociais, entram em conflito com a realidade que um grande número de seus membros está vivendo.

Prezado Professor,

CONTEXTO é uma editora que surge com a finalidade de participar do processo educacional brasileiro através da produção de livros sérios, acessíveis e comprometidos com nossa realidade. Ela é fruto do esforço coletivo de um grupo de professores universitários, em diversas áreas do conhecimento.

Na área de história estamos abrindo uma coleção dirigida pelos profs. Jaime Pinsky e Paulo Miceli, da UNICAMP, apoiados por um conselho editorial de professores experientes, visando a publicação de textos significativos destinados tanto ao ensino de 2º grau como aos primeiros anos dos cursos de graduação em história.

Dentro de poucos dias estarão saindo nossos primeiros livros, elaborados para atender às novas exigências no ensino de história, superando manuais e livros didáticos tradicionais, através de formulações que permitam uma visão moderna e inovadora – mas sempre conseqüente – e comprometida com o uso social do saber histórico.

Se você quiser receber nosso catálogo escreva para o seguinte endereço:

EDITORIA
CONTEXTO

R. Dr. Carlos Norberto de Souza Aranha 316
Alto de Pinheiros - S. Paulo - SP - CEP 05450
Fone: 211 2654

Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Filósofo — Pesquisador

Fernando Altenfelder Silva

Ainda sob o impacto de seu prematuro desaparecimento, tentamos recapitular alguns aspectos da complexa personalidade do prof. Cândido Procópio Ferreira de Camargo, filósofo, sociólogo, pesquisador, crítico, editor, professor e excepcional amigo. E retornamos em pensamento aos saudosos idos da década de 40, quando iniciamos nossas atividades na então já renomada Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, alojada nas dependências da Escola Álvares Penteado, no Largo São Francisco.

Cândido Procópio Ferreira de Camargo havia então regressado da Europa onde havia aprimorado seus estudos filosóficos e onde se iniciara em suas indagações sobre o existencialismo. A participação de Procópio nos seminários do prof. Donald Pierson sobre métodos de pesquisa caracterizou-se por uma singular clareza e simplicidade aliadas a um mordaz senso crítico e extrema capacidade de síntese. E todos nós, co-participantes, passamos a vislumbrar na filosofia um caminho dinâmico e iluminador para as árduas e áridas elucubrações sociológicas que pretendiam justificar as pesquisas.

No ano de 1952, designados pelo prof. Donald Pierson, organizamos e realizamos, no Município de Xique-Xique, no Vale do Rio São Francisco, Bahia, uma pesquisa de comunidade. E os trabalhos de campo se iniciaram em janeiro daquele ano, em meio aos problemas e dificuldades habituais com que se defronta todo pesquisador, agravados pela extensão da área a ser coberta e pelo tamanho diminuto da equipe com que contávamos. A partir do mês de abril daquele

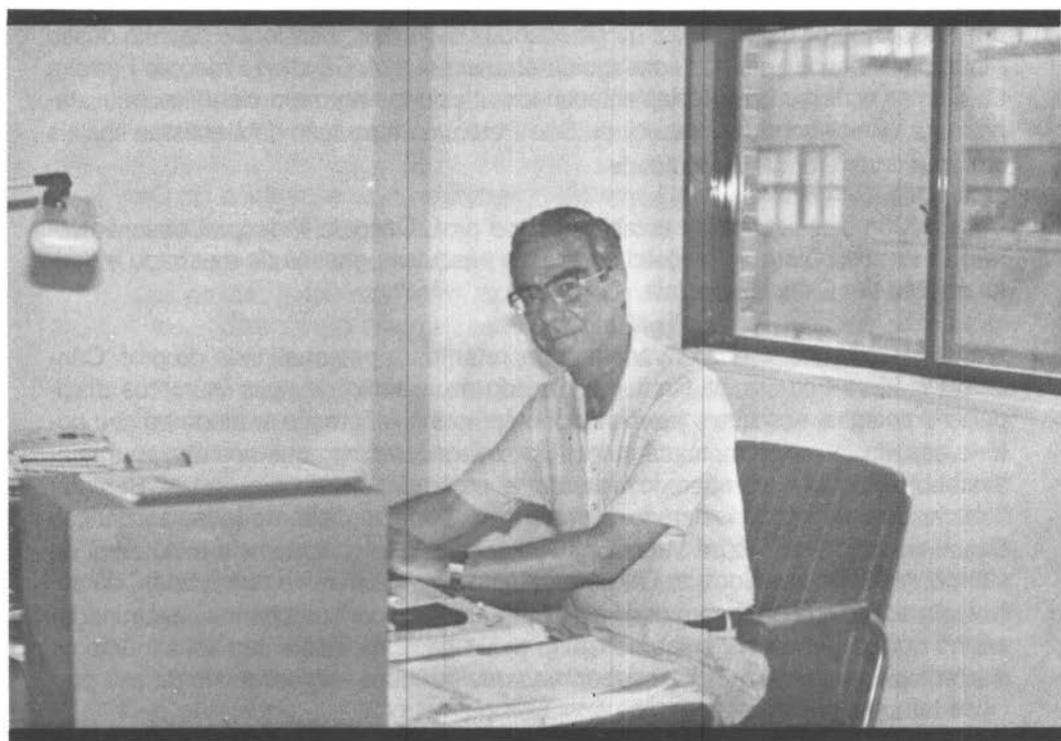


Foto do arquivo particular de Beatriz Muniz de Souza

ano passamos a contar com a colaboração de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, que veio integrar o nosso grupo, permanecendo conosco até o mês de outubro daquele ano.

Do convívio com Procópio, na forçada intimidade de uma pesquisa, nasceu uma profunda amizade que perdurou até seu inesperado desaparecimento. Procópio revelou-se um surpreendente pesquisador, capaz de ajustar-se às mais difíceis situações, analisando-as objetivamente, integrando-se nelas sem contudo perder sua identidade como cientista observador. E tivemos que rever nossa imagem de um suposto sisudo filósofo de gabinete, para adicionar-lhe a de um analista, profundo conhecedor da técnica de observação participante, do que todavia não fazia alarde.

Nos anos que se seguiram, após retornarmos de nossa pesquisa no Vale do Rio São Francisco, Procópio e eu fomos colegas no ensino das ciências sociais, quer na própria Escola Livre de Sociologia como na Faculdade de São Bento, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). Com a criação, em 1963, do Curso de Ciências Sociais, por minha iniciativa, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro (Instituto Isolado do Ensino Superior do E.S. Paulo), foi dada a possibilidade de planejar um curso que, a meu ver, definisse o cientista filósofo, o que fizemos com a criação de uma cadeira com o título de "Fundamentos Filosóficos das Ciências Sociais". E, evidentemente, o próprio título da cadeira tinha um endereço certo. Em São Paulo, naquela época, só havia um filósofo e sociólogo capaz de preenchê-la. Ademais, não fora o desafio desse título, dificilmente teríamos conseguido arrancar o prof. Cândido Procópio Ferreira de Camargo de suas múltiplas e fecundas atividades no meio científico paulistano, para vir colaborar, no interior de São Paulo, na formação de cientistas sociais em uma recém-formada faculdade.

Como resultado da colaboração do prof. Cândido Procópio, desenvolveram-se em Rio Claro numerosas e valiosas pesquisas e teses de mestrado e doutoramento em Ciências Sociais.

E isso nos leva a um aspecto importante da personalidade do prof. Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Devido ao assédio de seus inúmeros discípulos e colegas, aos quais jamais negou apoio e colaboração, e ainda ao seu notório espírito crítico, e marcada autocrítica, o legado escrito que nos deixou é relativamente pequeno comparado ao vulto e profundidade do seu saber. Bastaria lembrar que ele era considerado membro nato, pode-se dizer, de todas as Bancas Examinadoras de teses de Mestrado, Doutoramento, Livre-docência e Cátedra, no campo das Ciências Sociais. Que o atestem a grande maioria dos "papas" da sociologia atual, que contaram com ele como arguidor em suas bancas examinadoras ou que dispuseram de seu conselho oportuno. E que dizer dos seus inúmeros discípulos, que bebiam de seu saber mas que também exigiam muito de seu precioso tempo e colaboração.

No intuito de documentar alguns aspectos da vida de Cândido Procópio, transcrevo aqui, evitando o quanto possível comentários inúteis, algumas notas de campo, inéditas, que encontrei entre os documentos do trabalho que realizamos em Xique-Xique, em 1952. Essas notas foram escritas sem a intenção de serem publicadas, pois não foram sequer retocadas pelo autor. Foram deixadas comigo, como tantas outras, como colaboração ao trabalho geral. Eu as estou reproduzindo com essas ressalvas, tal como as recebi, sem editá-las, como uma derradeira homenagem a esse grande pensador, pesquisador, professor e orientador, excelente colega e excepcional amigo.

Primeiras impressões de Xique-Xique, 22 de abril, 1952

Ao se avistar Xique-Xique de avião tem-se logo uma impressão que é enganadora. É uma vaga, mas insistente sensação de engano e dubiedade que persiste até agora (36 horas depois).

Xique-Xique surgiu de repente nas margens de um braço do Rio São Francisco; a enchente havia invadido o porto, e a água barrenta, tomando conta das ruas e das calçadas, refletia de modo distorcido o colorido das casas. De cima do avião, as ruas largas e bem traçadas contrastavam com a imensidão perdida da caatinga, e a espantosa luminosidade do sol emprestava um ar senhoril ao azul e rosa das fachadas. A cor das primeiras casas em frente ao porto sugeriam a tradição do estilo colonial. Foi meu primeiro engano. Vindo do aeroporto, conversando com o carregador, via as taperas pobres, feitas de barro, como em todo o Brasil. Aos poucos começaram a aparecer as casas de tijolos, pintadas em cores vivas e construídas num estilo indeterminado, querendo ser "moderno".

O rio enchera e as suas águas invadiram a rua principal. Algumas crianças brincavam na água suja e os jegues carregavam corotes cheios, além do "aguadeiro" encarapitado na garupa. A comparação desta cena com as casas "modernas" com motivos geométricos, em linhas e ângulos retos – pareciam o cinema Broadway de São Paulo. A cena era desconcertante. As paisagens e atitudes não se somavam num mesmo panorama. Parece que a gente havia perdido o fio que as ligava. Que faltava um conhecimento qualquer que viesse acomodar a realidade e dar sentido às coisas. Havia, de certo modo, algo de misterioso e secreto na disparidade das casas urbanas e pretensiosas com a brincadeira descuidada da criança na água suja e com os jegues carregados. Parecia que cada objeto tinha o seu sentido próprio, separado, seu destino só para ele, sem se ligar com o resto. As casas, as crianças, os jumentos pareciam objetos autônomos, pedaços de fotografias diversas, colados e superpostos por acaso por algum gênio maligno. Tudo isto despertava uma vaga sensação de absurdo. E, entretanto, tudo estava lá – de modo incoerente e contraditório – e ninguém parecia se surpreender.

O sol forte enchia de luz as ruas e a praça. Homens e mulheres escuros, tanados pelo sol, me olhavam desconfiados. O Fernando apresentou-me as primeiras pessoas. Eram da "elite" local. Vestidas com um certo cuidado, procuravam viver o que pensavam ser os padrões gerais do País. Conversando, surpreendeu-me a ausência de um regionalismo de gestos e atitudes. As pessoas agindo não pareciam afirmar padrões locais de modo consciente e voluntário. Todos pensavam, ou pensavam que pensavam, em termos de Salvador da Bahia, como dizem. A vontade de parecer uma grande cidade, a imitação cuidadosa de certas maneiras urbanas, um certo pedantismo criavam um ambiente dúbio e falso – pois o quadro parecia ao mesmo tempo com uma caricatura e com a realidade. O mecanismo que explicita o status social e revela o prestígio recebia valores urbanos, heterogêneos, portanto, ao meio, com que se informar. E isto vinha a pôr a nu, de modo grotesco, de um lado o mecanismo do prestígio, e de outro, os valores e traços empregados, valores e traços emprestados de outro contexto social e que eram subtilmente deformados ao serem inseridos na vida de Xique-Xique. De qualquer modo, estes valores são zelosamente queridos e afirmados (o seu sentido original pode ser deformado), e a cidadezinha perdida no São Francisco se quer universal. Ela reivindica para si, tal qual pode ver e vê, os padrões da civilização. Salvador aparece como modelo ideal, embora nem sempre imediato. A impressão visual da cidade indica que quem manda é esta elite. As casas "modernas", as ruas largas, as roupas femininas, o terno e a gravata, e a barba feita dos homens, os "foxes" sofisticados berrados pelos dois alto-falantes locais, a sorveteria com liquidificador e iluminada a gás néon, tudo indica que uma elite domina a cidade procurando afoitamente viver hábitos "baianos" (isto é, de Salvador), e tudo fazendo para esconder, envergonhados e complexados, os hábitos e atitudes típicos e peculiares, que pudessem ser interpretados como atraso e barbárie. Eles procuram ser "civilizados", e têm por excelência o complexo do provincianismo, que é exatamente o medo de parecer provinciano.

A vaga sensação de dubiedade persiste. Na praça do mercado centenas de pessoas me olham desconfiadas. São os pobres que constituem a grande massa da população. Estão pobremente vestidos e se acotovelam no recinto do mercado. Não há ordem nem riqueza nas pequenas bancas da feira ou do mercado: pequenos pedaços de carne, peixe seco, farinha, feijão, tudo amontoado numa desordem de mercado oriental – só faltam o camelo e o lhama para lembrar as feiras de Casa Blanca e Cuzco. Mas há o jegue e a criança brincando maltrapilha na água da enchente. Os chapéus de couro completam o pitoresco das fisionomias – predomina uma cor escura, entre o preto e o marrom; e há uma estranha força naquelas caras triangulares, saídas de quadros de Portinari. Parecem nada fazer na praça ensolarada... Ouvem a música dos alto-falantes, mas a voz "sexy" da cantora americana não lhes deve significar nada, ou deve

significar alguma outra coisa. Sinto novamente a ambigüidade da situação. Parece que todo Xique-Xique se reinterpreta através de sua classe pobre. A música é a mesma, mesmo é o alto-falante, mas o sentido é outro e a mágica realizada é outra. Assim o Código Civil do Juiz, a portaria da Prefeitura, o liquidificador da sorveteria, o gás néon, as eleições, a semana santa, são vividos de modo diverso e são portadores de significados diferentes para as duas classes que se opõem.

Comecei a conversar com os pobres: pescadores, e um rezador. Eles pareciam participar de dois mundos (embora preferissem, ao menos para mim, exibir atitudes "civilizadas"). Mas não parecia haver uma oposição tão radical entre os dois mundos – parecia antes haver uma certa fusão e uma luta não declarada, mas "fria", para usar um termo em voga. O padre e o rezador, a música de carnaval e o "folklore" local – a se embaralharem de modo desconexo. E ninguém parecia perceber a incongruência da situação em que vivia. Mas isto apenas na superfície. Realmente, uma pergunta mais indiscreta com referência à compatibilidade da religião católica com certas crenças causava um certo mal-estar. Realmente tinha-se a sensação de haver cometido uma "gaffe". Mas eles não enfrentavam a situação e não punham a claro as premissas da discórdia. Pelo contrário, contornavam a pergunta de mau gosto, procuravam sondar o meu ponto de vista, e quando ousavam responder parece que procuravam a resposta que me agradasse, aquela que correspondesse às idéias que eles pensavam que eu tinha... Havia muita desconfiança e talvez medo. Medo do estranho, do estrangeiro, daquele que traz coisas novas e incompreensíveis. (Não era mais a mágica a que estavam habituados – o rádio do "seu" fulano ou a política dos grandes da terra.) Eles temem o mundo cultural estranho (os ricos da terra são representantes de certo modo domesticado e racionalizado). Eles temem certas coisas estranhas e incompreensíveis, misteriosas como os elementos, tão implacável e incontrolável como as secas e as enchentes: a política e a polícia. Quanto à mágica da política, perceberam (completamente atônitos) que os ricos precisavam de uma assinatura e que isto vale por favor ou é testemunho de uma lealdade pessoal – mais nada. A polícia e o aparelhamento judiciário continua sendo uma força misteriosa comparável aos elementos, arbitrária e cega, controlável apenas pela técnica dos "curadores" – e juntamente com os elementos, as doenças, e a "coisa mal feita" – objeto primordial da solicitude dos rezadores e curadores.

As redes dos pescadores permanecem vadias enquanto o rio não baixa. Há uma esperança de dias melhores, mas o pobre vive na mais rigorosa miséria. Um pouco de farinha e rapadura, e às vezes um peixinho ocasional. É tudo. O que ganham mal dá para manter o precário estado de subnutrição em que vivem. Os utensílios domésticos constituem um mínimo. Latas servem à guisa de panelas e pratos; e a mão substitui os requintes

do garfo e da colher. Não se pode pensar em poupança: e qualquer doença desequilibra o orçamento familiar. Os remédios de farmácia e o médico, tudo enfim que implique na utilização do mundo dos ricos, é praticamente impossível. Não somente culturalmente pouco interessante mas economicamente proibitivo. O nível de produção das classes pobres não lhes permite a utilização da divisão de trabalho de uma sociedade mais complexa e mais rica e que trabalha com um padrão técnico muito superior. Paga-se o mínimo a sua ocupação rudimentar, e a sociedade organizada vende caro demais os seus serviços. E assim eles constituem um mundo à parte, mundo da magia e de economia embrionária.

Esta reflexão sobre os pobres leva-me a pensar o problema dos ricos. É uma tonalidade diversa insinua-se no quadro que eu havia delineado. Os costumes e hábitos da classe rica adquirem outro significado; a mesma realidade parece se transfigurar, deformando-se ligeiramente, ganhando outro sentido e conservando-se ao mesmo tempo a mesma. É isto em todo o contexto cultural e não apenas em algum traço isolado em especial. Assim, os dois farmacêuticos da localidade são espíritas... O uso da penicilina, tão difundido, tem um aspecto um pouco diverso de sua aplicação terapêutica ortodoxa. É uma espécie de panacéia, de "Oração para o Santo Anjo da Guarda" que defende contra todos os males. A penicilina (assim como o aralém para os mais pobres) constitui um traço cultural da "civilização", mas ela entra num contexto cultural que assimila a seu modo, e o seu significado e valor se deformam sutilmente. O universalismo que me impressionara inicialmente adquire uma nova fisionomia. A série de traços culturais que vi saírem da caatinga de sopetão, tão modernos e urbanos, não mais escondem uma outra realidade – este conjunto de modos de pensar, de pressupostos lógicos, de condicionamentos afetivos, que aproxima singularmente o rico e o pobre. É claro que o que eu havia visto continua a existir, apenas com um sentido modificado. De fato não me parece haver em nenhum grupo social da comunidade uma recusa, ou mesmo uma resistência aos labores da "civilização". Os novos traços culturais recebidos são apenas reinterpretados e assimilados a seu modo. A cultura de "folk", religiosa e mística, parece até certo ponto existir. Mas ela não é intransigente e não se afirma de modo rigoroso e hostil. Pelo contrário, é assimiladora – e se mais não assimila é em grande parte por falta de uma estrutura social mais complexa (por ex.: empregadas domésticas com um certo comportamento, comércio especializado etc.) entre os mais ricos.

Xique-Xique vive momentos de intensa mudança cultural, e o equilíbrio instável que havia criado caldeando os vários elementos que informaram a sua cultura parece ameaçado. A comunidade não parece resistir frontalmente ao ataque das novas formas de viver, não se opõe fanática ou intransigentemente, mostrando-se ao contrário extremamente "jeitosa" e

disposta a aceitar o inimigo invasor. Os novos traços contrabandeados para o seio da comunidade são como que cercados e convertidos. Mas estes mesmos traços acabam corroendo insidiosamente a velha estrutura, e do número crescente de novas formas de viver (mesmo deformadas) vemos plasmar-se um novo mundo aberto para novas experiências e aspirando novos horizontes. Parece-me haver, apesar de tudo, um dinamismo e uma plasticidade fundamentais em Xique-Xique.



Ao pesquisar a vida jurídica de Xique-Xique (sobre a qual aliás escreveu um trabalho publicado pela revista *Sociologia*, em outubro de 1952, sob o título "Alguns Problemas Jurídicos em Xique-Xique", Vol. XIV, n. 4, p. 293-309), Procópio nos deixou estas notas inéditas – sobre uma audiência a que assistiu:

Tratava-se do inquérito de uma testemunha da defesa, tendo todo procedimento seguido os trâmites normais. Pareceu-me digno de atenção o seguinte:

1º – A diferença de tratamento reservado às pessoas formadas (tais como o promotor, o advogado auxiliar da defesa e, acidentalmente, os pesquisadores) em comparação com as pessoas encarregadas da defesa.

2º – A relativa subserviência do Presidente para com o advogado auxiliar da acusação, que era causídico importante em Juazeiro, influente em toda Zona.

3º – Da contradita apresentada pela acusação, bem como, e aliás, sobretudo, do depoimento da testemunha depreende-se a importância da família e do compadrio. (A testemunha sempre se referia às suas ligações familiares com a pessoa a quem se referia, mesmo não tendo esta particularidade nenhuma relação com o mérito do processo.)



O professor Cândido Procópio visitou ainda o Distrito de Central, pertencente ao Município de Xique-Xique, onde realizou algumas observações, como parte do trabalho que estávamos realizando. Eis a seguir algumas notas que Procópio nos deixou sobre Central:

Informações gerais sobre Central (25/4 a 15/5 de 1952). O Distrito de Central está assente sobre um terreno de base calcárea e é quase todo (salvo uma pequena "mancha" de terra arenosa) constituído por uma terra massapé, pegajosa e vermelha. A topografia da região e a relativa escassez de chuvas têm evitado a erosão. As terras são excepcionalmente férteis.

Central, antiga Roça de Dentro, é habitada há cerca de 50 anos, sendo o seu núcleo original constituído por roceiros. Um velho morador local disse-me haver mudado para lá em 1911, ocasião em que o lugarejo contava com 10 casas. Em 1926 a Coluna Prestes invadiu e queimou o vilarejo. Foram queimadas 46 casas cobertas de palha e danificadas 10 casas de telha. Atualmente calcula-se em cerca de 600 o número de casas no perímetro urbano.

O gado é criado na região, nas serras e na caatinga, mas de maneira moderada. Fala-se em três raças de gado vacum: o pé-duro (animal pequeno, de origem ibérica), o zebu e o "malabá", tipo semelhante ao pé-duro, mas com excelente conformação. Considera-se o zebu puro como um animal fraco, sujeito a doenças. Os ovinos e caprinos são também abundantes, constituindo-se em uma fonte de leite para os pobres (os caprinos). A carne destes animais é consumida em larga escala devido ao seu preço reduzido (Cr\$ 5,00 por quilo). Há matança diária destas espécies. A pele é também de importância. O preço atual é muito baixo (de 5 a 7 cruzeiros por "pêlo" de bode). Não se explora a lã do carneiro. Salvo casos excepcionais de cabras leiteiras, não parece haver preocupação em torno da qualidade racial dos animais.

E, sobre a "medicina de folk", informava Procópio:

Não há médico na comunidade, havendo apenas um farmacêutico prático. As informações que se seguem foram fornecidas por ele:

"70% do pessoal prefere a reza ou remédio caseiro ao remédio da farmácia, mas em grande parte por ignorância."

Criticou acerbamente os curadores e os "letrados", i. é, pessoas que liam bulas de remédio e se julgavam no direito de receitar. (Os remédios são vendidos também nas lojas e vendas, e os seus donos freqüentemente receitam, fazendo concorrência ao farmacêutico.) Assim como os roceiros conhecem plantas medicinais, assim também conhecem certos remédios de farmácia, tendo idéias sobre a eficácia de cada um deles, seus méritos e aplicações.

"Além dos purgantes comuns eles compram vários remédios na farmácia. Curam a sífilis ('galgo', como eles a chamam) com Elixir Galeanol ou Elixir 43 ou Iodureto de Potássio dissolvido na cachaça. Tratam da blenorragia (que chamam de 'gonorragia') com a Saúde da Mulher ou com Dogenam."

O farmacêutico procura dar conselhos referentes à alimentação. Por exemplo: 'umas bananas e leite vale mais do que a carne'. É comum cuidarem de cortes com estrume de gado.



E, sobre as crenças vigentes em Central, informava Procópio:

Os santos de maior devoção são Bom Jesus da Lapa, o Nosso Senhor do Bonfim, Nossa Senhora e Santa Terezinha. Um velho de nome Abadias ensinou-me a benzer bicheiras: "Olhar para a rês no lugar com bicheira. Olhar na bicheira através do orifício feito pela mão semifechada e ir diminuindo o campo visual até sumir. Pegar duas folhas verdes (ou uma pedra) e colocar em forma de cruz sobre o rastro do animal; depois, cobrir ligeiramente de terra. Quando secar a folha, cairá a bicheira.

Ensinou-me também a seguinte reza que deve ser pronunciada olhando-se para a bicheira e fazendo uma cruz em cada verso:

*"Cristo Nasceu
Cristo Morreu
Cristo Ressuscitou
Assim como esta palavra é verdade
Assim o bicho cai
Vareja seca
Ferida sara
Com a Graça de Deus."*

Ainda como testemunho do trabalho de campo de Cândido Procópio Ferreira de Camargo no estudo realizado em 1952 na comunidade de Xique-Xique, eis aqui algumas notas inéditas sobre o tema "as motivações dos indivíduos naquela região".

O que dá "zest" à vida ou a torna aborrecida? Ao procurar escrever minhas impressões sobre este assunto foi que compreendi toda a sua dificuldade e o perigo de se fazer generalizações precipitadas ou de acentuar aspectos secundários que nos tenham impressionado. É, portanto, a título de mera sugestão que entrego estas notas, baseadas em dois tipos de observação:

1) Vivi no seio destas comunidades (poucos dias em Iguira, Marrecas). Mantive com seus habitantes conversas informais sobre quase todos os assuntos, e observei sua conduta e atitude em face de vários problemas.

2) Fiz, pessoalmente, nas duas comunidades estudadas, uma série de perguntas diretas (inclusive sobre o que lhes dava alegria de viver ou aborrecia), e não apenas registrei as respostas, mas pude observar "in vivo" a receptividade às perguntas e as nuances de expressão, atitude e tom de voz que surgiam nas respostas. De tudo isto surgiu a impressão sobre o assunto que ora exponho, insistindo em suas limitações e deficiências.

A comparação entre as duas comunidades faz ressaltar imediatamente uma diferença evidente: enquanto em Xique-Xique, para uso de nosso

problema, surgem duas classes sociais, apresentando ideais de vida, valores e motivações diversas, Iguira (Marrecas) se apresenta como uma, podendo-se eventualmente receber uma resposta só à questão formulada.

Iniciarei distinguindo as duas classes de Xique-Xique, que chamarei de (1) "classe rica" e (2) "classe pobre".

1) Parece-me que o que os torna felizes e contentes de viver é a possibilidade de adquirir prestígio, através de um processo de "fazer figura", de "aparecer" diante dos outros. Eles não gostam de se vestir bem, por exemplo (usando padrões de Salvador), mas procuram ostentar riquezas e valores morais, procurando fazer-se invejar pelos vizinhos. Menos do que ter para seu uso e gozo, eles parecem preferir ter para mostrar. E isto lhes dá uma verdadeira alegria e se manifesta em todos os setores. Nesse sentido, vivem para si, mas vivem para os outros, e o prazer máximo consiste não em gozar hedonisticamente as coisas, mas em deixar que os outros vejam que eles a gozam...

Freqüentemente, tanto o critério do prestígio (i.é, aquilo que consideram que dá prestígio) como o conteúdo concreto de seu mecanismo de explicação (modo de receber, tipos de comida, de roupas etc.) são importados de fora, refletindo, provavelmente, o que Xique-Xique pensa que Salvador é.

Universalmente, o grande aborrecimento será não poder ostentar o que não se tem; ou ver os outros terem mais do que eles poderiam ter. O que mais aborrece e entristece parece provir das desconsiderações dos outros, do "ficar por baixo", do não ter sido tido como "gente boa".

2) A classe pobre:

Deixando de lado, para efeito desta análise, a existência de uma classe intermediária híbrida, parece-me mais fácil dizer inicialmente o que aborrece a classe pobre – a grande preocupação, o grande medo e a grande angústia: o espectro da fome. (Talvez este fato seja exclusivamente uma consequência das secas destes últimos anos; de qualquer modo as más condições climáticas acentuam certamente a sua intensidade.) A insegurança econômica parece-me ser o que mais preocupa e aborrece o pobre de Xique-Xique. A insegurança econômica que vai até o medo da fome, se não a própria fome.

Assim as forças vitais precisam se concentrar na manutenção de níveis biográficos básicos (dentro da estrutura social, isto é, compreendendo também a família), e pouco tempo e forças sobram para a busca do prazer além das necessidades que constituem o que se costuma considerar como estritamente biológicas. Parece-me que uma certa estabilidade

econômica, uma "freedom from want" é um bem básico alvejado, e consciente e permanentemente desejado, constituindo um jeito de dar prazer à vida.

A par dessa situação pode-se dizer que os homens do grupo em questão encontram prazer nas reuniões nas "vendas" com cachaça e mulheres, quando têm dinheiro.

Penso que as mulheres encontram ainda menos motivos de felicidade e de entusiasmo para viver. O peso dos encargos familiares (sobretudo os inúmeros filhos) canaliza todas as energias, e salvo a participação em algumas cerimônias religiosas ou nas conversas com as vizinhas, a vida das mulheres é tremendamente insípida, penosa e monótona.

R *esenh*as

MONTENEGRO, João Alfredo de Souza

O integralismo no Ceará: variações ideológicas

Fortaleza, Imprensa Oficial do Ceará, 1986

Nos últimos anos, o historiador cearense João Alfredo Montenegro tem contribuído muito para a regionalização dos estudos brasileiros. Ele reage contra uma certa tendência de se generalizar em termos de "Brasil grande", o que é resultante de estudos regionalizados. Ultimamente João Alfredo Montenegro trabalhou sobre figuras como Padre Mororó, Pinto Madeira, Fernando Távora, Padre Ibiapina. Neste trabalho ele analisa Severino Sombra, Jeová Mota e Helder Câmara. Essa última análise é particularmente importante, pois Dom Helder Câmara conseguiu uma projeção ampla a nível nacional e internacional. Mas o que diz a historiografia cearense? Ela tem algo a elucidar e contribuir para o conhecimento mais científico, não só nem principalmente de figuras eminentes, mas sobretudo de estruturas subjacentes e nem sempre fáceis de serem captadas?

Ao abordar o tema da relação entre catolicismo e integralismo, o historiador cearense não desconhece que ele "luta" com um dos problemas cruciais do catolicismo nos últimos tempos, um problema de grande atualidade. Após a condenação oficial do "modernismo" pelas autoridades da Igreja Católica nos anos 10 (1910), a questão continua inquietando as consciências qual fogo de monturo que queima sob as brasas mas se alastra sempre mais. Escritores corajosos, como Emile Poulat, na França, não cessam de alertar diante da atualidade do problema através de inúmeros escritos, apontando para o perigo de uma resposta 'integralista' diante do desafio da modernidade. No seu estudo clássico *Intégrisme et Catholicisme* (Casterman, Tournai, 1969), Poulat escreve que o "maldito binômio" modernismo-integralismo acompanha a história do catolicismo nos últimos cem

anos. Oscila-se entre a abertura diante do mundo e o fechamento em nome do medo de se perder a “identidade cristã”. Os últimos pontificados romanos, desde a época de Gregório XVI (1831-1848) até hoje – com exceção do pontificado de João XXIII (1958-1963) –, são marcados por sentimentos de apreensão e desconfiança diante dos “erros do mundo moderno”. O discurso do papa João XXIII na abertura dos trabalhos do Concílio Vaticano II é um dos grandes documentos contrastantes da Igreja no século XX, pois é permeado de um espírito de abertura, otimismo e senso de diálogo diante da modernidade. O próprio Concílio Vaticano II deve ser analisado dentro do contexto maior dessa profunda mutação cultural dentro do catolicismo, mutação que de forma nenhuma está consolidada nos dias atuais.

João Alfredo Montenegro, num ritmo lento mas penetrante, faz a devassa de dois jornais cearenses dos anos 30: *O Nordeste*, da Arquidiocese de Fortaleza (anos de 1929, 1930, 1932, 1934), e *A Razão*, órgão da Ação Integralista Brasileira (AIB), seção Ceará (anos de 1936, 1937, 1938). O intuito dele vai no sentido de uma análise mais científica do catolicismo no Ceará e de sua aliança com o integralismo nos anos 30. Ele explicita que quer ir além de José Bonifácio de Sousa, autor de um *Registro biográfico cearense* (obra inédita), que “deliberadamente omitiu referências valiosas para a pesquisa histórica” (p. 29). Ao mesmo tempo Montenegro ultrapassa uma abundante literatura recente acerca do catolicismo, que insiste nas mudanças mas não indica com clareza onde se situam essas mudanças dentro do corpo social católico, o que – pela simples omissão – dá a entender que elas devem ser procuradas no interior da instituição eclesiástica.

O valor básico dessa publicação, em relação à religião católica, parece residir na seriedade com que o autor procede. O livro não evita a espinhosa questão da práxis de figuras destacadas do clero cearense “na articulação da Ação Integralista Brasileira e de outros movimentos da direita no Ceará” (p. 28). Esse “passado renegado” (p. 29) e “continuamente exorcizado” (p. 31) é analisado com base na releitura dos jornais da época e de outros documentos arquivais. No caso já aludido de Dom Helder Câmara, existe uma evidente contradição entre a imagem do Padre Helder Câmara dos anos 1931-1937 no Ceará – fervoroso integralista que afirmava que “os católicos podem sentir-se muito à vontade no integralismo” (*op. cit.*, p. 143) e que “o nacionalismo orgânico das pátrias totalitárias é o sentido novo do século” (*op. cit.*, p. 170) – e a imagem de Dom Helder co-fundador da CNBB e do CELAM, defensor das idéias do Concílio Vaticano II. Essa contradição pode ser superada de duas formas: afirmando que o bispo mudou, como faz José de Broucker, o autor francês que escreve sobre “as conversões de um bispo”, ou simplesmente demonstrando que há um fio condutor que perpassa as diversas posturas ideológicas, como faz João Alfredo Montenegro. Esse fio condutor deve ser procurado no princípio do corporativismo. A sociedade é vista a partir do princípio da corporação, já que a própria Igreja institucional se apresenta concretamente como uma corporação clerical. Ora, para ela vale a lei que rege as corporações: tudo o que as fortalece deve ser apoiado, e tudo que ameaça enfraque-

cê-las ou eliminá-las do jogo das forças sociais deve ser combatido. Esse princípio explica como a instituição católica, num determinado momento, encontra apoio nas forças contra-revolucionárias, e em outro momento pode até apoiar forças de mudança social, esperando encontrar nelas a sua base de subsistência enquanto força social. Escreve Montenegro: "O problema que acicatava a direita católica é apenas, entre nós, o de saber se o chamado rejuvenescimento católico, a recristianização da sociedade, implicavam o domínio do estado pelas forças católicas" (p. 158). Entre as três forças atuantes, o liberalismo, o integralismo e o comunismo, a corporação católica elege o integralismo porque este defende "a esfera sobrenatural" (p. 143), ou seja, o livre exercício da corporação eclesiástica.

É essa defesa do princípio do corporativismo eclesiástico que está na base da Carta Pastoral do então arcebispo de Porto Alegre, Dom João Becker, que repercutiu fortemente em Fortaleza no ano de 1934 e que exalta o fascismo e o nazismo em termos que não deixam sombra de dúvidas: "Mussolini, na Itália, reformou sua pátria pelo estado totalitário, tangendo harmoniosamente as correntes mais sensíveis de seu povo: a latinidade, indo até Rômulo e Remo, e a religião católica, cuja sede se acha em Roma. Hitler, o grande remodelador da Alemanha que salvou a sua pátria das garras do bolchevismo, criou o estado totalitário, apelando para o sentimento racial do arianismo e implantando a cruz suástica nas instituições públicas. Os resultados de sua atividade estupenda não só empolgam a Alemanha, mas todo o mundo... O estado integralista brasileiro deve ter por fundamental a lídima brasilidade e catolicidade... Sem essa base histórica, ele será apenas uma tentativa. Se o novo estado brasileiro, tenha ele a forma integral ou não, quiser sobrepor-se a esses males e solucionar os problemas vitais da nação, deve ele, corajosamente, orientar-se pelo sistema espiritualista, ou seja, cristão" (*op. cit.*, p. 167-168).

O problema analisado por João Alfredo Montenegro com a competência e imparcialidade que se exigem de um historiador da atualidade – tarefa árdua entre todas – não pertence de forma alguma ao mero passado do Ceará. A história recente continua demonstrando que os católicos, diante da progressiva desvalorização de suas tradições, podem ser arrastados com relativa facilidade por um discurso qualquer que pretende restaurar esses valores. O fenômeno da "restauração" está em pleno vigor nos nossos dias, e somos forçados a dizer, contemplando a história do século XX, que este ficou marcado e caracterizado por renovados movimentos integralistas ou fascistas, e que nada nos permite afirmar que estes pertençam definitivamente ao passado.

O autor analisou um caso concreto em que o corporativismo como princípio interpretante podia ter levado a nação brasileira ao abismo. Resta saber quais os mecanismos históricos capazes de superar esse corporativismo, seja ele eclesiástico ou não.

Eduardo Hoornaert
Instituto Teológico-Pastoral - Ce

BENEDETTI, Luiz Roberto

Os santos nômades e o deus estabelecido – um estudo sobre religião e sociedade. São Paulo, Edições Paulinas, 1984

O já clássico estudo de Antonio Cândido, *Os parceiros do Rio Bonito*, além de ter contribuído de modo fundamental para o conhecimento da organização social e da cultura da população caipira, trouxe à tona uma circunstância histórica chave para a compreensão do processo de desorganização e expropriação por que vêm passando os bolsões de população camponesa, pelo Brasil em geral, com o avanço da economia mercantil baseada na agricultura de exportação.

Assim, chamou Antônio Cândido a atenção para o fato de que, no século XVIII, o governo português decidiu incorporar a região que mais tarde constituiria o Estado de São Paulo e adjacências ao circuito da economia mercantil – fomentando, nela, a produção agrícola para exportação, a começar pela da cana-de-açúcar – movido por duas razões principais: a decadência da mineração, na própria Colônia, e a desorganização da economia canavieira, nas Antilhas, em decorrência das lutas anticoloniais.

Começou, então, o avanço da economia mercantil sobre os vazios demográficos do território e sobre os bolsões de população rarefeita e dispersa que as vinham ocupando, à medida que os povos indígenas iam sendo dizimados, afugentados ou imobilizados, entregues a uma economia de subsistência que combinava a roça, a pequena criação, a caça, a pesca e a coleta de produtos vegetais.

Nos últimos anos, o conhecimento desse processo, em diferentes contextos geográficos e históricos e sob as mais variadas perspectivas teóricas, tem recebido valiosas contribuições de sociólogos, antropólogos e historiadores. É nesse fluxo de contribuições ao conhecimento da organização social e da cultura das populações camponesas, no Brasil, e do impacto da economia mercantil sobre o seu mundo, que se insere este estudo sobre "religião e sociedade", de Luiz Roberto Benedetti.

Benedetti toma como expressões do referido processo as manifestações de religiosidade católicas, ao nível do catolicismo oficial ou de elite e do catolicismo popular que, a seu ver, não podem ser definidos adequadamente, em abstrato, e sim no contexto das relações sociais de que – com toda a sua ambigüidade – são projeções. Assim, rejeita a concepção do catolicismo popular como mera deformação do oficial, pela ausência e conseqüente falta de assistência do sacerdote. O catolicismo popular não apenas se ressentia da ausência do padre como, até, o rejeita, como figura permanente, por antagonica ao mundo e aos interesses da população de que é expressão.

A expressão arquitetônica do catolicismo popular é a capela rural, erigida pela população como centro de convivência do bairro, unidade social mínima caracterizada pela consciência de identidade e pela ajuda mútua de seus componentes.

No caso de Campinas, Benedetti historia o aparecimento, no século XVIII, do pouso no caminho que ia de Jundiá às minas de Goiás e que daria origem à atual cidade, com o surgimento da primeira capela, erigida por membros da população camponesa que aí se foi acumulando. A essa população integrada numa economia de subsistência se vêm justapor ou sobrepor, em fins do século XVIII, os indivíduos ou famílias privilegiados, contemplados com sesmarias nas quais tratam de estabelecer seus engenhos de cana. Representantes deste novo estrato logo pleiteiam o estabelecimento de uma paróquia, com a respectiva matriz, o que encontra resistência pelo menos passiva dos sitiantes e posseiros, isto é, dos representantes da precedente economia de subsistência. Paróquia e município e conseqüente controle do Estado (Coroa) se implicam, e se aos grandes proprietários isso interessava, ao outro estrato significava a iminência da expropriação e do constrangimento que o ameaçavam.

Mostra Benedetti como os padres, não raro, eram membros das famílias privilegiadas, residiam nos engenhos ou nas fazendas ou eram eles próprios donos de engenho ou fazenda e senhores de escravos. Assim, a Igreja oficial, isto é, representada pelo clero, em seus diferentes níveis hierárquicos, era aliada do Estado, ou melhor, sua agência, e dos fazendeiros ou donos de engenho. Sua atuação implicava a legitimação da desigualdade social e, conseqüentemente, era de proveito antes da camada dominante que das demais, cujas manifestações de religiosidade ela sempre procurava controlar ou desprestigiar.

Enquanto o catolicismo popular enfatiza o culto aos santos que são, ao mesmo tempo, objeto de devoção e protetores ou distribuidores de favores ou benesses, o oficial sublinha a existência de um ente supremo exigente e disciplinador. Daí o jogo de palavras do título – “Os santos nômades” – a refletir a mobilidade espacial dos sitiantes, posseiros e lavradores sem terra e tomados como seu símbolo, e “O deus estabelecido” a representar o estrato social dominante a que estava unida a Igreja organizada e centralizada.

Apoiando-se teoricamente em Gramsci, Weber, Berger, Ricoeur, Bordieu, Della Cava – entre os estrangeiros –, e Antonio Cândido, Duglas Teixeira Monteiro, Maria Isaura Pereira de Queiroz, José de Souza Martins, José Oscar Beozzo – entre os nacionais –, Benedetti procede a uma análise diacrônica das relações entre estratos sociais em Campinas do século XVIII até 1960, com sua projeção nos dois níveis mencionados do catolicismo.

As linhas seguintes resumem os pressupostos que norteiam o estudo de Benedetti: “A história do catolicismo no Brasil é a história das tentativas de o deus estabelecido se implantar; ou se quiserem o inverso, a história dos santos nômades para não serem apanhados ou domesticados. A luta política dos ho-

mens, a luta econômica dos homens é também a luta dos seus deuses. É como toda a luta social, é marcada pela ambigüidade, por avanços e recuos, por resistências e concessões”.

Tomando o catolicismo em Campinas como exemplar, Benedetti se propõe a estudá-lo através de dois cortes históricos, sem pretender fazer um estudo histórico propriamente dito. O primeiro corte abrange o período de 1850 a 1908 (criação da diocese), e procura mostrar “a Igreja do deus estabelecido sacralizando a fazenda, ‘fundando’ a cidade”, e “no seu percurso, marcado por conflitos que chegam a caracterizar uma ‘recusa’ do padre e seu deus, expropriando os santos nômades de camponeses nômades”.

Com o segundo corte, que abrange o período de 1908 a 1960, Benedetti se propõe a apresentar “o catolicismo romanizado como tentativa de sobrevivência da Igreja numa sociedade da qual não detém mais o controle ideológico-político”.

Quanto à metodologia e às bases teóricas, esclarece Benedetti: “Não fizemos uma introdução teórica sistemática. Preferimos tentar fazê-la aparecer (*sic*) ao longo da análise empírica. E esta privilegiou os documentos da historiografia local. As citações extensas podem parecer cansativas, mas foram feitas com um propósito metodológico claro: o de captar a *densidade* ideológica dos escritos. Lembramos Michel de Certau, que ao falar da cultura popular pergunta se ela existe em outro lugar a não ser no ato que a suprime. Isso porque ela aparece quando os círculos cultos (*sic*), vendo com surpresa a que fizeram desaparecer, tentam salvar suas ruínas. Quando estudamos a Igreja Católica em Campinas sentimos agudamente o problema que Michel de Certau suscita. A história de sua constituição como igreja, de sua institucionalização, oculta uma outra face da história que só pode ser desvendada a partir de ‘sintomas’ inscritos na narrativa oficial”.

Benedetti toma como material de campo as obras dos historiadores e memorialistas locais, os jornais, os documentos oficiais da Igreja, e procura ir além de sua simples fachada retórica, o que faz com rara acuidade, pondo de cabeça para baixo a perspectiva histórica mais usual: “...a história escrita de Campinas constitui um ato de expropriação: tira da memória aqueles que já foram expropriados no curso dos acontecimentos. Expropriados de suas terras e de seus ‘santos’ tornados ilegítimos, ou ‘domesticados’, para figurarem no Panteão oficial dos deuses estabelecidos”.

O livro se desdobra em duas partes, em correspondência com os dois cortes históricos, sendo a primeira dedicada a mostrar a importância do catolicismo centrado nos santos na vida dos sitiados e lavradores pobres, em geral, a crescente desigualdade social que se estabelece após a distribuição das sesmarias, a aliança da igreja oficial com os grandes proprietários e seu papel de cimento ideológico entre as diferentes camadas sociais.

Lendas e cultos populares são trazidos à tona, como a da goiabeira milagrosa e a do folião que foi castigado por se ter fantasiado de modo a se confundir com uma imagem sagrada, o culto à prostituta que se suicidou por amor, de modo a ilustrar a resistência popular ou o desvio em relação a valores oficialmente sustentados. A cooperação ou a relutância em cooperar com obras da Igreja, como a construção da matriz, as festas religiosas, como a do Divino, enfim, fatos aparentemente banais, são analisados de modo a salientar o conflito ou a acomodação entre as diferentes classes ou camadas sociais.

Um dos pontos altos desta parte está na análise da ética do favor, de que o culto dos santos é apontado como uma das expressões. Benedetti mostra como essa ética permeava o comportamento dos senhores de escravos, manifestando-se, por exemplo, na prática do "apadrinhamento" que consistia em um senhor interferir junto de outro, pelo perdão ou suavização do castigo de algum escravo faltoso, o que levava este a um dever de gratidão a ambos. Como a prática implicava o princípio de reciprocidade, um de seus resultados acabava sendo o fomento da imagem de benevolência dos senhores em geral.

Na segunda parte do livro, Benedetti expõe o movimento sistemático da "Igreja do deus estabelecido: alianças e lutas". Enfim, trata da romanização da Igreja, no sentido de reafirmação da autoridade do Papa, processo que se inicia no ocaso do regime monárquico e se aprofunda no republicano.

Nesta parte, Benedetti enfatiza o caráter ultramontano assumido pela Igreja de Campinas, com sua obsessão pelos males do mundo moderno, pelos quais são responsabilizados – precipuamente a Ilustração Francesa e a Maçonaria.

Benedetti julga surpreender uma discrepância entre a hostilidade retórica aos liberais e maçons nos pronunciamentos dos representantes da Igreja e na sua imprensa, de um lado, e a efetiva colaboração entre membros do clero e maçons, apontando casos de estes conduzirem andores e portarem a opa da Irmandade do Santíssimo, nas procissões. Assim, segundo ele, as hostilidades recíprocas correspondem antes ao âmbito internacional de relacionamento entre as instituições, enquanto que no âmbito local, seus representantes, como membros dos mesmos estratos sociais, se entendem e colaboram.

Benedetti considera, também, a austeridade e a valorização do esforço individual (do "homem esforçado") associadas ao ultramontanismo como fazendo parte de uma ética convergente com a modernização das relações de produção ou, em outras palavras, com a hegemonia da burguesia, a classe portadora do espírito do capitalismo. Aqui, além de lembrar observações convergentes de Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Bóris Fausto, Ribeiro de Oliveira e José de Souza Martins, o autor cita o seguinte trecho de Antônio Mendes Júnior, contrastando os cafeicultores fluminenses e do Vale do Paraíba paulista com os de Campinas e, em geral, os do Oeste do Estado de São Paulo: "As duas importantes áreas de produção de café – a fluminense e a valeparaibana de um lado, e a

do Oeste paulista, de outro – apresentavam-se assim com características diversas: escravismo intransigente nas primeiras e tendências a substituir o trabalho escravo pelo assalariado na segunda; aplicação de métodos rudimentares e essencialmente manuais na primeira e introdução de mecanização na segunda; baixo índice de especialização na primeira e aprofundamento da divisão do trabalho na segunda; os cafeicultores fluminenses e valeparaibanos constituindo-se em verdadeiros latifundiários tradicionais, patriarcais, semelhantes à aristocracia açucareira nordestina da época colonial, e os do Oeste paulista já apresentando um tipo social mais próximo de uma burguesia agrária, empresários no sentido capitalista do termo”.

Lembra, ainda, a reflexão de José de Souza Martins, ao contrastar a situação do negro liberto com o imigrante, na transição do século XIX para o corrente, de que, nas novas relações de produção, “não havia lugar para o trabalhador que considerasse a liberdade como negação do trabalho, mas apenas para o trabalhador que considerasse o trabalho como uma virtude da liberdade”.

Creio ser o presente resumo suficiente para mostrar quão provocante é o livro de Benedetti e o quanto considero importante sua leitura para quantos se interessam pela compreensão dos problemas relativos à formação da sociedade nacional e sua persistência até os dias atuais.

Para encerrar, devo lembrar que um dos principais pressupostos de Benedetti – e que ele julga ter confirmado através da pesquisa – é o de que, subjacentes ao aparente monolitismo da Igreja Católica, há uma multiplicidade de Igrejas ou religiões que resistem a qualquer tendência de reificação, pressuposto colhido em Gramsci, conforme sua própria citação: “Toda religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer ‘superficialmente’ unitária, a fim de não fragmentar-se em igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas, freqüentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo”.

Para melhor se compreender o espírito com que o autor escreveu seu trabalho, leve-se em conta não apenas o fato de ser ele um membro da Igreja como sua própria expectativa de que o leitor perceba, subjacente ao texto, “uma declaração de amor à religião, principalmente àquele núcleo irredutível a qualquer categorização científica e mesmo institucional”.

Cada leitor há de ter o seu modo e o seu prazo para superar a perplexidade causada por uma obra como esta. Pelo menos para alguns, essa perplexidade começará com o próprio título do livro, especialmente com o nomadismo atribuído aos sitiantes e camponeses pobres e seus santos. Esse nomadismo mereceria melhor elucidação, como tipo e especificidade de movimentação espacial. Seria o deslocamento rotineiro de residência, no mesmo *habitat*, para permitir a

renovação de recursos biológicos em pontos já explorados ou a busca de novas terras – como refúgio contra a opressão dos econômica e politicamente mais poderosos –, tendência que, por toda a história do país, fez dos exploradores e posseiros pobres os pioneiros ou vanguardas da fronteira econômica a se deslocarem em direção aos novos sertões? E seguindo os rastros desses desbravadores, os titulares de terras, legítimos ou impostores, não repetiam os mesmos deslocamentos, fazendo jus ao mesmo epíteto? Haja vista o que se deu com a cafeicultura, conforme o clássico estudo de Sérgio Milliet, *O roteiro do café...*

Oracy Nogueira

ISER **CADERNOS DO ISER** CADERNOS I ADERNOS DO ISER CADERNOS DO ISEI

CADERNOS DO ISER

Onde temas especiais relacionados à religião são tratados com profundidade.
São publicados de 2 a 3 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 21: *Vovó Nagô e Papai Branco*, de Beatriz Góis Dantas. (A sair)

CADERNOS DO ISER é uma publicação do Instituto de Estudos de Religião (ISER).

Pedidos de assinatura, números avulsos e catálogo para ISER – Rua Ipiranga, 107 – Laranjeiras – Rio de Janeiro – RJ – CEP 22231 – Tel.: 265-5635 .

Leia também *Religião e Sociedade e Comunicações do ISER*.



A

bstracts

Otávio Velho

O CATIVEIRO DA BESTA-FERA

The author reanalyzes empirical material collected in the field, working particularly with the notions of *cativeiro* and *Besta-Fera*, and attempts to show how previous analyses, due to their reductionistic nature, failed to do justice to the symbolic richness of the material, particularly as regards the question of evil. Based on this premise, he examines several implications of his position.

Carlos Fausto

FROM MONOLOGUE TO THE ART OF DIALOGUE: ON THE WORK OF JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Through a critique of the work of José de Souza Martins, the author proposes a reflection on the cognitive relationship established in anthropological work between researcher and object. In dialog form, he stresses the need for a responsiveness to the "waves of signification addressed to us by the symbol, in opposition to those who think of the symbol as a mere sign which relates to another reality". The text ends with a *renversement* – the silent dialog between the two poles of the cognitive relationship is changed, under a new viewpoint, into the two terms contained in the dialog.

Rubem César Fernandes

IMAGES OF THE PASSION: THE CHURCH IN BRAZIL AND POLAND

The Catholic Church presents uncommon vitality in Brazil and Poland, here analyzed on two planes: that of the conciliation between the Church and the requirements of a "civil society" in confrontation with authoritarian states, and that of the permanence of mediaeval Catholic traits, such as pilgrimages, miracles, and the cult of saints and Mary. The combination of modern and mediaeval values in a single symbolic structure provides the proper context for a vital Catholicism. The contrasts between the paths followed by the Church in Brazil and Poland form a cluster of inner tensions in the Church, and constitute one of the polarities the integration of which defines the meanings of Roman Catholicism. The mystery of the Passion, represented in numerous versions, is the basic reference for this integrating effort.

Maria Isaura Pereira de Queiroz

PATHS FOR THE DEVELOPMENT OF ETHNOLOGICAL THOUGHT IN FRANCE: THE RELEVANCE OF MAURICE LEENHARDT

The author examines the career and works of the ethnologist and missionary Maurice Leenhardt, who opened up new prospects for ethnology in the beginning of the twentieth century, in France, and analyzes the reasons why his works had such limited influence: Leenhardt's modesty, the difficulty of the methods he used – he introduced the techniques of observation and research – and the prevalence of a major trend of thought among French ethnologists in his time, structuralism. In conclusion, the author emphasizes the scope of Maurice Leenhardt's work, which culminated in the publication of *Do Kamo: La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*, attributing to him the formulation of a new theory of the personality and the laying of the foundations of a new humanism.

Maurice Leenhardt

THE MYTH

In this article (taken from M. Leenhardt's book *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde Mélanésien*), the author proposes to abolish the opposition between primitive and modern mentality by demonstrating that there exists both a rational and a mythical aspect in all mental structures.

He affirms that myth and rationality are complementary modes of knowledge – the first, affective; the second, objective – and emphasizes the possibility of one emerging dominant over the other.

From his experience with the Melanesians, he posits that it is through myth that a person gains access to both forms of knowledge, stating that myth and person are fundamentally inter-related. In conclusion, he questions whether this form of mental structure is restricted solely to the Melanesian culture.

François Houtart

THE HISTORY OF CELAM OR FORGETTING THE ORIGINS

In an article which includes a comprehensive historical sketch, a clear-cut division in periods and an objective approach, François Houtart points out, through the 30-year history of CELAM – “a history which clearly illustrates the mechanism of a sociology of the institution in a process of change” – the present conservative restoration at the Vatican.

The author shows the transformations suffered by CELAM, originally oriented by those members who were most sensitive to the changes occurring among Latin American bishops, and later turning, within the context of Latin American Catholicism, into an organ of restoration on the level of the universal Church.

In conclusion, the author points to the internal contradictions of CELAM, whose ecclesiastic conceptions and orientations “clash with the reality of a large number of its members”.

Fernando Altenfelder Silva

CÂNDIDO PROCÓPIO FERREIRA DE CAMARGO, RESEARCHER-PHILOSOPHER

In this text, a tribute to Cândido Procópio Ferreira de Camargo, a longtime friend and co-worker of the editor, Fernando Altenfelder Silva, *Religião e Sociedade* presents some hitherto unpublished field notes made by Cândido Procópio in the fifties. In addition, in a short introduction the editor evokes the years when the two professors worked together, emphasizing the importance of the notable sociologist's influence on the training of numerous Brazilian social scientists.

DAG GRÁFICA E EDITORIAL LTDA.

Imprimiu

Av. Nossa Senhora do Ó, 1.782

Tel.: 857-6044

Religião e Sociedade

Otávio Velho

O Cativo da Besta-Fera

Carlos Fausto

Do Monólogo à Arte Dialógica: Considerações sobre Textos de José de Souza Martins

Rubem César Fernandes

Imagens da Paixão – A Igreja no Brasil e na Polônia

Maria Isaura Pereira de Queiroz

Rumos do Pensamento Etnológico na França: a Atualidade de Maurice Leenhardt

Maurice Leenhardt

O Mito

François Houtart

A História do CELAM ou o Esquecimento das Origens

Fernando Altenfelder Silva

Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Filósofo-Pesquisador

RESENHAS

João Alfredo de Souza Montenegro

O integralismo no Ceará: variações ideológicas

Luiz Roberto Benedetti

Os santos nômades e o Deus estabelecido – um estudo sobre religião e sociedade