

Religião e Sociedade

15/2-3



ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Duglas 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'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatayh 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, Marion Aubrée, 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

Oscar Guilherme Lopes, Márcio Cavalcanti, Jesus Lemos e Marcio Alexandre M. Gualberto

Programação Visual, Arte-final e

Produção Gráfica

Cecília Leal de Oliveira (coordenadora), Alba Regina D'Almeida Medeiros, Cláudia Espíndola.

Pesquisa Iconográfica

Cecília Leal de Oliveira e Barbara Musumeci Soares

Capa

Ilustração de Barbara Musumeci Soares

Reproduções fotográficas

Cesar Barreto
©1990 - 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.

Vendas e assinaturas para todo o Brasil:

Instituto de Estudos da Religião
Ladeira da Glória, 98
CEP 22211, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tel.: (021) 265-5747

Redação: Ladeira da Glória, 98,
CEP 22211, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tel.: (021) 265-5747

Publicada com o apoio do CNPq e Finep.

ISSN 0100-8587

Religião e Sociedade

Sumário

Thales de Azevedo

Avisos Fúnebres e Ritos Funerários: uma Leitura Sócio-Antropológica, 4

Guy Hermet

O Indivíduo-Cidadão no Cristianismo Ocidental, 14

Marcin Kula

A Igreja dos Meus Filhos, ou Ser Criança na Polônia, 36

Manuel Gutiérrez Estévez

Carnaval, Quaresma e Vida Cotidiana na Tradição Hispânica, 60

Eduardo Diatahy B. de Menezes

Novas Formas de Religiosidade: a Crença nas Paraciências, 80

Rubem César Fernandes

O Peso da Cruz — Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular, 94

Monique Augras e Marco Antônio Guimarães

O Assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé, 122

Cláudia Fonseca e Jurema Brites

Um Atalho Até Deus: um Estudo de Catolicismo Popular no Rio Grande do Sul, 136

Ilse Scherer-Warren

Redescobrimo a Nossa Dignidade: uma Avaliação da Utopia da Libertação na América Latina, 162

Luiz Eduardo Soares

O Trabalho da Inércia: História e Teologia na Formação da Subjetividade Moderna, 180

RESENHAS

Waldemar Boff

Toward a Universal Theology of Religion, Leonard Swidler (org.), 190

Marcelo Camurça

Voz do Padre Cícero e outras memórias, Eduardo Hoornaert (org.), 197

Beatriz Góis Dantas

Os capuchinhos na Bahia — uma contribuição para a história da Igreja no Brasil, de Fr. Pietro V. Regni, OFM, 205

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

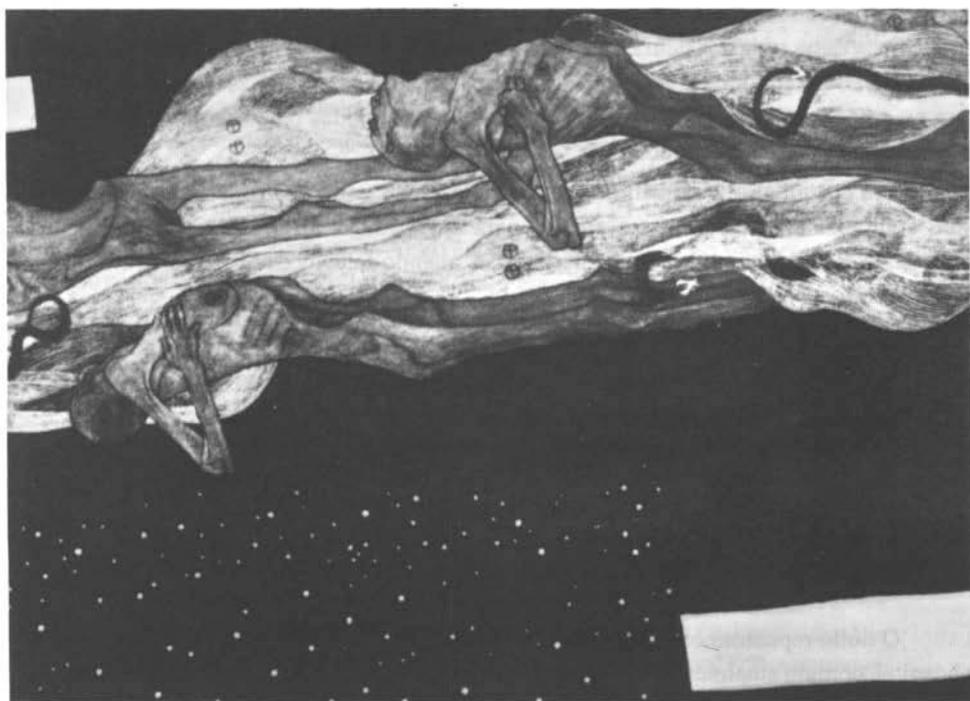
Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil, de Beatriz Góis Dantas, 207

ABSTRACTS, 214

Avisos Fúnebres e Ritos *Funerários: uma Leitura Sócio-Antropológica*

Thales de Azevedo

A morte é, para toda a humanidade e em todos os tempos, assinalada por dramáticos ritos de passagem. Somente o casamento se lhe equipara em ritualização, em significado social, em publicidade. O óbito dá lugar a cerimônias propiciatórias e consagratórias que se destinam a marcar o destino do homem separado dos vivos, definindo sua nova condição como participante de um "outro mundo". Em virtude do caráter de mistério que envolve a cessação da existência humana, aquelas cerimônias são quase sempre religiosas ou mágicas, indispensáveis à transformação da identidade do sujeito, para que possa continuar seu papel na sociedade, lembrado, venerado ou temido, ou componente diverso da estrutura social. Com o cadáver humano dá-se uma reidentificação semelhante à que ocorre com um prédio, um recinto, uma estátua que, ao ser consagrado, experimenta uma redefinição funcional e de significado, exigindo para tal um rito de metamorfose. Antes dessa modificação é simples objeto: depois é um organismo relacionado com o homem e o grupo. A bênção, a consagração, a inauguração, a dedicação por um discurso, o corte de uma fita, a abertura de uma porta são espécies de sacramentos da transformação radical, donde a exigência de alguma ritualização. Ainda que não exista um modo universal de pensar a morte e o morto, a disposição do cadáver geralmente requer qualquer ato próprio, distinto dos que se realizam com os vivos.



Gustav Klimt, Le cortège des morts - 1903

A literatura etnográfica registra as variações e os sentidos desses ritos. Tome-se o caso dos índios Tapirapé examinados e interpretados por Wagley em *Lágrimas de boas-vindas* (São Paulo, 1988, em tradução de *Welcome of Tears*, Nova Iorque, 1977), relacionando os espíritos de cada estação e as concepções daquele povo do Brasil Central para com o mundo dos mortos. Ou a dramaticidade do ritual funerário no Alto Xingu que Pedro Agostinho descreve e analisa em *Kuarup* (São Paulo, 1974), ou, ainda, as conexões entre a vida dos vivos e dos defuntos entre os Krahó, em *Os mortos e os outros* (São Paulo, 1978) de Manuela Carneiro da Cunha. Os teóricos dedicam ao fenômeno muito de seu pensamento; basta lembrar Van Gennep e Mircea Eliade. No Ocidente moderno e industrializado, como tem indicado P. Ariès (por exemplo, em *História da morte no Ocidente*, Rio de Janeiro, 1977), todo um elaborado ritual solene ou discreto rodeia a agonia, o óbito, o trânsito desta para “a outra vida”. Assim é nas sociedades cristãs como nas judaicas ou islâmicas, como acaba de testemunhar o enterro xintoísta de Hirohito. Alterando as tradições que lhes ficam no cerne, esses cerimoniais sofrem mudanças produzidas pela secularização e pelo urbanismo, sem perder o sentido.

Era costumeiro no Brasil cercar o doente grave, especialmente quando já moribundo e agonizante, de parentes e amigos para ajudá-lo a morrer por meio de orações recitadas em grupo à beira da cama e despedi-lo, quando falecido, por modo conveniente a ele e aos vivos. Na Bahia do século XIX:

“De um jeito ou de outro, uma boa morte é centro de preocupações dos baianos, ‘morrer bem’ é o seu último ato social. O corpo foi velado pela família, vizinhos e amigos. Ao partir para a igreja de sua paróquia, o chefe da casa joga um copo de água na direção do cortejo fúnebre, dizendo: ‘Eu te conjuro, que Deus te leve.’ Feito o que, a casa é completamente limpa da poeira para que o morto não retorne. De volta do enterro, a família oferece um banquete, em homenagem ao falecido, a todos os que compareceram ao piedoso ato”, refere-se Kátia Q. Matoso em *Família e sociedade na Bahia do século XIX* (São Paulo, 1988).

O óbito repentino ou precedido de moléstia relativamente rápida e o falecimento em hospital, comum atualmente, têm contribuído para o declínio de práticas como a descrita e a adoção de outros ritos nos velórios dos cemitérios. Raramente se fala hoje na ministração do sacramento da extrema-unção, tão solene e anunciado nos tempos antigos, nem na agonia e muito menos no viático como preparação para a viagem final. Recordo a revolta de duas senhoras belgo-francesas, há 30 anos, estranhando que seu “ente querido”, esposo e genro, estivesse cercado de amigos, parentes, sócios e empregados, quando se ultimava de uma septicemia. Outro aspecto desse problema são os sufrágios a partir da verificação da morte, constando de atos litúrgicos e paralitúrgicos que obedecem a uma periodização formal. O primeiro, para os católicos, é a missa de corpo presente, oficiada por sacerdote, com a presença de familiares e amigos, outrora em casa, agora nos aludidos velórios. Seguem-se a encomendação do defunto, antes do sepultamento, rito indispensável ao destino preternatural do morto, e, a intervalos regulares, as missas fúnebres ou missas de defunto de 7^o e 30^o dias e um ano; os católicos ortodoxos observam o 40^o dia. Essas celebrações são as mais

freqüentes cumpridas pelas classes médias e altas. No caso de personalidades ilustres cuja memória se pretende manter, verificam-se em decenários, centenários do falecimento e em outras datas.

Como se originou essa periodização? No livro *Ciclo da vida, ritos e ritmos* (São Paulo, 1987), sugeri a seguinte explicação:

“Esse calendário é de origem pré-cristã: começa com o nojo, quer dizer, três dias de recolhimento e dispensa do trabalho para os parentes mais íntimos, sublinhando a dor experimentada, concessão que a legislação trabalhista conserva ou, pelo menos, os costumes toleram. Uma explicação para essa periodização, seguida imemorialmente, seria a de que acreditava-se até os primeiros séculos de nossa era que a alma era recolhida pelos anjos no instante subsequente ao desenlace (...), mas ao mesmo tempo cria-se que a alma permanecia com os anjos, ao lado da tumba, atravessando o 3º, o 7º e o 30º dias em sucessivos julgamentos. Daí a necessidade de acompanhá-la com orações especiais, durante esse tempo, havendo menção desses números em antiqüíssimos epitáfios.”

Discorrendo sobre as sobrevivências do paganismo no Ocidente peninsular, de que provimos pela herança cultural lusitana, Ferreira de Almeida ensina:

“Na crença popular, hodierna, sobre o destino das almas há alguns destes elementos a que se juntaram outros, anteriores e posteriores. Na sistematização popular dos nossos dias temos as almas boas que sobem aos céus, para os espaços siderais, os condenados que descem para os infernos, localizados no seio da terra. A comunicação com estes infernos fazia-se habitualmente pelos poços profundos dos rios. Há porém ainda a alma errante, que não tem lugar no além, por diversas razões: falta de cumprimento de promessas, falta de sepultura, ou porque, por ter mudado marcos, nem o demônio a aceita. Roga-se a estes espíritos que vão para o ‘mar colhado’, sítio localizado no interior do Atlântico, antigo reino dos mortos e de que falam geógrafos árabes. Não conhecemos, além do fatalismo sideral de que adiante falaremos, outras sobrevivências do priscilianismo” (“Paganismo — sua sobrevivência no Ocidente peninsular”, em *In Memoriam Antonio Jorge Dias*, II, Lisboa, 1974).

Esse priscilianismo consistia em crenças siríacas e outras correntes orientais, supondo que a vida do além se passava em grande parte junto ao túmulo mais a idéia de que as almas subiam para os astros, onde viveriam, a depender de atos propiciatórios, a determinados intervalos. À questão traz contribuição L. Câmara Cascudo no *Dicionário do folclore brasileiro* (Rio, 1954):

“A alma só abandona o corpo no último suspiro: a) fica na terra durante três dias, b) até a missa do sétimo dia, c) até a família vestir a roupa do luto, d) não *sobe* enquanto o cadáver estiver *de fora*, sem ser enterrado (...). Devendo alguma promessa no mundo, a alma não entrará no céu.”

Essa seqüência é confirmada por Ferreira da Costa (citado por Câmara Cascudo) no *Folclore pernambucano*: “Quando morremos, o espírito se evola imediatamente, mas não vai para o seu destino, o céu ou o inferno, segundo as obras praticadas neste mundo: e, enquanto o cadáver não baixa à sepultura, permanece junto ao mesmo.” As orações do 7º dia observadas pelos israelitas, depois da série das realizadas na sinagoga por dez homens em grupo, são uma prática antiga transmitida ao presente pelos judeus ortodoxos, afirma Gorer (*Death, Grief, and Mourning*, Nova Iorque, 1967). O autor não se estende a respeito das orações ao cabo dos 30 dias nem quanto à consagração ou descoberta da lápide tumular que esses crentes levam a efeito a um ano do óbito. Tais observâncias são precedentes das seguidas pelos católicos como sacramentos pela salvação dos mortos (Humberto Porto, *Liturgia judaica e liturgia cristã*, São Paulo, 1977). O exame dessa periodização e seu significado enquanto judaicos têm aplicação e significado bíblicos, mostra Lamm em *The Jewish Way in Death and Mourning* (Londres, 1967).

Dois problemas históricos se oferecem agora em referência a tais ritos no Brasil. O primeiro é o da adoção do calendário litúrgico em vigor no país a partir do começo do século corrente, desde quando é sabido que a norma estabelecida, seguindo o mantido em Lisboa, nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, cumpridas desde 1707 (Título LI, 836) até o Sínodo Nacional de 1938 com adaptações ao Código de Direito Canônico da Igreja Universal, de 1917, era de sufrágios de corpo presente, mês e ano. Mas advertem as Constituições que aquela periodização, “muito conforme ao direito”, é condicionada aos costumes e à devoção e possibilidade dos defuntos em testamento ou dos seus herdeiros e testamenteiros. Será essa a razão pela qual em meados do novecentos — registra um cronista —, na Bahia “não estavam em uso as missas de 7º ou 30º dia, nem tampouco o suplício dos abraços, aos parentes do morto, depois dos sufrágios” (Cesário Suetônio, *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, a. XV, vol. XV, nº 34, 1908). O Código revisto, vigente desde 1987, recomenda apenas o sufrágio, não necessariamente a eucaristia ou missa de corpo presente. Outro problema é que, por possível sugestão do costume católico, israelitas e evangélicos atualmente convidam para ritos de 7º dia. Num caso, a família de um evangélico convida para a missa de 7º dia e para culto evangélico luterano (*Jornal do Brasil*, 12.8.76, K.T.). Mas há quem “comunica que não haverá missa de sétimo dia por pertencerem à religião evangélica” (*Jornal do Brasil*, 31.5.81, N.M.R.). Outros, sem indicar sua religião, avisam “que não farão realizar missa de 30º dia. Solicitam, entretanto, aos amigos que amanhã, em seus templos de credo, ofereçam a Deus, por D., a oração que possam buscar no recôndito de seus sentimentos” (*Jornal do Brasil*, 31.3.84, D.F.). Também os familiares de uma espírita, agradecendo a “todos que os confortaram na desencarnação de sua idolatrada mãe, irmã, prima, tia e tia-avó”, comunicam “que não farão realizar missa devido a crença da extinta” (*Jornal do Brasil*, 2.10.71, Y.M.R.). Aparentemente espíritas, viúva e filhos “querem fazer lembrar aos amigos que hoje completa um ano da passagem para o mundo espiritual de nosso querido H. e pedem a todos uma oração pelo seu espírito” — é a redação de um aviso (*Jornal do Brasil*, 28.3.78, H.C.B.). Também familiares de suposto islamita convidam para missa de 7º dia de um parente, num aviso ilustrado com o

crescente e a estrela e “em nome de Deus, Clemente e Misericordioso”. Para idêntico sufrágio, os membros de uma loja maçônica e um grupo de amigos publicam convite (*Jornal do Brasil*, 14.10.80, T.A.D.M.). Usando talvez a linguagem habitual, mas referindo-se a culto diverso, noticia-se “missa de 7º dia a ser celebrada na Igreja Budista” (*Estado de S. Paulo*, 3.12.74, D.T.M.).

Os israelitas solenizam principalmente a *Matzeiva* ou descerramento e inauguração da lápide tumular, ao fim de um ano do óbito. Convidam também para as orações do 7º dia, *Haskará* ou *Kadish*, e para as do 30º dia, *Sloshim* ou *Midrach*. Fazem, todavia, a advertência de que, “de acordo com os preceitos da religião judaica são convidados a participar apenas os homens, sejam eles de qualquer credo ou religião”. Os positivistas, entre os nove sacramentos que observam, têm o da *transformação*, “assim chamado porque preside à morte”. Finalmente, sete anos depois da morte, a *incorporação*, que, segundo um dos seus teóricos e sacerdotes, remata a consagração sucessiva da vida privada de cada crente. (Cf. Miguel Lemos, *Sacramento da apresentação*, Discurso Consecratório, 2ª ed. Templo da Humanidade, Rio, 146 — 1934.) Convocam, ademais, para “a cerimônia fúnebre” no 3º domingo da inumação, no seu templo, encimando o convite com a imagem de uma mulher tendo nos braços uma criança, a representar a Virgem Mãe que no seu culto tende a “tomar o lugar de Deus” (Augusto Comte, *Catecismo positivista*, 13ª Conferência). (*Jornal do Brasil*, 17.2.81 e 7.3.81.)

Merece igualmente atenção a linguagem em que os avisos e participações são redigidos, o que importa para verificar como é interpretado o falecimento, como é projetada a figura do morto, ademais de ser uma das maneiras de externar o significado da morte. Um estudioso repara que em tais avisos e nas notícias dos jornais, mesmo na fala cotidiana coloquial, evita-se de algum modo falar na morte; em lugar disto empregam-se circunlóquios, eufemismos, termos conotativos, preferindo expressões como falecimento, passamento, desenlace, além das locuções populares (S.I. Hayakawa, *A linguagem no pensamento e na ação*, São Paulo, 1972). Verifica-se isso entre nós, sendo mais usual — nos avisos e convites — falar em falecimento, perda, passamento, nunca a forma morreu ou morte, vocábulo, o último, empregado no noticiário sobretudo de crimes e acidentes junto com óbito, trespasse. Interessa muito a questão do sentido atribuído à morte, na fala comum, para não falar no folclórico (espichar a canela, bater a caçuleta, ir para a cidade de pés-juntos, bater os cascos, expirar, descansar, finar-se etc.). Foi muito usual no Brasil, até alguns decênios, noticiar e comunicar que “foi Deus servido levar para sua glória”; hoje, os comunicados são mais secos, talvez porque redigidos pelas empresas funerárias, encarregadas do sepultamento. A ocorrência é sempre considerada dolorosa, sem mais. Há, porém, casos em que se fala em “passagem para o Paraíso” (*Estado de S. Paulo*, 15.1.89, D.P.F.F.).

Signatários de convite para missa “da Esperança” afirmam: “Jesus Cristo disse: ‘aquele que crê em mim terá a vida eterna’. Acreditamos em Jesus.”

Diz-se “nascimento para a vida eterna” (*Jornal da Bahia*, 23.8.79). “Alegrem-se: nosso Pai renasceu” (*Jornal do Brasil*, 5.2.76). Outro declara que “Na certeza da ressurrei-

ção prometida por Nosso Senhor Jesus Cristo”, agradece as manifestações de pesar por ocasião do sepultamento de J. e convidam para missa de 7º dia. Isto faz paralelo com a França, onde se lê: A.G. “deixou os seus”; em tal data G.P. “*était rappelé à Dieu*”, A.L. “*était rappelée à l'Assomption dans la Lumière de Dieu*” (*Le Figaro*, Paris, 11.7.82). O informe de que o morto foi “confortado com os sacramentos da Igreja” já não se faz, continuando em Portugal, onde há também o costume de publicar, com o aviso, retrato do morto. Já os judeus quase sempre, nos avisos, antecedem o nome do defunto com as letras ZL, que no hebraico traduzem “que seja santificada sua memória”, ou *Alav Hashalom*, “paz para ele”.

TRATO DO MORTO

O morto, por sua vez, é tratado sempre por nossa gente carinhosamente como querido, boníssimo, pranteado, inesquecível; “ente querido” é locução exclusiva para os mortos. São porém menos exuberantemente adjetivados como, por exemplo, fazem sobretudo os israelitas norte-americanos, referindo-se a “*S., beloved husband of M., adored father of W., cherished grandfather of M.L.*” ou “*Darling son of R., adored and adoring brother of L., beloved grandson of the late S. and C., dearest friend of so many*” (*N.Y. Times*, 5.5.82), parecidos nisto com os alemães. Na Nigéria, ao invés de convites para o sepultamento, enchem-se páginas dos jornais com homenagens aos mortos, estampando seus retratos e louvando-os em termos comoventes. Voltando ao Brasil, os espíritas denominam o falecimento de desencarnação, de passagem ao mundo espiritual, pedindo orações “em benefício do bom encaminhamento do espírito”. Para os positivistas, trata-se da “morte física”. As missas são celebradas “pelo repouso eterno” do morto, “por sua alma”, “em intenção da alma”, “em sufrágio da alma”, de acordo com a doutrina católica. Algumas são anunciadas sem essa indicação e até chamadas simplesmente de “cerimônia religiosa”, enquanto é marcada data para “cerimônia fúnebre” na Igreja Positivista (*Jornal do Brasil*, 18.9.80, I.O.B.L.). O sentido religioso da morte é, assim, manifesto na maioria dos casos; nalguns, isto é mais explícito com a transcrição de salmo ou de versículo dos evangelhos, da parte de católicos e protestantes.

Avisos originais aparecem, vez por outra, como aquele redigido antes de morrer por S.S.S.:

“Ainda que muito bem assessorado pelos ‘homens de avental branco’, foi impossível obter uma prorrogação de prazo. Eu encerrei aos 08 de dezembro de 1980 minha única negociação infrutífera. Despeço-me de todos os amigos importantes e humildes igualmente queridos por mim. No próximo dia 15 de dezembro, segunda-feira, às 20:00 horas na Igreja do Colégio Santo Agostinho, à Praça Santo Agostinho, nº 79, meus pais, minha esposa Rosa Lia e meus filhos Rosana e Paulo farão celebrar em minha intenção um ato religioso, ao qual todos são muitíssimo bem-vindos.” (José S. Witter, “Os anúncios fúnebres — 1920-1940”, José de Souza Martins, organizador, em *A morte e os mortos na sociedade brasileira*, São Paulo, 1983).

Não menos estranho, fazendo pensar em suicídio ou em estado de consciência em doença final é o que diz A.S.A., em destacada nota na imprensa (*Jornal do Brasil*, 26.5.81):

“Comunico a todos os meus amigos que, no sábado — 23/05/81 —, resolvi descansar meus 73 anos de completa felicidade ao lado de minha querida mulher A.M. (T.), meus filhos T. e T. e meus adorados netinhos A.C. e J., esperando continuar, de alguma forma, em outra dimensão.

P.S.: Dispensei as missas. Quero que sorriam ao lembrarem-se de mim.”

Sem recomendar o morto à benevolência divina, quando muito pedindo orações ou a recordação do homenageado, às vezes não se faz referência a qualquer cerimônia. Isto pode assumir a forma de despedidas e mensagens como a de E. e G.: “F. e C., nós vamos sempre te amar muito. Vocês serão sempre nosso ponto quente”, e a que “nós, amigos e primos”, dirigem a L., dizendo “gostaríamos de dividir com vocês a enorme saudade que estamos sentindo” (*Folha de S. Paulo*, 5.8.89).

Assim, não poucas missas fúnebres têm motivação — não confessada, mas aparente — de solidariedade e honra aos sobreviventes e de tomar o nome do defunto como bandeira de movimento político, artístico... Daí serem subscritos os convites por dezenas de pessoas de diferentes posições filosóficas e espirituais, representando-se em mais de um quadro segundo o grupo promotor. Esses sufrágios, como os de inspiração religiosa, são momentos de solidariedade aos vivos, que agradecem essa “presença ao ato de piedade cristã”. “E o anúncio, de alguma forma, parece contribuir para que a informação do desaparecimento do ‘morto querido’ permita manter, através da solidariedade dos que ficam, um conforto e um calor humano que acabam por manter os laços do grupo” (Witter, *loc. cit.*). Têm muito o sentido de consolidação de opções políticas, que o morto simboliza, ou de apelos à ação partidária e ideológica, de que são exemplos os convites para enterros e sufrágios de vultos como Getúlio, Carlos Lacerda, Juscelino, Wladimir Herzog, Teotônio Vilela, Tancredo Neves, se bem que exprimam também a admiração e estima pelas personalidades. Evidências disto foram o sepultamento de chefes de nações como John Kennedy e Indira Gandhi (cremação), que interpreta daquele modo David I. Kertzer (em *Ritual, Politics, and Power*, New Haven e Londres, 1988) e, superlativamente, o do imperador Hirohito.

Em suma, esta leitura sócio-antropológica dos avisos fúnebres mostra nuns casos, ao contrário de tempos atrás, uma interpretação mais secular da morte, persistindo todavia a idéia de que o fenômeno é de trânsito, de passamento para “outra vida”, mas, a depender da ação dos vivos por seus sufrágios, memória ou recordação; neste caso o “outro mundo” é um lugar de espera da “ressurreição da carne” no fim dos tempos, segundo a Bfblia. O cumprimento fiel dos ritos próprios é, entretanto, condição para esse encaminhamento. O cemitério é, ao menos para os cristãos, um dormitório em que o corpo aguarda, transfigurado misticamente, a reencarnação, ensina um teólogo:

“Antes de Cristo usava-se a palavra ‘necrópole’ (literalmente: cidade dos mortos) para designar o lugar onde se enterravam ou guardavam os falecidos. Os primeiros

cristãos cunharam um vocábulo novo: *koimetérion*, em grego, derivado do verbo *koimáo* — dormir, significa dormitório: 'O lugar da sepultura se denomina cemitério para que saibas que os que lá repousam não estão mortos mas adormecidos', explica, no século IV, São João Crisóstomo (344-404)." (Cf. Dom Boaventura Kloppenburg, O.F.M., "O dormitório dos cristãos", *Jornal do Brasil*, 13.1.89).

Aliás, antigamente, o corpo do morto era trazido simbolicamente à companhia dos vivos, na eça, para a solene missa das exéquias ou obséquios, os elogios pronunciados do púlpito, e a 2ª encomendação, já que a primeira se havia pronunciado logo após o falecimento, às vezes ainda em casa, antes de partir para o cemitério: veja-se que em alguns lugares, por exemplo, no Rio Grande do Sul, até há algum tempo era usual esperar-se que parentes e amigos estivessem presentes "à encomendação e sepultamento". Hoje, em todo o mundo, registra-se certo esquecimento dos mortos, ao contrário do que acontecia no passado quando ainda viviam entre os de suas famílias em seus retratos nos *oratórios* das casas-grandes e das classes superiores. Estes eram lugares em que se orava por eles e se rezavam as novenas, os tríduos, o mês de Maria. Os mais pobres mantinham ao menos um nicho, junto ao qual se acendia uma vela votiva, com retratos dos pais, dos "anjinhos", e imagens de santos. O luto também mantinha a recordação dos mortos, nessa expiação em seu favor.

Um rito simples e discreto, em geral participado unicamente por parentes próximos, é o da retirada e transladação dos ossos do morto para o ossuário numa igreja ou na capela do cemitério. Raramente anunciado, como fizeram esposa, mãe, irmão e cunhados de J.S.C. (*Jornal do Brasil*, 12 e 13.12.71) "para a exumação do corpo de seu querido e inesquecível J.", sugere um segundo sepultamento como o que fazem alguns índios brasileiros no final do que seria "um processo de dissolução do homem social", mas ainda, no caso dos cristãos, numa das etapas de espera da ressurreição (quanto aos índios Krahó e a esse "enterro secundário" pelos Jê, tais os Xikrin, Gorotire, ver M. Carneiro da Cunha, *Os mortos e os outros*, São Paulo, 1978). A existência de extensos ossuários e de sepulturas perpétuas confirma a expectativa da ressurreição, de que falam enormes, suntuosos e artísticos mausoléus nos cemitérios, imponentes e custosos dormitórios para os ricos e os notáveis.

VOCÊ PODE ASSINAR A HISTÓRIA QUE ESTAMOS ESCREVENDO

Assine o Jornal
VERMELHO E BRANCO

12 exemplares



Pedidos ao ISER
Ladeira da Glória, 98
Tel.: 265-5747

O *Indivíduo-Cidadão no Cristianismo Ocidental*

Guy Hermet

O estudo da relação entre o político e o religioso, dentro do espaço cristão ocidental, nos remete necessariamente e como ponto de partida à obra de Max Weber. *A ética protestante...*¹ esclarece a compreensão de um mecanismo específico da expressão do individualismo na Europa do Norte; apesar disso, a leitura dessa obra não fornece a chave de análise específica dos valores que sustentam a emergência da cidadania moderna. Mesmo sendo insubstituível, o esquema weberiano não é polivalente nem universal — dentro do universo ocidental. Centralizado numa fase precisa de uma das manifestações do calvinismo, põe de lado aspectos integrais da dinâmica da individualização de nossas sociedades (e até mesmo a maior parte desse processo). Por quê? Em primeiro lugar, devido ao campo cultural, bastante limitado, circunscrito por Weber. Em segundo lugar, devido à preferência quase que absoluta que ele manifestava em relação à articulação econômica (em vez de política) de uma das formas do individualismo “protestante”. Além disso, a solicitação abusivamente “compreensiva” (no sentido inglês do termo), da qual o pensamento weberiano é freqüentemente objeto, impõe, perigosamente, aquela perspectiva como eixo diretor de uma leitura imaginada pelo leitor a respeito do mestre (embora à sua revelia), situada também num terreno (político) que ele não analisou de forma explícita. É uma leitura baseada num julgamento de valor artificial, que exalta apenas os méritos de uma das formas

Tradução do francês: Maria Luiza Cesar



Albrecht Dürer, Couple de paysans dansants, 1514

possíveis da cidadania ocidental. E assim, uma genética supostamente protestante dessa cidadania passa a ser o padrão-ouro para um modelo consensual da transição democrática. Por isso mesmo, os outros percursos desse movimento político não são vistos como aspectos de um processo de natureza heterogênea (ou como contribuições a esse processo), mas como desvios ou inaptidões, principalmente de caráter cultural e religioso. São desvios e incapacidades que não contribuem para o aprofundamento de atitudes "cívicas", nas quais o individualismo encontra compensação no conformismo e na deferência; pelo contrário, opõe-se a esse objetivo, erigido em norma (especialmente porque parecem estar sempre oberados por solidariedades comunitárias antiquadas e por fermentos de conflitos considerados antagônicos à consolidação dos equilíbrios que dão suporte à ortodoxia das democracias bem-pensantes da Europa e da América protestantes).

Frente a essa postura, de nada adiantará um tipo de reação paralela à crítica de Max Weber (que, aliás, nada tem a ver com isso). Os censores weberianos às vezes dão mostra de uma obstinação encarniçada, que apenas escamoteia três questões capitais para a compreensão do contexto religioso da criação do indivíduo-cidadão ocidental. A primeira se refere à elucidação parcial dos corolários políticos da análise de Weber, circunscrita ao âmbito econômico da revolução capitalista (e não à acusação infundada que se poderia fazer a Weber, no sentido de ter colocado em segundo plano aquilo que se relaciona exatamente com o impacto político do calvinismo). A segunda questão representa uma extensão da primeira. Vai mais além das pistas apontadas por Weber e acentua não somente aquelas que o autor decidiu não desbravar, como também as demais perspectivas contraditórias de um processo protestante de mudança, no qual as pulsões autoritárias e até mesmo totalitárias coexistem com a reivindicação cívica e democrática (apenas uma vertente positiva de todo esse movimento). A terceira questão, que em geral é desprezada, apesar de sua importância capital, se relaciona com a dimensão católica da gênese da cidadania moderna. Por um lado, a dinâmica política sob a influência do protestantismo sempre primou por agir em reação ao catolicismo ou segundo a evolução de que este pensamento fizesse mostra. Por outro lado, a amplitude e a relativa especificidade da contribuição católica à nova tradição de cidadania são de grande importância: por isso, não podem ser consideradas apenas mero fator de resistência à mudança ou uma interpretação perversa e... pagã da ortodoxia política marcada pelo espírito da Reforma.

COROLÁRIOS POLÍTICOS DA TESE WEBERIANA

A tese weberiana procede de duas constatações. Primeiro: o desenvolvimento inicial e privilegiado do capitalismo nas regiões calvinistas da Holanda, Inglaterra e países de língua alemã. Segundo: essa coincidência não pode ser atribuída à criatividade econômica própria das minorias religiosas. Os protestantes logo deixam de ser uma minoria nessas regiões e, em breve, irão sobrepujar os papistas. Por sua vez, os católicos que se tornaram minoritários não demonstram possuir uma aptidão econômica especial. E as minorias judaicas, que sempre primaram no campo comercial e financeiro, nunca estiveram na origem da mutação capitalista.

Como sabemos, Weber estabelece inicialmente que uma relação — ou um elo causal — se cria entre a ética calvinista puritana de certos pioneiros do capitalismo moderno e seu comportamento econômico. Mais precisamente, considera que o conceito protestante do *Beruf* (profissão como vocação) exalta, pela primeira vez, a legitimidade e a dignidade moral de todas as formas de atividade consideradas honestas: religiosas (evidentemente), políticas e também familiares, profissionais e, principalmente, comerciais ou financeiras. Mais ainda: essa legitimação não representa o espírito de lucro ou de ganância, tidos como imemorais por Claude Polin. Tampouco representa a sacralização de uma racionalidade “intrínseca a qualquer ação econômica”². Pelo contrário, o valor ético do *Beruf* provém de sua natureza imparcial, cujo fundamento assenta na realização individual eficaz do dever profissional de cada pessoa. Esse dever, que até então era considerado como um meio (tido como pernicioso para aqueles que trabalhavam visando algo mais do que a mera satisfação de suas necessidades ou obrigações) para se atingir uma finalidade transcendente, acaba por transformar-se num fim moralmente meritório. Polin vai mais além: o enigma em virtude do qual o ato econômico deixa de ser servil ou apenas justificável pela necessidade de auto-sobrevivência, para transformar-se num imperativo sacralizado de acumulação material indefinida, passa a constituir o cerne de uma nova sensibilidade individualista. Indubitavelmente, a religião individualista não tem origem no protestantismo. A idéia de salvação pessoal procede, pelo menos, da origem do hinduísmo e do budismo. Porém, até a época da Reforma, a idéia dessa salvação, que atualmente é familiar ao Ocidente, está ligada à imagem de um “renunciante” (na linguagem de Louis Dumont³) que foge da corrupção das coisas deste mundo, para melhor poder se salvar. Inversamente, a concepção calvinista da salvação individual não se limita à reabilitação do compromisso com os assuntos terrenos. Faz desse conceito um imperativo. Mais ainda: a doutrina calvinista da predestinação atribui o sucesso pessoal, dentro desse compromisso, a um sinal de reconhecimento, por parte de Deus, do mérito eminente de seu autor e de sua salvação eterna.

Nesse ponto, o calvinismo rompe não apenas com as religiões da Índia e com o catolicismo (para o qual a riqueza adquirida não tem odor de santidade), mas também com as heresias medievais provindas da Itália, a partir do século XI⁴, e, depois, da Boêmia e da Holanda, nos séculos XV e XVI⁵. As seitas medievais desprezam o que é carnal e afirmam a igualdade de condições num paraíso reencontrado neste mundo: assim, estão condenando, de modo geral, a exploração do trabalho alheio e só reconhecem a legitimidade do trabalho manual em termos das necessidades individuais ou das de uma comunidade limitada. Inversamente, a sensibilidade calvinista opera uma redistribuição horizontal de valores, colocando, teoricamente, todos os homens (e especialmente todos os aspectos da vida social) no mesmo nível de dignidade — nos campos religioso, político, econômico ou familiar.

Os corolários econômicos dessa revolução transparecem imediatamente. A organização calvinista exerce um efeito secularizador ambíguo, visto que difunde o religioso de forma transversa e não mais vertical ou hierarquizada — como no catolicismo. Assim vulgarizado, o sagrado se compatibiliza com a reabilitação dos empréstimos com juros e com as atividades comerciais ou de manufatura — e, em termos mais amplos, com a

prosperidade (que até então era afetada pela prevenção das autoridades católicas). Além disso, a sacralização da iniciativa econômica não estabelece apenas sua legitimidade moral. O sucesso individual da realização do *Beruf*, comprova que a pessoa que está prosperando estava destinada a ser salva e que a mão de Deus repousa sobre ela. Assim, a prosperidade de algumas pessoas não mais é vista como a causa da pobreza de outras pessoas. Da mesma forma, a caridade passa a ser um atributo pessoal e não um dever coletivo. Sob essa perspectiva, o calvinismo não proporciona apenas os fundamentos éticos para um capitalismo em ascensão. Justifica a desigualdade, constituindo-se num obstáculo para um determinado igualitarismo evangélico, ao qual a Igreja de Roma mantinha fidelidade. Para esta Igreja, os poderosos (isto é, os príncipes e senhores) só encontravam a Graça de Deus em virtude da unção explícita ou implícita que manifestassem. Para os calvinistas, as pessoas que conseguem acumular riqueza demonstram que são ungidas por Deus e que têm direito a serem poderosas, devido a esse motivo transcendente. Além disso, esse poder material desigual adquire uma legitimidade suplementar através do uso do próprio poder. O ascetismo calvinista se opõe à ostentação e à consumação imediata da riqueza adquirida. Esta é símbolo concreto da vontade divina e deve ser administrada e aumentada indefinidamente, em regime de usufruto — o que confirma sua virtude eficaz. Nesse contexto moral, a acumulação capitalista assume a forma de um propósito do Todo-Poderoso.

Na realidade, os corolários políticos dessa alteração de valores constituem uma das contribuições do protestantismo à formação dos sistemas representativos e da cidadania ocidental. Para os calvinistas, o fator político (mais do que o religioso) sofre um processo de rebaixamento revolucionário, através da rejeição das hierarquias de ordem monárquica ou senhorial. O político não está mais no ápice do mundo profano, mas no mesmo nível (horizontal) dos outros aspectos da vida humana. Dilui-se de forma instrumental dentro dos processos de diferenciação da sociedade, sem pretender controlá-los. O político não se destina mais ao exercício da autoridade; passa a ser um exercício técnico por parte de um mínimo de governo (que é sempre necessário). A Declaração de Independência norte-americana, em 1776, ilustra essa perspectiva, ao proclamar que “o Criador dotou os homens de certos dons inalienáveis — entre os quais a liberdade e a busca da felicidade”; em seguida, afirma que “os governos foram instituídos entre os homens a fim de garantir esses direitos”. O Estado adquire poder dentro dos países de tradição católica ou luterana; no entanto, nas regiões de influência calvinista, as instituições que exercem o governo são contestadas no que diz respeito a seu aspecto ético (o qual, sem aquelas críticas, constituiria uma garantia do fortalecimento das instituições na sociedade). Para uma época que, na realidade, havia sido ultrapassada há muito tempo, o aparelho político central dos países anglo-saxões influenciados pelo calvinismo reduz-se, dentro desse tipo de formulação, a uma forma de articulação que o transforma em agente prestador de serviços comuns, em benefício de cidadãos livres, em suma, uma espécie de agente subordinado à vontade dos usuários. Dentro desse quadro, o parlamentarismo eletivo passa a representar esse consenso revogável e torna-se instrumento de controle desse poder residual e limitado. Na realidade, a sociedade se autogoverna, recorrendo, por necessidade, a agências governamentais desprovidas de soberania.

No entanto, tudo isso apenas constitui o lado positivo dos corolários políticos da análise de Max Weber. Politicamente inovadora, a ideologia calvinista é conservadora do ponto de vista social e é até mesmo reacionária. Ao postular que o lucro de algumas pessoas não contribui em nada para a miséria dos outros, ela se libera da preocupação por justiça social, que deixa de ter justificativa ética. Recorrente até o século XVII e ameaçadora (sob outra forma) no século XIX, a revolta popular contra a desigualdade torna-se moralmente repreensível, visto que se levanta contra uma riqueza que é legítima, provinda de um desígnio divino. Os pobres que se ressentem das dificuldades de sua situação devem esforçar-se por reverter aquele desígnio em seu benefício, tentando, por sua vez, adquirir riqueza — conforme recomenda o protestante Guizot. Ou, então, podem buscar uma nova Terra Prometida (a América), em virtude do precedente bíblico... Em todas as situações, o preconceito calvinista tem caráter igualitário, apenas em termos iniciais. Em termos finais, ele é desigualitário e representa um retrocesso, até mesmo em relação às formas representativas do Ancien Régime — quando os camponeses e a população dos povoados podiam eleger representantes para as assembleias vilarejas e para a Câmara das comunas. Nessa versão elitista, o imaginário calvinista contém o fermento da reação censitária, que durante muito tempo irá subtrair do povo miúdo o exercício da cidadania ativa. Tudo isso vai desembocar num conceito censitário mais disfarçado, que atribui a uma casta esclarecida a tarefa de representar os eleitores ingleses, que expulsa do campo da cidadania americana todas as pessoas suspeitas de não-americanismo e que incentiva atualmente a paz de consciência dos *Afrikaaners*, na messiânica República sul-africana. A sensibilidade calvinista analisada por Weber induz ao parlamentarismo censitário, antes de engendrar os *credos* políticos que transformam o consenso numa prescrição levada às últimas conseqüências.

PROTESTANTISMO E CONSENSO FORÇADO

Inegavelmente, esta concepção de cidadania concerne a apenas uma das vertentes do calvinismo que, por sua vez, somente representa uma das correntes providas da Reforma. No que diz respeito, inicialmente, ao movimento calvinista, Weber apenas se detém em suas manifestações anglo-saxônicas ou germânicas. Não leva em conta, notadamente, este fato: o movimento lançado por Calvino é de origem francesa ou neolatina. Por outro lado, ele irá sobrepujar rapidamente o luteranismo nos Países Baixos, penetrando inicialmente nessas regiões através das províncias de língua francesa, com a ajuda de jovens da nobreza que haviam estudado em Genebra, ou de trabalhadores franceses que estão contribuindo para o desenvolvimento da indústria têxtil holandesa e belga. Até 1566, Valenciennes é o principal bastião do calvinismo nos países do Norte; a ruptura com a França só se efetuará depois da Noite de São Bartolomeu, em 1572. A partir daí, os reformados dos Países Baixos não contam mais com o apoio dos huguenotes (que até então era coisa essencial). Só depois dessa época, a Holanda vai tornar-se santuário do calvinismo. Esse isolamento a afasta da tradição mais aristocrática de um calvinismo francês, que parece encarnar uma dissidência nobiliária, uma vez que engloba cerca de metade da nobreza

durante as guerras de religião, contra apenas 10 a 20% da população em geral. Em seu conjunto, a comunidade reformada holandesa representa apenas a transformação burguesa do calvinismo, ocorrida num país em estado de sítio, que trata as províncias católicas como se fossem territórios conquistados.

No início do século XVIII, os puritanos ingleses irão refugiar-se exatamente nesse país. Desenvolverão idéias e práticas que provêm também do calvinismo, mas que se identificam muito pouco com a síndrome elitista da ética do capitalismo. Essas idéias e práticas derivam de duas dimensões, pelas quais Weber manifestou menos interesse do que em relação a outras (que nem por isso são meaos dignas de atenção). A primeira se refere à exaltação da responsabilidade individual inerente ao protestantismo, que só se aplica à afirmação do livre-arbítrio de cada pessoa, através da leitura da Bíblia. Embora tenha caráter religioso, em sua referência inicial, esse livre-arbítrio, entre os puritanos, tende a abranger todas as esferas, inclusive a esfera política. Ao rejeitar todas as ortodoxias, o puritanismo transforma o fato político num fato público, igualitário e pluralista, dentro dos limites de uma determinada comunidade (o que constitui uma restrição importante). Paralelamente, ele irá levar ao segundo princípio, o da rejeição das hierarquias preestabelecidas (até as últimas conseqüências): vai prescrever a eleição revogável do responsável pelo culto (o *presbyter*)⁶, que, em seguida, passa a representar em todos os domínios, toda a comunidade (haja vista a situação de isolamento dos puritanos ingleses nos Países Baixos). Em ambos os níveis, a situação resultará na enunciação daquilo que irá proporcionar, posteriormente, a nova base de legitimidade de todos os sistemas democráticos ocidentais, cujo fundamento é o primado soberano de um livre-arbítrio individual, expresso através do processo eleitoral ou de outras opções.

Essa é, pelo menos, a idéia diretriz contrária ao parlamentarismo censitário: embora possa ser desmentida pela paixão que os puritanos sentem pelo consenso comunitário, contém o fermento revolucionário da revolução inglesa e da República de Cromwell. Esse conceito se choca com o de outra corrente da Reforma britânica: a anglicana. Esta vertente permanece fiel à concepção episcopal da hierarquia eclesiástica e, especialmente, a uma ortodoxia doutrinal imposta verticalmente. Embora talvez tenham mentalidade calvinista em assuntos econômicos, as elites britânicas não são puritanas no terreno político. Nesse ponto, as preferências monarquistas da Igreja da Inglaterra lhes convêm mais, por dois motivos: primeiro, as restrições impostas pela religião aos impulsos populares são perfeitamente compatíveis com o poder parlamentar dos negociantes e dos novos empresários agrícolas burgueses ou aristocráticos. Segundo, a fachada monárquica do Estado enfraquecido não prejudica em nada o mecanismo de autogoverno da sociedade de que eles julgam ser representantes.

Segundo a fórmula de Samuel P. Huntington, “a Inglaterra teve uma revolução puritana, sem que, necessariamente, tivesse sido criada uma sociedade puritana”; é este tipo de sociedade que o calvinismo e o anglicanismo elitistas se empenham em afastar da esfera da cidadania. É inegável que Huntington opõe a situação dos Estados Unidos à situação britânica. Aquele país “criou uma sociedade puritana sem passar pela situação de uma revolução puritana”.⁷ Na realidade, a diferença é apenas relativa. Os artesãos da inde-

pendência das 13 colônias inglesas da América do Norte são patrícios (às vezes escravagistas) refratários a se submeterem ao sufrágio popular e ao julgamento dos pequenos colonos majoritários. O mestre ideológico deles poderia ser Godwin, que, entre outros conceitos, expressa estes: o consenso universal não transforma o falso em verdadeiro; a soberania popular (mesmo parcial) conduz a sociedade à ruína; o poder deve ser confiado a um grupo de elite, de notabilidades que estejam livres dos constrangimentos do regime representativo. Na verdade, tampouco Washington e os *virginianos* conseguem impor, paralelamente, esse preconceito aristocrático, devendo submeter-se parcialmente às expectativas de participação de um povo que, de forma global, assume convictamente a condição de povo eleito. Com a força dessa convicção puritana, no período de meio século, esse povo consegue exercer a cidadania ativa, estendida ao conjunto da população de origem européia tradicional (praticamente a partir da presidência de Jackson, primeiro presidente não-patrício, eleito em 1832). Por um lado, a ampliação desse conceito leva ao afastamento da casta patrícia do cenário central do poder político; no entanto, a imutabilidade do sistema se solidifica, em vez de se enfraquecer com esse fato. A exaltação religiosa do sentimento comunitário de um povo eleito acarreta o dever do conformismo ideológico. A condenação das heterodoxias consideradas antiamericanas resulta num totalitarismo latente, exemplificado pela hostilidade ao comunismo e ao socialismo. O deísmo maniqueísta, que provém dessas atitudes, legitima a paz de consciência própria do pensamento norte-americano: é o exemplo deles que servirá para a libertação dos outros povos. Com isso, julgam-se dispensados de refletir sobre a própria situação e sobre as desigualdades das quais tiram proveito ou que pesam sobre eles...

Agnóstico como outros pais fundadores da democracia americana, Thomas Jefferson tem a intuição de que sua falta de fé na divindade do Cristo (ao qual apenas atribui “a maior perfeição humana”),⁸ não deve impedi-lo de proclamar que “Deus levou (este) povo a estabelecer uma nova ordem social, que será revelada a todas as nações”. Talvez ele esteja presentindo que, para os povos de sensibilidade puritana, o *credo* político-religioso da independência pode ser “o substituto de uma aristocracia que (deixa) sua ideologia como herança, mesmo depois de ter desaparecido”.⁹ Os termos do Confeiteiro da cidadania norte-americana que ainda estavam em uso nas escolas primárias, no início deste século, simbolizam com clareza meridiana, a incorporação dessa lógica aos postulados políticos consensuais da tradição puritana:

“Creio nos Estados Unidos da América, como governo do povo, pelo povo e para o povo; seus devidos poderes derivam do consentimento dos governados, uma democracia numa República; nação soberana de vários estados soberanos; união perfeita, una e inseparável; estabelecida sobre princípios de liberdade, igualdade, justiça e humanidade, pelos quais os patriotas americanos sacrificaram suas vidas e fortunas. Creio, por isso, que meu dever para com meu país é amá-lo, sustentar sua Constituição, obedecer as suas leis, respeitar sua bandeira e defendê-lo contra todos os inimigos.”¹⁰

Arcabouço da democracia norte-americana, essa forma de doutrinação democrática contém um grave inconveniente: o de engendrar uma cidadania passiva, temperada pela

alienação daqueles que têm consciência desse fenômeno. A tendência à abstenção, própria do povo norte-americano, constitui expressão fundamental dessa passividade, interpretada pelos analistas como uma anuência tácita (embora, na realidade, possa refletir uma frustração). Nos Estados Unidos, a abstenção eleitoral foi maciça no século XIX, mas sofreu um recuo durante o período politicamente inovador dos anos 1930-1950. Avançou novamente depois dessa época, para chegar a 37,2% dos eleitores, por ocasião do escrutínio presidencial de 1960, a 45,6% em 1976 e a 62% dos eleitores potenciais nas eleições legislativas de novembro de 1982. Além disso, o abstencionismo afeta particularmente os meios protestantes e é menos visível entre os católicos.¹¹ Na realidade, inverte-se a imagem clássica de uma cidadania européia e católica, cética e conflitiva, frente a uma cidadania americano-calvinista, organizada e de espírito cívico. Segundo Michel Crozier, “antigamente o americano parecia ser capaz de mais generosidade (do que o cidadão europeu); no entanto, como parece estar menos vacinado contra as dificuldades, ele, que antigamente se mostrava mais ingênuo,¹² agora tende a cair no cinismo ou na alienação”.

É possível que esse desgaste da tradição cívica de origem puritana tenha alguma relação com a face castamente encoberta do temperamento político do calvinismo. É uma face prejudicada por fortes aspectos totalitários, dos quais os aspectos integradores do *credo* norte-americano apenas representam uma vertente benigna. Sob certos aspectos, o calvinismo provém do movimento anabatista germano-holandês que, no século XVI, está na expectativa da instauração do “Reino milenar”, lutando por igualdade civil e política e pela abolição da propriedade privada. Guiada pelo profeta Jean de Beukelz, a nova Jerusalém anabatista, nascida em Munster, vai apenas preconfigurar a Genebra de Calvino. Isto é: uma República que, parecendo ser igualitária, irá instituir um sistema totalitário sacralizado, que inegavelmente se baseia no consentimento da maioria calvinista, mas assume, contraditoriamente, os valores produtivistas e liberais indicados por Max Weber. Mais popular do que centralizado, o totalitarismo genebrino¹³ não existe, no entanto, apenas em estado latente nas seitas provindas do anabatismo, como os menonitas. Está ligado ao pensamento maniqueísta e intolerante dos movimentos sectários em geral, inclusive aqueles que derivam do calvinismo. Nos Estados Unidos a “caça às bruxas” tem caráter endêmico e é manifestação de um espírito milenarista que poderá inspirar simpatia “como versão impaciente da corrente escatológica cristã”¹⁴ — o que não irá acontecer no momento em que ele adquire caráter opressor, em nome de uma visão monista da sociedade. A reação aumentará, à medida que o germe totalitário do calvinismo pareça estar favorecendo (como na Suíça dos anos 20) a implantação do *Neue Front* nazista nas zonas alemânicas, quase que exclusivamente protestantes... Para Richard Morz, as civilizações protestantes seriam dotadas de uma capacidade particular de “se desenvolverem, afastadas do mundo”.¹⁵ É possível que essa capacidade ande par a par com uma propensão paratotalitária à cidadania ostracista, alimentada em parte pelo desprezo por outras formas de expressão política...

Na realidade, quer tenha caráter patricio, puritano ou paratotalitário, o elemento calvinista não explica inteiramente as influências que o protestantismo possa ter exercido sobre as formas ocidentais de cidadania. Cronologicamente, a contribuição luterana é anterior ao movimento de Calvino, em sua forma inicial — e ela expressa o contrário da

ética calvinista, no que diz respeito ao papel devido ao Estado. Como sabemos, nesse ponto, o calvinismo mergulha num liberalismo puro; ele antecipa a idéia ilustrada por Adam Smith a respeito de uma “mão invisível”, que garantiria a auto-acomodação da sociedade por efeito de suas próprias forças, sem intervenção de um aparelho político central, que se havia tornado parasitário. Isso também aparece na visão patrícia, segundo a qual o Parlamento apenas continua a ser o local transparente desse ajuste autônomo de interesses, dentro da concepção puritana, isto é paratotalitária, segundo a qual a sociedade se governa sozinha, no seio de comunidades homogêneas e restritas, cuja capacidade de permissão está sempre sujeita a caução. De forma diametralmente oposta, o luteranismo desemboca numa legitimação perversa do primado do Estado, sob todo tipo de forças opressoras e arbitrárias.

A pregação de Lutero, no entanto, é acolhida como uma mensagem libertadora pelos camponeses saxões, que se levantam contra seus príncipes e senhores, ao redor de 1520. Logo, porém, se manifesta o desencanto. Perigoso demais para ser pregado às massas, o conteúdo libertador da mensagem de Wittenberg se destina aos poderosos. Em 1525, depois de ter sido esmagada a revolta camponesa, o luteranismo passa a ser um movimento aristocrático, defensor do princípio eminentemente despótico do *cujus regio, ejus regio*. De acordo com esse princípio, os monarcas têm o direito de impor a seus súditos sua própria religião. Assim agindo, a autoridade real é reforçada, visto que os soberanos também são senhores desse arsenal ideológico, de caráter único. Durante algum tempo, esse recurso havia sido afetado pelo poder extraterritorial da Igreja Católica, de vocação hegemônica; mas, daí em diante, os príncipes poderiam agir como bem entendessem, nos países reformados onde se estão implantando as novas confissões de Estado, como o luteranismo — na Prússia, Saxe e Escandinávia. Esse princípio, em outros casos, foi “estabelecido”, como aconteceu com o paracatolicismo separado de Roma, da Igreja da Inglaterra.

Esse conceito representou forte apoio ao absolutismo, porque apresentava os soberanos com “religiões-ideologias nacionais”. No entanto, não é essa a contribuição mais marcante do luteranismo à onipotência do Estado. A doutrina luterana esquece o princípio que até então era admitido sem discussão: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus.” Além disso, dispensa efetivamente os detentores do poder político de obedecerem a regras da moral religiosa comum.¹⁶ O catolicismo já havia percebido que o poder era um “instrumento de punição do homem”¹⁷, segundo a vontade de Deus. Lutero vai mais longe ainda. Para ele, o poder não é apenas uma forma de expiação, da qual os povos não se podem eximir. É também um mal moralmente necessário, isento de obrigações éticas, em virtude dessa necessidade. É visto como o exercício da força bruta, mas é também detentor de uma legitimidade (que pode ser perversa) que o faz transcender os imperativos evangélicos e o direito natural cristão.

Na realidade essa limitação, concedida à onipotência maligna dos governantes, em nome de um desígnio sobrenatural, pode representar apenas uma propensão, que não leva necessariamente a tiranias sem limite. Para nos convenceremos disso, basta examinar comparativamente a evolução política dos países escandinavos e da Alemanha — todos marcados pela cultura luterana, mas com características diferentes. No caso da Alemanha, há um elemento (ou uma suspeição) a mais a ser considerada: a interação entre o estatuto

exorbitante concedido ao poder pela cultura luterana e a longa subordinação do conceito alemão de cidadania a valores autoritários ou totalitários. O Estado-caserna de Frederico-Guilherme e, em seguida, o Estado de Bismarck talvez tenham encontrado a terra prometida no seio desse povo preparado para a obediência. Mais tarde, o paroxismo nacional-socialista não poderá representar uma convergência para um condicionamento moral de parte da sociedade alemã? Os alemães poderão não ter dado majoritariamente sinais de racismo até 1930. No entanto, abstiveram-se de se revoltar logo depois contra a abjeção anti-semita do poder nazista. Talvez tenham agido assim por medo. Talvez por uma atitude (ligada à tradição religiosa) de submissão aos pecados de seus déspotas. De qualquer maneira, a votação nazista foi bastante forte nas regiões luteranas, no leste do país, na Pomerânia, na Prússia e na Prússia Oriental, no Saxe ou no Schleswig.¹⁸ Nas zonas católicas do Reno e da Bavária, essa votação foi mais fraca. De qualquer forma, não havia contradição entre a idéia luterana de expiação através da política e a aceitação do Estado total imposto por Hitler. Em 1933, Frick, ministro do Interior, afirmava que “para os nacionais-socialistas, o direito consiste naquilo que convém ao povo alemão. Injustiça é aquilo que lhe traz prejuízo”.¹⁹ Como o povo alemão não podia pronunciar-se sobre o assunto, talvez se pudesse concluir, com mais fidelidade, o seguinte: uma determinada tradição político-religiosa havia preparado esse povo para curvar-se perante a ignomínia que seus governantes praticavam em seu nome...

Portanto, pode-se pôr em dúvida a opinião preconceituosa e bastante disseminada a respeito das diversas formas de cidadania protestante: elas não favoreceriam à extensão do poderio do Estado. O caso referente à sensibilidade luterana não é o único a contradizer essa idéia. Não queremos, aqui, esgotar o tema do impacto da Reforma sobre a dinâmica política ocidental. No entanto, não se deve esquecer que as sociedades protestantes de tradição não-luterana podem revelar-se tão impregnadas de estatismo como as outras. Por um lado, o *Welfare State* britânico há várias décadas constitui exemplo marcante da tutela exercida sobre os cidadãos por agentes públicos que os reduzem à condição de clientes. Por outro lado, alguns países do *Commonwealth*, de população européia, demonstraram que o crescimento ou não do Estado se efetuava de preferência em função das circunstâncias e não tanto em relação a sistemas de valores. Perante a ameaça da influência norte-americana, durante aproximadamente um século, o poder central de Ottawa se responsabilizou pela proteção dos canadenses ingleses, para os quais a autoridade da *Coroa* ultrapassava os limites folclóricos — era algo bastante real. Perante aquela ameaça, poucos se ressentiram do *diktat* unificador, expresso na Ata da América do Norte britânica, em 1867, que impunha às províncias mais fracas o regime defensivo, protecionista e estatizante, desejados pela população de Ontário e de Quebec de língua inglesa. Da mesma forma, o Estado australiano nunca deixou de assumir a forma de poder extremamente tutelar, do qual, até hoje, os australianos esperam a solução para seus problemas. “Quando os colonos americanos atravessavam os Apalaches, eles se afastavam... dos centros de governo estabelecidos na planície litorânea e passavam a estabelecer suas próprias formas de governo local e independente... Quando os australianos atravessavam a Grande Barreira, não lhes passava sequer pela mente a criação de um governo próprio.”²⁰

O CATOLICISMO E A CIDADANIA

A ambivalência do impacto exercido pelo protestantismo sobre o conceito ocidental de cidadania não consegue impedir que uma interpretação superficial de caráter sociológico atribua uma função negativa ao catolicismo, no que diz respeito à maior parte dos obstáculos de caráter religioso que se defrontam com o movimento democrático. Relativamente a esse ponto, é preciso reconhecer que a dimensão reacionária do catolicismo não pode ser posta de lado, tão grande é a sua importância — maior ainda do que a estratégia política e ideológica da Igreja como instituição. Esse aspecto, porém, é bastante conhecido e pesquisado e apenas nos referimos a ele incidentalmente.

O mesmo se aplica à luta que a Igreja travou contra a emergência do liberalismo — do final do século XVIII²¹ até o início do século XX (em suas manifestações mais tardias, no contexto particular do sul da Europa ou da América Latina). A Igreja, que antigamente se mostrava reticente em relação ao absolutismo, depois se converteu ao legitimismo tradicionalista, a fim de salvaguardar melhor suas propriedades fundiárias, ameaçadas pelas medidas liberais e burguesas de desamortização e outras medidas, de caráter secular, em relação aos bens do clero. Com esse objetivo, de forma absolutamente natural, ela busca o apoio das bases camponesas, cujo controle efetivo conseguira recentemente conquistar, dentro da conjuntura da Contra-Reforma, em sua ofensiva de conquista.²² O clero dispõe de pessoas que trabalham em simbiose com as massas rurais e que falam os idiomas nativos (desprezados pelos artesãos da centralização e da reforma agrária burguesas). Por isso, ele tem condições de orientar os camponeses afetados pelas fortes mudanças de ordem comercial e capitalista que pesam sobre a agricultura. Assim, a Igreja fornece os guias religiosos ou padres-guerrilheiros dos insurretos conservadores, do carlismo espanhol, do miguelismo português, da revolta tradicionalista do antigo reino das Duas Sicílias (anexado pela Itália do norte), do sebastianismo brasileiro, da Cristfede mexicana e de outras “contra-revoluções agrárias” antiburguesas. No entanto, mais tarde, ela irá transformar-se, no dizer de Gramsci, numa entidade “intelectual-orgânica”, a serviço da reação dos últimos setores da aristocracia e de uma fração da alta burguesia (que, por seu lado, manifesta receio em relação às conseqüências políticas do liberalismo).

Além disso, essa transformação leva a crer que a Igreja não se identifica realmente com o liberalismo estabelecido. O clericalismo conservador e o anticlericalismo (em geral igualmente conservador) são auto-suficientes — na condição de últimos rebentos de uma rivalidade entre a Igreja e o Estado, ambos lutando pelo controle do mundo rural, numa fase decisiva da construção das identidades nacionais modernas. Em virtude da natureza de sua doutrina e de sua organização, a Igreja é de caráter fundiário e transnacional; por isso, inicialmente, ela tem que se levantar contra os Estados centralizadores — no campo político, mas também no campo lingüístico, escolar e ideológico. Essas circunstâncias impedem que ela se identifique plenamente com as novas elites dominantes, em momentos de ruptura entre a ordem liberal e o proletariado. Emilo Poulat²³ afirma que esse enfrentamento não tem caráter binário. Inscreve-se numa relação triangular, da qual a Igreja constitui um dos vértices; embora durante muito tempo ela estivesse mais próxima dos ricos do que dos

proletários, desse enfrentamento não provirá, necessariamente, nem a forma intelectual “orgânica” do conservadorismo mais defensivo, nem um “aparelho ideológico” do Estado burguês, incorretamente identificado por Gramsci. Na Itália, a partir de 1868, a Santa Sé promulga o *non expedit*²⁴ e, através desse documento, os católicos são exortados a se absterem de toda participação na vida política do novo Estado unificado — o que exemplifica a violência desse jogo de três parceiros. A neutralidade distante do episcopado espanhol em relação ao regime parlamentar dos anos 1875-1923, o sindicalismo católico-patronal e os partidos confessionais emergentes na Bélgica, Alemanha, Áustria e França constituem outras manifestações desse fato, as quais não assumem caráter antagônico tão violento como o de outras situações, em virtude da ausência, nesses países, do principal pomo da discórdia — encarnado, na Itália, pela anexação do Estado pontifical. É possível que essa situação específica leve, posteriormente, à compreensão das relações relativamente privilegiadas que se estabelecem entre a Igreja e o poder fascista, conflito esse que é resolvido de forma favorável ao Vaticano; da mesma forma se poderá entender a propensão fascista que uma parte da elite católica italiana demonstra — não apenas na Itália, mas sobretudo na França e na Bélgica, durante a década de 30.

A imagem espetacular de um catolicismo que teria privilegiado o conservadorismo liberal não é totalmente errônea; mas, em virtude de tudo quanto dissemos, ela se reveste de um aspecto apenas um pouco menos simplista do que o da Inquisição ou o dos *autos da fé*. Na realidade, o catolicismo freqüentemente favoreceu o partido da resistência a determinados tipos de mudanças sociais e a certas formas mais amplas de cidadania. Mas, ao agir assim, ele levava em consideração sua própria dinâmica e recorria a todo tipo de mecanismos repletos de efeitos contraditórios. Embora não haja dúvida quanto ao desenrolar do processo a longo prazo, reconhecemos que, durante muito tempo, o catolicismo fundamentou seu domínio em solidariedades comunitárias, que reforçavam seu poderio espiritual e social; por isso, muitas vezes foi impulsionado para direções múltiplas. Ora obedecia a uma tendência autoritária, que expressava sua desconfiança perante a eclosão de uma cidadania atomizada e crítica, ora refletia um certo conteúdo libertário, que demonstrava, às vezes de forma não premeditada, seu longo conflito com o Estado nacional em gestação. Ou ainda optava pelo caminho de uma socialização política mais ligada ao passado e à comunidade primitiva; assim, deu sua contribuição à resistência contra as ditaduras e ao nascimento de certas formas de expressão democrática modernas.

Dessa forma, o aspecto primordial da influência longamente exercida pelo catolicismo na orientação e diferenciação dos tipos de cidadania e formas de governos ocidentais provém de uma estratégia esboçada pela Igreja, a partir do século XII. Otto Hintze²⁵ afirma que essa estratégia visava contrabalançar a ascensão ao poder dos soberanos territoriais, negando-lhes a atribuição de exercerem também o poder religioso, dando-lhes como referência nesse contexto a união divina... O princípio milenar do “Dai a Deus” e do “Dai a César” havia sido desprezado durante algum tempo pela Igreja, mas na época do cesaropapismo ele é convenientemente ressuscitado. Aparentemente, aquela distinção apenas levava o aparelho eclesiástico a recuperar o monopólio do sagrado. Mas, no contexto medieval, a reconquista do terreno religioso equivale, na prática, ao domínio do campo

ideológico e, em primeiro lugar, ao controle do poder político, cuja marca fundamental é a sagração dos soberanos — sacralização submetida às boas graças da Igreja.

Por outro lado, concede-se aos soberanos o monopólio da gestão do que é temporal. No entanto, a sagração e a hegemonia ideológica mais ampla da Igreja influem nessa concessão e a alteram. A Igreja é a depositária da legitimidade. Ela continua a ser o poder soberano acima de todos os demais, inicialmente supraterritorial e, em seguida, supranacional; ao reafirmar a separação da esfera do religioso e do temporal, ela se opõe à ressurgência de um vasto Estado unificado na Europa. Essa é a principal preocupação do papado, desejoso de opor-se às ambições hegemônicas dos santos imperadores romano-germânicos, que se consideram os novos céсарes da Europa medieval. Para eles, o Santo Pontífice deveria ser apenas um capelão. Para o pontífice romano, pelo contrário, em hipótese alguma eles deveriam recriar um espaço político continental, que redundaria em diminuição da influência do papado. A distinção entre os dois poderes é favorável ao pensamento da Santa Sé, frente àquela pretensão. Até o fim do século XVIII, ela irá levantar uma muralha invencível contra a ressurgência de qualquer tipo de novo império europeu e contra a unificação etática do domínio central da cristandade da época, representada pela Alemanha e Itália do norte. Além disso, paralelamente, a Igreja adotou a tática de dividir para reinar. Isso a levou a testemunhar alguma complacência quanto ao fortalecimento de pequenos reinos periféricos do Santo Império: França, Inglaterra e outros de menor notoriedade e de um futuro mais incerto.

É aí que se situa a fraqueza da política católica. Originariamente subsidiária, essa tática vai mostrar-se contrária ao desejo hegemônico da Igreja. Apesar de se ter mostrado eficaz em relação ao Império, ela implicará conseqüências a longo prazo para a Igreja — e estas irão prejudicar o processo de dominação, favorecendo a emergência dos primeiros Estados secularizados e coerentes. Os papas mostram-se benevolentes para com os soberanos da França e da Inglaterra: essa política não contribui apenas para o desenvolvimento precoce de uma identidade praticamente nacional desses países pela qual os respectivos soberanos lutam, em virtude de uma tolerância especial do poder religioso. De forma mais decisiva, ainda, essa política específica, executada nos reinos da periferia européia, traz uma pressuposição: a Igreja os ajuda, involuntariamente, a fortalecer o impulso de legitimidade e de dinâmica do Estado moderno. Bertrann Badie e Pierre Birnbaum afirmam que “o Estado de direito, leigo e burocrático (é) produto da dissociação profunda que a cultura católica estabelece entre o temporal e o espiritual”.²⁶

Esses soberanos, inicialmente, não representavam praticamente qualquer ameaça para a Igreja; com o correr do tempo, eles passam a reinterpretar a doutrina dos dois poderes, em seu próprio benefício, invertendo-lhe a direção. Na realidade, o monopólio do temporal, atribuído aos chefes de Estado em gestação, aumenta a totalidade de sua legitimidade. Na Inglaterra e, particularmente, na França, o papa não tem sucesso toda vez que busca submeter os reis à sua vontade. Esses soberanos manobram em relação ao aparelho religioso e conseguem cortar as relações diretas com Roma por parte de todo um conjunto de sociedades; assim, eles adquirem, na prática, uma autoridade autônoma, que rapidamente se torna dominante. De forma mais ampla, essa autoridade e preeminência passarão a

encarnar o próprio Estado, tanto de forma abstrata como material. O rei da Inglaterra, Henrique VIII, não hesitará em remeter a Igreja ao domínio dos sacramentos, ao ver que ela pretende tratá-lo novamente como vassalo. Paralelamente, esse fortalecimento do poder real na França continua sendo compatível com o testemunho de um respeito platônico para com a majestade papal e a doutrina romana. No entanto, na Inglaterra ele irá resultar na consolidação de um Estado poderoso, reitor da sociedade nacional. Esse estado de coisas persiste até a Revolução de 1789, que vai provocar a ruptura do cordão pontifical, na França. Na Grã-Bretanha, essa ruptura se havia efetuado dois séculos mais cedo — e de forma diferente.

Não esqueçamos que os soberanos franceses conseguem beneficiar-se desse atraso e concluem o processo de consolidação do Estado absolutista — processo que a Inglaterra não havia conseguido efetivar, devido à revolução parlamentar (a partir de 1688) Mais ainda: essa conquista anda par a par com um fenômeno concomitante de disjunção desigual das faculdades eminentes do poder político e dos interesses das pessoas físicas (que se tornaram secundários); Otto Hintze afirma que a Igreja, ao absorver “o mágico e o sagrado”, libertou as sociedades ocidentais das limitações que “dificultavam o caminho da racionalidade e da intensificação das atividades econômicas e sociais”.²⁷ É preciso levar em conta o mecanismo em virtude do qual esse fenômeno (associado ao desenvolvimento do capitalismo nos países protestantes) provoca a seguinte situação: “O Estado não se impõe nas sociedades católicas como a concretização de uma lógica universal da diferenciação, mas como uma forma particular dessa lógica; esta, ao procurar dissociar, de forma radical, o espiritual do temporal, o civil do político, supervalorizou este último fator, conferindo-lhe uma legitimidade autônoma e soberana.”²⁸

Na Inglaterra, a Reforma e a revolução política do século XVII dão fim a essa distinção desigual entre o público e o privado. A Revolução Francesa, pelo contrário, confere-lhe a sanção suplementar da legitimidade democrática, erigindo-a em modelo do racionalismo do Estado moderno, segundo critérios de diferenciação que remontam à doutrina religiosa da distinção entre o sagrado e o profano. Efetua-se uma translação que legitima, na França (e, em seguida, na maior parte dos países da Europa continental) o reconhecimento da autoridade autônoma do Estado em relação à sociedade. Na realidade, essa autonomia encobre a subordinação do privado ao público; essa subordinação passa a situar-se no terreno da lei, de acordo com uma hierarquização inversa ao que se passou com o calvinismo. Assim, volta-se ao ponto de partida do pensamento de Weber: a ordenação vertical e hierarquizada da política e da cidadania, fatos característicos dos países católicos, que contrastam, de forma intrínseca, com sua distribuição horizontal e menos totalitária (até mesmo mais democrática), própria dos países influenciados pelo calvinismo. Por isso, as fontes longínquas do centralismo jacobino procederiam da estratégia frustrada da Igreja no século XII. Também por esse motivo, o respeito prussiano ao Estado se teria originado de um desvio extremo dessa estratégia, operada pelo luteranismo.

Apesar de ser vetor inicial do princípio autoritário da centralização étática (como também de outros obstáculos à emergência de uma cidadania democrática na Europa

meridional e central ou na América Latina), o catolicismo não deixa de estar presente na dinâmica que conduz ao governo representativo e sua respectiva ampliação. Em primeiro lugar, a compreensão do elo existente entre o “fator católico” e o processo complexo da estatização ocidental não deve ofuscar a compreensão de seus efeitos democráticos, em termos de secularização das atitudes. O impulso que a Igreja deu à legitimidade do Estado não pode ser visto apenas como uma contribuição à afirmação de sua supremacia. Antes de tudo, o Estado se fortalece como uma entidade secularizada, que deve justificar sua autoridade através de outros argumentos: unção sagrada ou a referência protestante à vontade divina não servem mais. Inversamente, ele deverá fazer com que a sociedade aceite sua condição de agente de direção, em virtude de um processo intelectual alheio à fé religiosa (com a implicação de que os cidadãos possam dar seu consentimento explícito, quando for necessário). Esse consentimento pode ser avaliado, inicialmente, através de sondagens preventivas, de maior ou menor extensão censitária ou plebiscitária; no entanto, ele deverá resultar, quase que necessariamente, no sufrágio universal, ao qual as sociedades católicas tentam escapar com mais dificuldade do que as sociedades de tradição calvinista (para as quais os eleitos foram escolhidos, inicialmente, por Deus). Além disso, a racionalidade provinda do catolicismo cria um espaço político que tende a se secularizar e a se diferenciar mais profundamente do que o espaço político protestante, que é regido mais fortemente pela idéia de um consenso sobre certos valores fundamentais. Para ter legitimidade, o espaço político protestante deve situar-se num registro médio, que seja aceitável para a comunidade em geral. O espaço político católico ignora essa obrigação. Tolerância e até mesmo favorece o aparecimento de um espectro político quase totalmente secularizado e fragmentado em múltiplos setores ideológicos, liberados de qualquer constrangimento à coesão. Para Lipset²⁹, a estreiteza de escolhas políticas e partidárias nas sociedades protestantes é, de alguma forma, equilibrada pela proliferação das seitas religiosas. Para simplificar, poderíamos dizer que as sociedades de tradição católica vivem numa situação oposta àquela. Até pouco tempo atrás, a diferenciação religiosa só se inseria nelas nas duas dimensões interdependentes do clericalismo e do anticlericalismo; simultaneamente, as diferenciações políticas se multiplicam tendo como únicas limitações a temporalidade e a natureza das relações sociais. Superpõem-se em camadas sucessivas, que não se anulam e engendram um crescimento aparentemente desordenado — mas que constitui a reserva inesgotável de uma certa forma de livre-arbítrio da cidadania. Segundo Stein Rokkan,³⁰ essa forma “católica” de cidadania, de caráter antagonístico, poderia refletir uma carência de identidade comunitária, que havia sido, desde cedo, moldada pelas religiões reformadas nacionais, nas regiões protestantes. No seu entender, ela seria um dos elementos codeterminantes da modalidade conflitiva do jogo político, nos países onde tem predominância, especialmente através do caminho da exaltação da luta de classes e do surgimento de partidos comunistas fortes, que assumem o papel de contra-Estado. Talvez se pudesse concluir com mais exatidão que a sacralização do espírito de comunidade próprio do meio protestante reprime, de certa forma, a liberdade, limitando a expressão crítica da cidadania; paralelamente, a majestade do Estado, no meio católico, não é suficiente para lhe dar caráter sagrado ou intocável. Neste último caso, o objeto autônomo que se transformou em Estado

poderá manter uma posição de iminência; esta, porém, não corresponde necessariamente a um tipo de superioridade imanente e, como tal, não é capaz de se transformar num trunfo de debate ou de jogo político.

O produto democrático desse estado de coisas é ambivalente. Por um lado, a desmitificação "católica" do princípio da realidade da autoridade suprema torna a cidadania mais livre e racional. Por outro, como a ação política está centralizada na conquista do Estado, a articulação dos partidos e das ideologias fica limitada a este único objetivo. A luta pelo controle do Estado modela completamente o sistema político, inclusive o aspecto relativo ao movimento operário, que (nos países católico-latinos) se configura em relação ao poder governante não somente quando é necessário negá-lo (com a corrente anarco-sindicalista), mas também quando ele deve ser apropriado (com os sindicatos marxistas).³¹ Dentro dessa perspectiva, a cidadania fica imediatamente limitada a um único registro: o exercício de uma autoridade sem compromisso (através da vontade majoritária), que só poderá realizar-se plenamente pela conquista do poder do Estado.

Entretanto, a influência exercida pelo catolicismo sobre as formas ocidentais de cidadania não se reduz apenas à questão das relações com o Estado. Inicialmente, não se deve esquecer o apoio involuntário que a Igreja deu à emergência do Estado moderno: esse fato, porém, não anula a prevenção contra o Estado, anterior a esse fato e bastante evidente. Na Idade Média, ela irá fortalecer os procedimentos eletivos e representativos, postos de lado desde a Antiguidade, com o objetivo de lutar contra a emergência de poderes centrais fortes. A partir do século VI, as ordens religiosas elegem suas autoridades, criando, assim (como Leo Moulin demonstrou), os antecedentes de muitas formas atuais de escrutínio. Paralelamente, a escolha do papa, que é eleito por seus cardeais, servirá de modelo para a designação de certos soberanos, escolhidos até o século XVIII, pela aristocracia. Mais popular em seu campo de aplicação, a tradição das assembléias no Antigo Regime provém também do catolicismo e se transmite, por esse meio, ao mundo protestante. Na realidade, as assembléias que têm a designação de Estados Gerais, Cortes, Dietas e Câmaras dos Lordes ou dos Comuns procedem, em parte, de antigas práticas germânicas. No entanto, a Igreja se empenha em reativá-las e, simultaneamente, insiste, de novo, na distinção entre a esfera do espiritual e do temporal. Assim agindo, tem também o objetivo de limitar o poder dos Estados emergentes. Embora esteja generalizado no cristianismo ocidental, esse embrião de fórmula representativa é desconhecido na Rússia e nas regiões do cristianismo ortodoxo — e com mais motivos ainda, nos países islâmicos ou asiáticos. A reação absolutista dos séculos XVI e XVII dá fim a essa situação em quase todos os países: mesmo assim, dela provém, diretamente, o parlamentarismo britânico, através do qual as duas câmaras se renovam, a partir de 1688, graças à adoção das medidas censitárias.

É importante lembrar que o catolicismo contribui, pelo menos, de duas formas para a emergência da cidadania moderna. A primeira (cujas conseqüências podem ser avaliadas com bastante dificuldade) poderia proceder das diferentes orientações da pregação protestante e da pregação católica, no decorrer dos dois séculos subseqüentes à Reforma e, em seguida, à Contra-Reforma. Nesse sentido, não se deve esquecer o relativo obscuran-

tismo que recai sobre um certo tipo de sensibilidade protestante, demasiadamente limitada a uma leitura literal e algo totalitária da Bíblia. Jean Delumeau³² sugere que a essa situação se deve opor o racionalismo (também relativo) da pregação da Contra-Reforma católica. Por um lado, a pregação católica (especialmente seu protótipo “jesuítico”) tem a tendência de circunscrever o discurso religioso ao domínio abstrato de uma configuração formalista do Além ou ainda ao domínio concreto e organizado da administração temporal do sagrado e da moral. Por isso, reforça o processo de eliminação das “aderências”, por vezes retrógradas, do religioso ao político; participa também de um mecanismo objetivo de secularização, através do confinamento do sagrado em admiráveis e inacessíveis paragens; em suma, contribui para a secularização do político. Por outro lado, ao contrário, a pregação protestante de caráter sectário mistura os registros do espiritual e do temporal numa visão milenarista do Reino de Deus dentro de uma sociedade terrestre sublimada, também ligada estreitamente a anátemas, que irão alimentar, mais tarde, uma intolerância próxima daquela que levou ao holocausto as feiticeiras de Salém (e que se expressa, por exemplo, na execução de Sacco e Vanzetti).

Têm mais solidez, na realidade, os argumentos ligados à contribuição católica aos processos de socialização política de certos grupos. É inegável que participaram desses fatos as múltiplas formas explícitas ou implícitas do *non expedit*, contribuindo, assim, para que uma fração católica se recusasse, durante algum tempo, a integrar-se nos circuitos de participação democrática. Esse *non expedit*, no entanto, não servia para todas as circunstâncias e durou apenas algumas décadas. De qualquer maneira, coexistiu com outras formas de transformação da cidadania, sob influência do catolicismo. A mais criticada se refere à mobilização clientelista. Nas sociedades rurais do sul da Europa ou da América Latina, os caciques e outros chefes políticos detiveram (às vezes, até em épocas bem recentes) uma legitimidade que, freqüentemente, estava imbuída da marca da sacralidade religiosa. Santo Agostinho afirmava: “Vocês sabem perfeitamente que cada pessoa se apóia em seu patrão.”³³ Ao escrever isto identificava a ascendência dos notáveis de sua época à autoridade de Cristo, patrão dos homens. No mundo romano, o clientelismo cimentava as relações sociais e, no sistema feudal, passou por um processo de transfiguração; nos séculos XIX e XX, continua a revestir-se de uma legitimidade provinda dos valores da fé. Em outros termos, o clientelismo possui uma base cultural que não depende apenas do analfabetismo e isolamento dos camponeses, mas que transcende esse conteúdo de pobreza, devido, especialmente, às relações pessoais que o sublimam em nome dos valores do cristianismo. Nas relações de apadrinhamento, o patrão aceita esse designativo dentro de critérios cristãos e supersticiosos; passa, assim, a ser o tutor respeitado pelos filhos de alguns de seus clientes — com os quais deseja entrar em convívio estreito. Nos países de língua espanhola, esse costume, amplamente disseminado, recebe o nome de *compadrazzo*. O mesmo acontece na Sicília, no sul da Itália ou em Malta, onde se usa uma única palavra para designar o santo e o patrão: *qaddis*. Portanto, o patrão não é apenas o mais forte. Pode ser, no sentido bíblico da metáfora, o mestre respeitado do rebanho clientelista, aquela pessoa que purifica o voto gregário dos pecados da fraude e da coação — condição apoiada pelo clero, que se empenha em reforçar essa autoridade legítima.

Evidentemente, essa forma de socialização política, respeitosa e obediente, é vista comumente de forma negativa. Na realidade, esse julgamento só adquire validade quando uma longa sujeição clientelista resulta no descrédito do ato eleitoral — aos olhos daqueles que foram obrigados a cumprir esse ritual, durante muito tempo, na situação de tutelados. Em contrapartida, o respeito à verdade nos leva a destacar que, em todos os lugares, as relações de apadrinhamento facilitaram a aprendizagem do sufrágio universal entre as massas populares — contanto que, com o correr do tempo, não chegassem, mais tarde, a constituir obstáculo ao exercício de um voto de tipo individualista, supostamente livre. Quando se generalizou o sufrágio universal, faltava consciência cívica à grande maioria da população rural, para a qual, logicamente, o clientelismo constituía a situação inicial mais “propícia” em termos de mobilização de eleitores: estes, em qualquer outra situação, poderiam limitar-se a uma atitude de abstenção (talvez de caráter permanente). Dentro desse contexto, a legitimidade religiosa do clientelismo agrário constitui-se num trunfo que as fortes máquinas eleitorais dos países anglo-saxões tiveram que substituir — através da corrupção pura e simples.

Através dos partidos confessionais, em alguns países o catolicismo também participou (de forma menos discutível) do engajamento democrático de seus fiéis. Nas sociedades pluriconfessionais (como a Holanda ou a Alemanha), os partidos de origem católica permitiram a cidadãos inicialmente marginalizados a aquisição de uma identidade política própria e a reivindicação do advento de uma democracia mais igualitária. Além disso, o *Zentrum* alemão se transformou numa entidade representativa de minorias (não somente católicas, mas também étnicas), cuja emergência política também conseguira garantir.³⁴ Por seu lado, com o apoio dos calvinistas conservadores, o partido católico neerlandês tornou-se o artífice da primeira e verdadeira alternância no poder, ocorrida nesse país (em 1901), depois da universalização do sufrágio. Paralelamente, os partidos confessionais proporcionaram respeitabilidade ao jogo eleitoral e parlamentar dos países católicos — o que aconteceu especialmente na Áustria, Bélgica, Itália, Suíça e também na França. Neste país, embora de forma mais modesta, o movimento popular republicano concluiu, depois de 1945, o processo de aproximação política dos círculos religiosos do Oeste, Leste e Norte — que, até então, manifestavam restrições em relação aos princípios republicanos. Ao redor de 1960, os partidos confessionais canalizavam a expressão política de cerca de um terço do eleitorado dos países da Europa continental.

PORCENTAGEM DOS VOTOS DOS PARTIDOS “CATÓLICOS” EM 1960

Países	Porcentagem de prática dominical, em 1960 (aproximadamente)	Porcentagem de vozes dadas aos “partidos católicos”
Alemanha	23	45 (1961)
Áustria	36	44 (1959)
Bélgica	48	41 (1961)
França	23	12 (1958)
Holanda	32	32 (1959)
Itália	43	42 (1958)
Suíça	21	23 (1959)

Sem o concurso desses grupos, a mobilização eleitoral talvez tivesse sido mais lenta, em numerosos países — especialmente no que diz respeito ao voto feminino e, em termos mais amplos, à conquista da cidadania por parte das mulheres. Sem eles, centenas de milhares de militantes de associações de leigos não teriam podido renovar, depois de 1945, as lideranças e o estilo dos partidos e sindicatos. Sem eles, numerosas democracias criadas depois da Segunda Guerra Mundial não teriam encontrado, tão rapidamente, seu ponto de equilíbrio (tanto na Itália e Alemanha como na Venezuela ou Equador). Mais ainda: essas novas lideranças políticas já haviam demonstrado que estavam preparadas (juntamente com os comunistas) para resistir à opressão das ditaduras fascistas ou militares — sempre que a estrutura sólida da instituição católica lhes oferecia amparo e meios de ação (aliás, inexistentes nos regimes que impediam qualquer veleidade de organização partidária independente).

No fim deste inventário bastante provisório e incompleto a respeito das interferências do religioso na formação do indivíduo-cidadão ocidental, temos que reconhecer que a riqueza potencial das hipóteses só consegue demonstrar sua grande fragilidade — apesar do grande número de pistas a serem seguidas. Demasiadas perguntas ficaram sem resposta, especialmente no que se refere especificamente ao estudo mais aprofundado da dimensão religiosa do fato autoritário na Europa e na América Latina.³⁵ O mesmo se aplica ao papel desempenhado pelos aparelhos religiosos locais (católicos, especialmente) na conservação das identidades regionais ou sub-regionais — o que fornece uma das chaves essenciais de leitura dos fenômenos nacionalistas modernos. E também no que diz respeito a uma análise mais bem fundamentada da relação precipitada que se estabeleceu entre a área do catolicismo e as grandes concentrações comunistas — à primeira vista desmentida por numerosos casos que haviam sido desprezados: inicialmente, o caso da Alemanha Oriental (antes de 1933 ou no pós-guerra), mais tarde, o caso da Finlândia e da Islândia protestante ou do cantão de Genebra, extremamente calvinista (que se tornou, em 1945, o bastião da comunidade

helvética). Também não devemos pôr de lado o enigma da filiação religiosa das correntes revolucionárias modernas. A respeito do luteranismo, Jean Jauras dizia, em sua tese, que aquela forma religiosa servia de suporte ao socialismo e ao pacifismo alemão. Em seu diário, De Plav comentava que o mesmo havia acontecido, por parte do catolicismo, em relação ao anarquismo francês...³⁶

Restar-nos-ia examinar mais atentamente a expressão política das religiões minoritárias: em primeiro lugar, o judaísmo europeu e norte-americano e também o protestantismo latino. Este, por exemplo, atribui ao Estado um papel de árbitro proeminente, que, no entanto, é por ele contestado com relação aos países anglo-saxões.³⁷ Mesmo que consigamos reduzir os limites de nossa ignorância e penetrar em terreno praticamente inexplorado, teríamos ainda que estabelecer uma certa ordem dentro daquilo que deu consistência à cidadania ocidental: por um lado, a contribuição do religioso e, por outro, os valores externos que contribuam para configurá-lo.

NOTAS

1. WEBER, M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
2. POLIN, C. *L'esprit totalitaire*, Paris, Sirey, 1977, p. 59.
3. DUMONT, L. *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 299.
4. Sobre essas heresias, ver DUBY, G., *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, p. 163 e segs.
5. Com os hussitas e, depois, os anabatistas.
6. Ver BENDIX, R., *Kings or people*, Berkeley, University of California Press, 1978, p. 292.
7. HUNTINGTON, S. P. *American Politics - the Promise of Disharmony*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1981, p. 153.
8. Citado por BERNIS, W., "Religion and the Founding Principle", p. 174, in HORWATT, R. H. (ed.), *The Moral Foundation of the American Republic*, Charlottesville University of Virginia Press, 1979.
9. GOURDON, H. "Dieu aux Etats-Unis à propos de Watergate", *Revue française de science politique*, 26.12, abril 1976, p. 236.
10. Citado por HUNTINGTON, S. P., *op. cit.*, p. 159.
11. A observação se aplica também à Suíça, onde o abstencionismo protestante é particularmente alto, num contexto geral de fraca participação eleitoral.
12. CROZIER, M. *Le mal américain*, Paris, Fayard, 1980, p. 205-206.
13. Sobre esse fato, ver MOORE, B., *Political Power and Modern Society*, Nova Iorque, Harper and Row, 1969, p. 32-88.
14. RANGEL, C. *L'Occident et le Tiers Monde*, Paris, Laffont, 1982, p. 206.
15. MORSE, R. M. "L'héritage de l'Amérique Latine", p. 186 in HARTZ, L. (ed.), *Les enfants de l'Europe*, Paris, Le Seuil, 1968.
16. Ver BARDIER, B., *Culture et politique*, Paris, Économica, 1983, p. 123-124.
17. POLIN, C., *op. cit.*, p. 21.
18. PASSCHIER, N. "The Electoral Geography of the Nazi Landslide", p. 283-300, in LARSEN, S. U., HAGIVET, B., MYKLEBUST, J. P., (ed.), *Who were the Fascists?* Bergen Universitetsforlaget 1982.
19. Citado na advertência a Hitler, A., *Mon combat* (Mein Kampf), Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1983, p. II.

20. "Australians under the Skin", *The Economist*, 288 (7301), 6 de agosto de 1983, p. 14. Além disso, a preeminência da iniciativa também se aplica ao domínio econômico, no que diz respeito à Austrália. De 1850 a 1914, 90% das estradas de ferro foram criadas e exploradas pelo Estado. Bogarty, J., Callo, E., Dieguez, H., *Argentina y Australia*, Buenos Aires, Instituto T. di Tella, 1979, p. 571.
21. A fração realista do clero anglicano situa-se também dentro da mesma perspectiva de resistência aos liberais, de 1710 a 1760, aproximadamente.
22. Sobre esse fato, Max Weber lembra, acertadamente, o seguinte: durante muito tempo persiste uma conotação entre a apelação do camponês e a de *paganu*. O cristianismo é inicialmente urbano e as revoltas camponesas da Idade Média visam também à Igreja estabelecida. A socialização religiosa dos camponeses só se efetuará mais tarde, especialmente como resposta ao perigo luterano. Weber, M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1974, p. 493-494.
23. Ver Poulat, E., *Église contre bourgeoisie*, Paris, Castermann, 1977, p. 9 a 30.
24. O *non expedit* não representa apenas uma resposta à ocupação dos Estados pontificais (e, depois, de Roma) pelas tropas ítalo-piemontesas. Sanciona igualmente o boicote preliminar das eleições, efetuado pelos católicos do reino do Piemonte-Sardenha, em reação ao desnaturamento do pleito, efetuado pelos liberais, a partir de 1857. O *non expedit* é desativado em 1925 pela bula *Il fermo proposito*, que autoriza os bispos a permitir o voto dos católicos, em suas dioceses.
25. HINTZE, O. *Historical Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 169.
26. HINTZE, O., *op. cit.*, p. 431.
27. BADIE, B. & BIRNBAUM, P. *op. cit.* p. 164.
28. BADIE, B. & BIRNBAUM, P. *Sociologie de l'État*, Paris, Grasset, 1979, p. 164.
29. LIPSET, S. M. *Political Man*, Garden City (NY), Doubleday and Co., 1963, p. 97.
30. Ver principalmente Rokkan, S., "Dimension of State-Formation and Nation Building", p. 562-620 in Tilly, C. (ed.), *The Formation of National State in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
31. Ver Birnbaum, P. *La logique de l'État*, Paris, Fayard, 1982, p. 13-17.
32. DELUMEAU, J. *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1976.
33. Santo Agostinho, *Sermons*, CXXX, citado por Rouland, N., *Rome, démocratie impossible*, Le Paradou, Actes Sud, 1981, p. 284.
34. Trata-se essencialmente das minorias polonesas do Hanover, da Alsácia e da Lorena.
35. Ver Hermet, G., "Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les regimes à pluralisme limité", *Revue française de science politique*, 23 (3), junho 1973, p. 439-472.
36. Antes disso, a primeira versão da canção *Ça ira*, dos *sans-culotte* já expressava, de forma extremamente direta, uma sensibilidade muito evangélica, através destes termos:
"Ah, ça ira, ça ira, ça ira,
Celui qui s'abaisse on l'éleva
Ah, ça ira, ça ira, ça ira,
Celui qui se le ve, on l'abaissera".
37. Especialmente na França, tanto o judaísmo como o protestantismo tradicional revelam-se centralizadores e jacobinos. Isso talvez se deva ao fato de que o Estado revolucionário (e depois Napoleão) cria, entre nós, a cidadania plena das minorias israelitas e protestantes.

A Igreja dos Meus Filhos, ou Ser Criança na Polônia

Marcin Kula

Para minha esposa

Pertenço a uma família agnóstica que se originou de raízes diversas. Os túmulos de minha família encontram-se em cemitérios evangélicos, católicos e judeus. Nenhuma dessas três tradições religiosas encontrou eco em nossa casa — fui criado e educado num ambiente predominantemente de esquerda. Fui, sou e, como tudo indica, permaneceréi um agnóstico. Nos últimos anos aproximei-me da Igreja à medida que me interessava o seu comportamento e às vezes visitava os seus templos. Não era, portanto, um interesse motivado por razões religiosas. Ao mesmo tempo, por causa da minha esposa, e com a minha aquiescência, os nossos filhos são educados dentro da tradição católica. Desta maneira, a Igreja à qual não pertenço de certa forma se tornou a minha Igreja, pois os meus filhos estão ligados a ela.

Como historiador e sociólogo, anoto às vezes algumas observações relativas ao cotidiano. Por exemplo, anoto que fiquei uma hora na fila para comprar papel higiênico e sei, sem dúvida nenhuma, que daqui a cem anos — se este texto durar tanto — o meu futuro colega de profissão vai digitar no seu computador a seguinte informação: “Na Polônia, no

Tradução do polonês: Tomasz Lychowski

Religião e Sociedade 15/2-3 1990



Foto de Zdzisław Sowiński

final do século XX, havia, não se sabe com que frequência, falta de papel higiênico.” Não sei por que ao pensar nisso fico bastante aliviado.

Recentemente, ao folhear minhas anotações, encontrei algumas que, possivelmente, poderão interessar também aos contemporâneos. Trata-se das anotações sobre a Igreja dos meus filhos.

15/04/81

Hoje, a rádio transmitiu uma entrevista com alguém do Solidariedade da Silésia. Entre outras perguntas, havia uma sobre as comemorações do 1º de Maio. Resposta: “Vejo a comemoração da seguinte maneira: as equipes vão se encontrar na igreja de Myslovice e, depois, viremos para o lugar onde se celebram os levantes da Silésia.”

No ano passado, o meu filho — então com seis anos — demonstrou muito interesse em conhecer a parada de 1º de Maio. Disse-lhe que, se ele quisesse, poderíamos ir juntos. Ele reagiu empolgado: “E o Papa vai marchar na frente?”

02/05/81

Leio para meu filho um conto de fadas russo. A ilustração mostra uma igreja ortodoxa. Explico que também são igrejas, apenas diferentes (o “objetivo didático” é mostrar que nem todos são católicos romanos). Em primeiro lugar, meu filho observa que “cebolas” semelhantes têm no Castelo Real de Varsóvia. Porém, eu insisto com o assunto do pluralismo religioso e por isso lembro-lhe que em Praga¹ também tem uma igreja assim, com “cebolas”. Ao que ele reage com um brilho nos olhos de quem entendeu a questão: “Este é o sinal da amizade com a URSS?!”

É claro que ele não conhece a história da igreja ortodoxa na Praça Saski.

06/12/81

Ontem, chegou à igreja vizinha a imagem de Nossa Senhora, longamente aguardada. Ela faz a peregrinação pelos bairros de Varsóvia, que se enfeitam para dar-lhe boas-vindas. Aqui, no nosso bairro, os metalúrgicos saem em procissão com seus trajés típicos e a bandeira do Solidarnosc da siderúrgica. Uma multidão de crianças. Parece-me um pouco com um ritual pagão — mas, no final das contas, um e outro representam a religião popular. Tanto faz.

O meu filho quer “dar as boas-vindas à Mãe de Deus”. Ele frequenta as aulas de religião. Todas as crianças no prédio frequentam essas aulas. Será que devo impedi-lo? No ano passado já o privei de ir às eleições. Ao voltar do pré-escolar, ele disse: “Papai, amanhã todo pai vai levar sua criança e vai votar.” E “todo papai” — também aqueles que ontem “deram boas-vindas à Mãe de Deus” — foi, mas eu não fui. E aí a criança se sente alienada, porque não pôde gabar-se com os seus amigos de como foi legal ir votar. Devo então privá-lo agora da possibilidade de contar às outras crianças como foi legal “cumprimentar a Mãe de Deus”?

13/04/82

Impressionantes os sepulcros nas igrejas da Cidade Velha. Na Rua Francisrkaúska, Jesus estava coberto por uma jaqueta militar; ao fundo, uma estátua iluminada projetava a silhueta de Nossa Senhora e via-se uma multidão de obscuras figuras humanas dobradas sobre si mesmas, caminhando (um campo de concentração?). Havia também a bandeira vermelha e branca. Na Igreja de São Jacinto (dominicanos) havia um cavalo-de-frisa², como se lá estivesse para separar o sepulcro do povo.

Na Igreja de São Martinho havia uma Pietà, tendo ao fundo um mapa iluminado da Polônia de cor vermelha e branca e, na cruz pendurada numa corda, uma âncora (símbolo de esperança? Uma alusão à Polônia combatente?).

Na Igreja dos Paulinos algo que poderia chamar-se de proscênio do sepulcro, coberto com um pano vermelho-escuro, no qual desenharam silhuetas humanas assumindo uma postura cada vez mais ereta. Ao lado delas, as datas de 1956, 1968(!), 1970, 1976... A última silhueta cai: 1981.

Em todas as igrejas havia multidões. A fila para a Catedral chega até a Coluna de Sigismundo. Em alguns ovos de páscoa estava inscrito "Solidarnosc". Em uma das igrejas, um *poster* enorme do Papa e a frase "queria estar com vocês".

(Depois, quando fomos embora, um pombo desafortado fez cocô em cima do meu filho, as crianças estavam impossíveis e bem rapidamente voltamos à realidade.)

Ontem, segunda-feira de Páscoa, fui passear com meus filhos. Calhou que havia sol, a criançada me segurava pela mão e minha filha dava pulinhos. Parecia um quadro. Em nossa direção vinha um padre. Ele sorriu! Quase me escapou o cumprimento que estava na ponta da língua, "louvado seja Deus", mas a quem não está acostumado fica difícil.

13/06/82

Olhei para o emblema que estava há um tempão na gaveta e que minha mulher pendurou na cama do nosso filho: a Mãe de Deus, tendo ao fundo a águia polonesa. A medalha me fora dada pelo meu padrinho no dia do meu batismo. É claro que isso ocorreu no tempo da Ocupação.

18/12/82

Fazendo as compras de Natal, estacionamos o carro perto da Igreja Wizytek. A cruz desta vez foi feita de abeto ou pinheiro e não flores. Abaixo dela, uma pequena cruz de carvão, mais abaixo ainda o símbolo do "V", feito de abeto. Dos dois lados, em pé, dois pinheiros. Um, decorado em vermelho, e outro, em branco.

O meu filho pergunta o que é aquilo, e depois por que "aquele carvão?"

Não fui admirador do Cardeal-Primaz Wyszyński. Porém, à medida que ia explicando por que havia aquele carvão, o porquê da cruz, do monumento — aquele monumento parecia crescer, crescer...

22/01/83

O meu filho vai toda hora à igreja. Ele quer e a igreja incentiva. Uma vez, ele não foi à missa e trouxe no caderno uma observação. Agora, ele vai com frequência, mas para mim é um mistério porque ele ficou mais impressionado com aquela observação do que com as observações que traz das tias da escola.

Essas idas à igreja não me irritam; lá o ambiente e a interação (incluindo a das crianças) é melhor do que em muitos outros grupos sociais. Todavia, o envolvimento religioso do meu filho é certamente estranho para mim.

Mas o que posso lhe oferecer em contrapartida? Uma visão pragmática do mundo, que esbarra numa crítica generalizada, inclusive na minha. Uma visão em que o pensamento analítico e de pesquisa transformou-se em cânones, tão bem parodiados na peça *Vatzlavie*, de Mrzozek. Cânones que, na minha opinião, não explicam as mudanças do moderno capitalismo, a revolução chinesa, o socialismo real, no qual estamos inseridos, e os motivos pelos quais as profecias de Marx em muitos aspectos não se confirmaram.

Ou será que posso oferecer-lhe o que fica da minha natureza esquerdista — a sensibilidade humana às injustiças, a busca de um relacionamento sensato entre os homens, a luta contra a hipocrisia, o respeito pela revolta do homem? Isso eu posso.

Mas, ao pensar nesses valores, surge não tanto um confronto, mas antes Camilo Torres! Evidentemente, eu sei que a essência da Igreja não se limita aos valores acima citados. Sei que a hierarquia preocupa-se em evitar que a Igreja se transforme numa entidade cujo objetivo seja apenas arbitrar os conflitos humanos. Todavia, não noto um confronto — pelo menos agora e nas partes do mundo que me são conhecidas.

29/05/83

Meu filho comungou hoje. Ontem à noite, estava muito emocionado. Contava-me trechos do Evangelho. Às vezes, tenho a impressão de que quer conversar comigo sobre temas religiosos, pois ele sabe que não sou um crente. Por isso, às vezes, tem dúvidas e em nossas conversas parece querer saber o que penso de tudo isso.

Quando de sua Primeira Comunhão, a igreja ficou literalmente lotada. Talvez em nenhum outro tempo na Polônia exista tamanho espírito de comunhão na Igreja. Evidentemente, isso está relacionado com o próprio sistema, pois por um lado, existe pouca tradição na formação de comunidade e, por outro, as comunidades se formam em contraposição ao mundo exterior, mesmo quando a palavra “política” não é mencionada.

Como no prédio em que moramos muitas crianças fizeram hoje a Primeira Comunhão, aumentou a integração com a vizinhança. Um emprestava coisas ao outro, para a festa, inclusive roupas. Fazer roupas para as crianças empolgou as mulheres, aproximando-as umas das outras. Além disso, a confraternização entre as crianças na porta da igreja, num clima de cordialidade e contentamento — sentimentos tão raros na Polônia, um país tão amargurado —, deve ser valorizada.

Entre os presentes que o meu filho recebeu por causa da Primeira Comunhão, havia uma cruz preta com a águia (com a coroa, é claro), dada por seu padrinho. Hoje, existem muitos objetos de devoção nesse estilo de luto, tendo por modelo a época do Levante de Janeiro. Entre os convidados para a Primeira Comunhão, estava S. que foi chamado para um interrogatório amanhã.

03/06/83

Nos artigos de jornalistas e cientistas comprometidos com o sistema de governo vigente, repete-se amiúde que “a razão histórica está do nosso lado”. Quando leio uma assertiva assim, lembro-me do sermão após a comunhão do meu filho. O padre advertia os pais contra uma postura liberal em assuntos religiosos. Deixar à criança a livre escolha é um mal, pois o caminho correto/justo já foi descoberto, é conhecido e não direciona a criança para este caminho, tão-somente prolonga a busca.

Diante disso, como devo educar meus filhos? Devo fundar a minha Igreja? Devo dizer a meu filho que não acredite em nada, que procure por si mesmo? Receio que deste modo sua busca vaj demorar muito.

Durante o sermão, o padre lembrou às crianças “as mãos calejadas dos pais”; ou seja, entre outras, falou também de minhas mãos. Contudo, na minha profissão não são bem as mãos que são calejadas. Talvez agora eu me dedique mais aos afazeres do dia-a-dia do que à minha profissão, mas isso não diminui o respeito do meu filho por mim. Em todo caso, foi agradável ouvir isso. Na realidade, as crianças não têm quem lhes diga essas coisas. Quando o padre falou nisso, o meu filho voltou-se para mim e o seu olhar parecia dizer: estás vendo! Eu lhe sorri como para indicar que afinal as minhas mãos não são tão calejadas assim...

16/06/83

Comprei para as crianças um emblema com a fotografia de uma cruz feita de flores e com os dizeres “A romaria da esperança nacional” (em torno da cruz, de modo discreto, aparecem na calçada as palavras “Queremos Deus”). Um emblema muito bonito, fiquei horas na fila para comprá-lo na porta da Igreja de Sant’Ana. As pessoas se amontoavam como numa fila de carne.

Por que eu, um não-crente, fiz esse esforço para comprar para as crianças esse emblema (mesmo tendo escolhido um com a cruz feita de flores e não com o retrato do Papa — que elas talvez gostassem mais)? Pois é isso mesmo.

26/08/83

Hoje, voltando de Pienin, paramos em Czestochowa. O meu filho ouviu tanto falar de Czestochowa e da Imagem de Nossa Senhora que resolvi que ele as visse. Chegamos justamente em dia de festa. Havia uma feira em frente ao convento, uma multidão que não conseguira entrar na capela da Mãe de Deus. Eu compreendo que todo lugar assim tem as

suas leis. Lourdes deve ser assim também. Toda festa popular — e o que eu vi é afinal um tipo de festa popular — tem as suas leis — a festa de *L'Humanité*, em Paris, não difere em seu aspecto exterior daquilo que vi em Czestochowa. Tudo isso eu entendo. Mas nesse ambiente com toda certeza eu não me converteria. Consegui empurrar meu filho para que pelo menos visse a Imagem.

Depois da visita, meu filho pediu que lhe comprasse um revólver de espoleta. Tentei convencê-lo de que a Mãe de Deus evoca mais a paz do que um revólver, mas foi em vão. Tenho a impressão que somente um ateu teria a idéia de tentar explicar isso a uma criança.

18/10/83

Uma conversa no café da manhã:

Minha filha: — Quem é mais importante em toda a Polônia?

Meu filho: — Jaruzelski.

Minha filha: — Mentira, é Deus!

No quadro de avisos da igreja havia uma gravura representando o caminho para a verdade, ou — o que neste caso dá no mesmo — o caminho para Deus. O caminho serpenteia em direção à coroa de Maria... O caminho é representado por uma fita branca e vermelha, tem a forma da letra “S”, e a coroa, composta de vários elementos, lembra uma âncora.

13/11/83

Pela primeira vez meu filho defendeu a liberdade religiosa. Um dos seus colegas implicou com um menino, um evangélico, dizendo que “eles” não adoram a “Mãe de Deus”. Ao que o outro menino replicou que “eles” lêem a Bíblia. O meu filho chamou o colega e disse-lhe para se acalmar; afinal, na Bíblia, “eles” lêem sobre os mesmos pontos e se os adoram ou não é secundário. Pelo menos foi assim que me contou a história. Dei-lhe o argumento de que a Igreja hoje em dia não condena os evangélicos.

13/12/83

Hoje encontrei pelo menos uma alma gêmea. Um conhecido, ao levar o filho a um retiro, disse-me: “Não tenho nada em comum com a Igreja, mas como todas as crianças vão à igreja eu também levo as minhas...”

25/12/83

Na nossa igreja o presépio mostrava a silhueta da cidade de Galaush, tendo por fundo o céu estrelado (guindastes, navios, a Cidade Velha), em cima uma bandeira branca e vermelha (a inscrição era desnecessária, afinal todo mundo entende) e embaixo outra inscrição: Não havia lugar para ti.

(- - -)

(Explicação para as próximas gerações: com quatro traços entre parênteses indica-se agora as frases censuradas.)

12/02/84

Ao final da missa, o padre, cumprindo o ritual, diz: “Dai-vos uns aos outros a paz”, ao que a minha filha diz para a minha mulher: “O meu quarto não dou para ninguém!”³

A minha mulher lhe explicou alguma coisa ao ouvido e logo a minha filha se chegou até onde eu estava e me sussurrou: “Eu ainda não te dei a minha paz!”

08/06/84

Calhou que quando eu estava sozinho, sem as crianças, tive que ir até a Igreja de São Stanislaw Kostka buscar para alguém algumas doações. Levei minha filha comigo e ao meu filho tive que explicar aonde eu ia. Perguntou-me por que eu tinha que ir. Resolvi dizer-lhe a verdade (aliás, ele já ficou várias vezes intrigado com os pacotes de mantimento que passam por nossa casa). Depois, ainda acrescentei: “Mas, boca de siri, não fale disso pra ninguém.” Nem sei por que lhe disse isso, pois tudo ocorre dentro da estrutura legal de ajuda da Igreja, embora seja melhor que ele não dê com a língua nos dentes — fale à toa.

Trouxe as coisas da igreja numa caixa de papelão, na qual, por acaso, estava escrita a palavra “farinha”. Meu filho olhou para mim como quem entendeu: “Farinha? Isso é para... assim... fazendo de conta?” Eu deveria ter lhe explicado que lá dentro não havia nenhum mimeógrafo!

Notei que meu filho tem alguma dificuldade em assimilar certas coisas: o fato de eu ser ateu, de não ir à missa (a não ser quando levo as crianças), mas, ao mesmo tempo, freqüentar outras igrejas, preferindo não as mais próximas, mas justamente aquelas na rua Piwue Felinski.

29/06/84

À porta de nossa igreja paroquial, no quadro de avisos, com letras garrafais estão as palavras do Cardeal Wyszynski: “Podemos perder a nossa vida, mas não podemos perder a nossa dignidade.”

05/07/84

À noite, o meu filho sempre reza o Pai-Nosso. Esse seu hábito certamente me é estranho. Aceito-o como se aceita o próprio filho. Mas aí há um porém: o ser humano precisa de algum ponto de apoio na vida; de um grupo de referência em sentido amplo, que lhe ofereça uma identificação.

E, hoje em dia, não saberia indicar ao meu filho um grupo social que pudesse competir com a comunidade católica. É difícil imaginar que as correntes sociais e políticas fundamentais pudessem, por exemplo, ser substituídas por um *clube* de pesca.

19/10/84

Meu filho começou a interrogar-me sobre os credos, Lutero etc., provavelmente em consequência das aulas de religião. Essa conversa nos levou aos vínculos do avô com o credo evangélico. Ele ficou um tanto preocupado: "Papai, mas você foi batizado?" Acalmou-se quando lhe disse que sim e acrescentei: "Sabe, no meu caso é um pouco complicado." Expliquei-lhe que sou de uma família em parte evangélica, em parte católica e em parte judia. Eu mesmo fui batizado numa igreja católica. Meu filho ainda quis certificar-se de que foi realmente numa igreja católica e o assunto morreu. (Das ligações do avô com o credo evangélico ele já tinha ouvido falar, agora eu dera mais um passo: desta vez em direção de lhe fazer ver que os "judeus" não pertencem a uma categoria de outro mundo. Ele precisa saber disso, não há razão para que ele não saiba. Mas como foi fácil conscientizá-lo disso, após a oração que o Papa fez junto ao monumento dos Heróis do Gueto!)

01/11/84 (à noite)

Em frente à Igreja de São Stanislau Kostka havia um oceano de luzes. No lugar das velas que se apagam, as pessoas que chegam vão acendendo outras. O rio humano continua sem parar. Sempre morei neste bairro e passei perto da igreja vezes sem conta, mas nunca pensei que um dia veria isso. Havia uma enorme inscrição: "A solidariedade dos corações com o Pe. Jorge".⁴ Havia também um grande retrato do padre ao lado do altar. Outra fotografia, menor, foi colocada no púlpito, como se estivesse substituindo o padre.

Meu filho não quis vir comigo. Ele não gosta de multidões. Talvez inconscientemente ele afaste de si o desagradável, talvez tenha um pouco de medo. É uma pena, pois isso é preciso ver. Ele deveria ter visto!

26/12/84

À noite, uma conversa com minha filha:

— "Pai, fulano disse que eu não uso cordão porque você não acredita em Deus..."

— "Pai, eu não sei se Deus é..."

— "Pai, uma criança pode rezar o Credo se já acredita?"

— "Pai, você foi batizado?" (Eu lhe digo que fui, mas acrescento que provavelmente somente por causa da guerra.⁵ A isso ela replica: "Pai, então você precisa acreditar.")

— "Pai, você sabe que nós todos somos filhos?" (Eu lhe digo que sei, mas finjo-me de bobo: "É claro, todo mundo tem seu pai e sua mãe." A minha filha discorda: "Não é assim, nós todos somos filhos de Adão e Eva. Você sabia?" "Sabia", aí ela pergunta: "Sabia como?")

28/12/84

A minha filha confundiu tudo. Numa excursão do colégio, foi visitar o Túmulo do Soldado Desconhecido e depois ouviu falar o tempo todo do túmulo do Pe. Popielusko, aí um dia ela disse que iam visitar novamente o túmulo do "Desconhecido Pe. Popielusko".

Outra pergunta da minha filha: “Pai, é verdade que o Pe. José... não, o Pe. Popielusko salvou a Polônia?”

(O Pe. José era o padre predileto da minha filha na nossa paróquia. Quando ele foi transferido para o Monte Kalvaria, ela foi lá visitá-lo.)

Meu filho perguntou-me sobre o significado da letra “V” composta com as cores nacionais, em frente à Igreja de São Stanislau Kostka. Explico que se trata de uma letra latina, falo-lhe de Churchill e, antes mesmo de chegar ao estado de guerra, ele me lembra certas coisas... e depois diz: “Sabe, pai, na escola, quando a gente quer fazer de alguém um diabinho, a gente faz um ‘V’ com os dedos acima da cabeça dele!”

08/04/85

Hoje, segunda-feira, é o segundo dia da Páscoa. No Sábado Santo fomos com as crianças visitar o sepulcro na Igreja de São Stanislau Kostka. Não conseguimos entrar. A fila se estendia em volta do quarteirão. As crianças se aborreceram, depois até nós, mais acostumados a ficar em filas. Ontem fomos outra vez e, depois de esperar vinte minutos, conseguimos entrar — a fila dos visitantes não cessa, de manhã, à tarde e à noite. Enquanto isso, continuam as cerimônias religiosas (a minha filha saía da fila para ver como se batiza “criancinhas”), a disciplina é perfeita, o pessoal encarregado de manter a ordem não tem trabalho algum.

Meu filho voltou para casa preocupado com a informação de que os soldados alemães tinham a inscrição “*Got nut vus*” (Deus está conosco) na fivela das suas cintas. Talvez ele esperasse que eu fosse negar tal fato. Eu não podia negar, mas, por outro lado, não consegui dizer-lhe “tá vendo, filhinho, a que isso pode servir...”, já não lembro bem o que disse. Talvez sobre a relatividade de tudo; tudo passa. Como é bom que o sol primaveril já aquece e aparece o verde.

01/08/85

Num determinado momento, na igreja, minha filha notou que eu estava tentando controlar um bocejo: “Você fica entediado porque não vai à missa?” Disse-lhe que não estava entediado (era verdade, leram uma carta pastoral muito interessante!).

20/09/85

A irmã que ensina religião disse à minha filha que “Deus é o melhor Pai”. Ao voltar para casa, ela estava indignada: “O melhor Pai não é Deus, é o meu paizinho!” (Uma vez, querendo me elogiar, ela já tinha dito: “Você não tem fé, mas você é bom!”)

19/10/85

A minha filha lê no seu livrinho que aquele que se comporta mal na igreja, peca. Com um sorriso maroto ela diz: “Pai, você não peca nunca, porque você não vai à igreja!”

Há coisas nesse livrinho que me espantam. Por exemplo, uma oração pelo irmão que está servindo no Exército. O que pediria eu — caso orasse — no momento da convocação para o serviço militar? Provavelmente para não receber ordens contrárias à minha consciência. Mas o texto no livrinho da minha filha fala de algo bem diferente: a irmã deve orar para que os superiores estejam satisfeitos com o seu irmão.

07/11/85

A Igreja comemora o aniversário da morte do Pe. Popielusko. (Fiquei escutando o que meu filho ouviu sobre essa morte nas aulas de religião. Sinto dizê-lo, mas não tenho certeza se o que ele ouviu resultava da posição da Igreja, que não quer que o sacrifício do padre se transforme em pretexto para disseminar o ódio...)

(Diante de toda catequese tenho sentimentos contraditórios. O fato de ser de lá que meu filho traz as piadas mais sem graça não é o principal problema, afinal, as minhas piadas não devem ser melhores. O que me choca — falando sinceramente — é o primarismo desse ensino. Verifico — isso é comum — que existe uma diferença entre a visão de mundo lá ensinada e a minha abordagem, que, pomposamente, poderíamos chamar de análise científica da realidade. O interessante é que ao meu filho não causa espécie alguma a discrepância entre a maneira de como ensinam a criação do mundo nas aulas de religião e o que ele ouve na escola, nas aulas de biologia. Ao mesmo tempo, percebo que graças a esse ensino ele terá acesso a grande parte da herança cultural de nossa civilização. Conheci a simbologia bíblica apreciando esculturas romanas. Ele tem chance de entender essas esculturas de maneira mais imediata.)

27/04/86

No nosso conjunto residencial, no lugar concedido para a localização da nossa igreja, foi fincada uma cruz. Debaxo desta cruz, o pároco recém-nomeado rezou a primeira missa. Que pena que hoje não pude ir lá para ver!

Admiro essa força e essa capacidade de ir em frente, de maneira conseqüente, passo a passo.

No próximo domingo haverá missa lá, depois celebrações típicas do mês de maio, depois então os ritos religiosos serão celebrados no subsolo da nova igreja e assim até conseguir realizar tudo.

Por outro lado, não vi nenhuma iniciativa no sentido de se construir uma nova escola em nosso conjunto residencial.

10/05/86

Dentro dos preparativos da Primeira Comunhão de minha filha (o vestido já temos, e todo o resto também, viva, viva!), ela teve a primeira confissão. Perguntei-lhe se era apenas um ensaio ou se já fora de verdade. Ela respondeu: "De verdade, com padre e pecador!" O coleguinha dela, nosso vizinho, também estava indo à igreja às presas. Ao passar por mim

disse: “Vou confessar os meus fardos (*sic!*).” Ao que lhe disse: “Certamente você não tem fardos grandes.” E ele: “Tenho sim”, e foi correndo.

18/05/86

Para a festa da Primeira Comunhão comprei 20 garrafas de água mineral. Minha filha perguntou: “E deixaram você comprar tantas? Não fizeram um escândalo?”

Quando estávamos combinando o *buffet*, minha filha disse: “Uma coisa é certa, mãe, não pode ter bebidas alcoólicas!” Tive vontade de dar gargalhadas, porque em nossa casa quase não se bebe bebida alcoólica; mas para não criar um problema para ela, não poderemos abrir sequer uma garrafa de vinho!

Um pouco por curiosidade, um pouco para estar junto ao meu filho, fui à missa ao ar livre na igreja de nosso conjunto residencial. No lugar planejado para a nova igreja, colocaram uma cruz alta de madeira, debaixo de uma árvore frondosa, e ao lado, um altar campal. Aqui há muito verde, pois entre as ruínas de uma construção demolida crescem muitos arbustos. Durante a missa, o padre fala várias vezes desse lugar como “a nossa igreja” (“vimos a nossa igreja”). Isso cria um clima psicológico de fato consumado. Havia muita gente, também jovens.

Muitos casais jovens vieram com seus filhos de bicicleta. Tudo isso sugere uma tentativa de criar uma comunidade local no enorme conjunto residencial, que mais lembra um formigueiro. O terreno parece ser fértil (quando mencionei isso a A., ele me disse que durante a primeira missa o padre declarou *expressis verbis* qual era seu objetivo: o grupo é difícil — do pessoal do MSV-Ministério do Interior — até os que estão na oposição —, mas ele quer transformar todos numa comunidade).

Entre os “presentes do céu” dos últimos tempos, o padre cita aqueles da primeira visita do Papa e que eram tão ricos que “não os conseguimos levantar”.

Várias vezes durante a missa repetia-se o tema da esperança e da renovação.

Como alguém fotografava, o padre pediu para que na próxima vez quem quisesse tirar retratos se apresentasse à “comunidade ou ao padre” e dissesse com que finalidade o fazia; “nós não temos medo de nada, Deus está conosco”, mas “a boa educação pede que a pessoa se apresente”.

27/05/86

Minha filha fez a Primeira Comunhão. A comunhão relaciona-se de algum modo com a paz — pelo menos para mim, que sou ateu. Pois bem, há muito tempo não havia tanta tensão em casa. Normalmente, o ambiente não é tenso, mas desta vez tudo ficou de pernas pro ar. Temos que apressar os preparativos para essa Festa das Festas! É uma loucura! A tensão, como sabemos, é anti-social e, portanto, contrária ao espírito de comunhão!

Na comunhão, as crianças de oito anos faziam o voto de sobriedade. Antes da cerimônia, minha filha me dizia algo com o chiclete na boca. Eu lhe disse: “Não masque

chiclete durante a comunhão.” Ao que ela replicou: “Não, este é o último!” E eu, seu pai, não sei se ela disse isso com ironia ou com autêntica tristeza!

Este ano, as crianças que faziam a Primeira Comunhão começaram a dizer: “Vamos à comunhão, somos comunistas, ha, ha!” E as outras diziam “oh, comunistas!” Apesar de não se darem conta disso, elas descobriram acertadamente a raiz comum de ambas as palavras. Elas também não se dão conta de que, em torno dessa raiz comum e do seu destino posterior, seria possível escrever um romance, ou melhor, um drama. Mas, ao mesmo tempo, não sei interpretar o comportamento dessas crianças. Troçam dos comunistas, quanto a isso não resta dúvida. Mas haveria também uma certa malícia gratuita com relação a elas mesmas?

31/05/86

Minha filha, com grande emoção e alegria, fez a Primeira Comunhão. Depois, também com alegria, ia às missas da Semana Branca e foi voluntária para espalhar flores na procissão de Corpus Christi... Mas hoje, após a última missa da semana, entrou animadamente em casa e exclamou: “Viva, acabou a Semana Branca!”

05/07/86

Passamos as férias em Hel e fomos à missa dominical em Jastarnia. O sermão foi feito por um padre jovem, que, aliás, parecia falar uma outra linguagem, diferente da maioria dos ouvintes. Ele cita Asnik e outros poetas. Um padre recém-formado, um intelectual. O tema do sermão foi “por que tanto sofrimento, tanta mágoa, por que divulgam nas nossas fábricas *slogans* que não correspondem à realidade?” De tudo isso surge uma visão de mundo bastante catastrófica. Depois, ele incita a uma postura ativa de promoção do bem, de cada um tornar-se “pão” (o corpo de Cristo).

O padre faz o sermão de seu jeito, mas, de um modo geral, a gente tem que admirar a capacidade de adaptação da Igreja à realidade!

Na igreja de Jastarnia o púlpito tem a forma de um barco — as procissões de pescadores são organizadas nos barcos. Lembro-me de como, uma vez, fiquei impressionado com a capacidade de adaptação de uma instituição universal (desculpem a comparação!): na Itália, vi propaganda da Coca-Cola, que dizia que ela é muito gostosa com *pizza*. Em cada país sempre há algo que combina com alguma coisa e assim se constroem as potências.

Nas naves laterais da igreja havia *posters* de grandes personagens e os seus pensamentos sobre Deus e a religião. Duas figuras me surpreenderam: Tuwim⁶ e Gandhi.

Das reflexões sobre temas espirituais (ou melhor, do caminho terreno que leva longe) sou arrancado por assunto bastante prosaico: o sussurro desesperado da minha filha — ela precisa sair, mas “agüenta”.

13/07/86

Entre as duas viagens que fizemos ao mar Báltico, passei perto do local onde tinham colocado a cruz em nosso conjunto residencial e onde estavam sendo rezadas missas. Notei uma movimentação maior em torno dos preparativos para a construção da nova igreja. Pensei cá comigo: vai acontecer algo por causa da cruz. Não imaginei o quê, infelizmente.

Ontem, voltamos a Varsóvia. Desci para estacionar o carro e, quando voltei, meu filho contou que o nosso vizinho tinha passado em casa com as últimas notícias: a milícia tinha vindo, levado a cruz e desmanchado o altar provisório, que o pessoal logo reconstruiu. Mas, durante a missa, veio um enorme trator e vieram operários. O motorista do trator recusou-se a agir e participou da missa. Outros operários, quando viram o que estava acontecendo, fizeram o mesmo. Hoje, domingo, a missa terá a presença de um bispo. O padre transferiu o altar para mais longe como para indicar que não quer atrapalhar a construção. Se for expulso de lá também (meu filho repete as palavras do vizinho), a missa com o bispo será rezada em frente ao supermercado do conjunto. A missa da qual meu filho falou deveria ser à noite, mas ao passar lá perto, às 8h da manhã, a milícia já tinha chegado sem o equipamento de combate, à paisana, mas em número bem grande. Tá difícil ir a essa “guerra pela cruz” do nosso conjunto residencial, embora talvez devêssemos.

À noite, meu filho terminou contando o ocorrido com as seguintes palavras: “A bagunça é grande, o bispo deverá vir amanhã.” Minha filha, que é otimista, como convém à sua idade, disse: “O cardeal-primaz vai fazer alguma coisa. Se o cardeal não fizer, o Papa fará.”

13/07/86 (à noite)

A missa acabou acontecendo sem incidentes. Eu não pude ir, mas minha mulher, vendo que tudo estava tranquilo, foi com as crianças. A cruz foi transferida para um pouco mais adiante, fora do terreno destinado à construção. O pessoal limpou e arborizou o novo lote, enquanto a milícia observava do outro lado da cerca. A missa hoje era celebrada, segundo o padre, pelos que preparam o terreno, e também por aqueles que ficavam vigiando. O padre advertiu que, se aquela cruz fosse arrancada, ele fincaria outra. O bispo esclareceu que o lote de onde a cruz foi arrancada ainda não tinha sido concedido à Igreja, e que os entendimentos ainda caminhavam.

Na missa havia muita gente, alguns vindos de outros lugares. Além do bispo, vieram alguns padres. As patrulhas ficavam a certa distância (às 8 horas, quando voltei para casa, ainda havia patrulhamento). Muitas pessoas fotografavam. Na abertura da missa foi lida “uma carta das crianças” ao cardeal-primaz, falando da gente má que destruíra a “igrejinha ao ar livre”, porém as crianças rezam por essas pessoas, por aqueles que não sabem o que fazem. Parece que depois disso foi lida uma carta do cardeal-primaz com palavras de reconhecimento ao padre. Depois, foi rezada a missa normalmente. Mas isso não acabará tão facilmente assim.

O episódio contado por minha filha à avó teve a seguinte versão: “Vó, fomos à missa e não houve nada. Tinha um carro da milícia e um jipe e, quando a mamãe perguntou a B. onde estavam os milicianos, o marido da E. disse que eles estavam no mato.”

19/07/86

No dia seguinte eu ia com meu filho pegar o ônibus. No conjunto residencial iam e vinham patrulhas da milícia. Pareciam ser de fora, não do nosso bairro. Uma das patrulhas passou perto da gente. Meu filho me disse baixinho: “Com certeza eles são ateus!” Tentei explicar-lhe que o homem nem sempre é coerente. Tenho certeza que eles têm fé. Jovens simples, provavelmente vindos do interior; quando convocados, talvez, em vez de ir para o Exército, foram mandados servir na milícia.

20/07/86

À noite, quando voltávamos do cinema, a milícia continuava ostensivamente próxima da cruz. Meu Deus, afinal a gente sabe que um dia — embora talvez se passem 20 anos — a igreja acabará sendo construída. Mesmo se não for naquele lugar, será um pouco mais adiante. Mas esses vinte anos de conflitos e desgastes as pessoas vão lembrar sempre. Meus filhos lembrarão até mesmo esta última semana. Tão forte foi o impacto (a milícia junto da cruz, a patrulha ao lado da nossa casa).

24/07/86

Perguntei a um alto funcionário da Prefeitura sobre essa nossa “guerra pela cruz” (por sinal, ontem a milícia estava outra vez perto da cruz). Ele disse que o terreno em questão ainda não tinha sido concedido, que o padre, jovem e ardoroso, criava situações de fato consumado e que “agora não dá mais para forçar as coisas assim, os tempos mudaram” (esse tema veio à tona várias vezes). Depois ele me explicou que atualmente as relações entre o Governo e a Igreja são muito boas e que a permissão teria vindo com toda a certeza, mas que o padre “começou a forçar as coisas” e por isso a Prefeitura endureceu um pouco... afinal a igreja está prevista para o conjunto residencial. (Sei que se eu repetisse essa conversa para o padre, também ouviria algo dele — por exemplo, a informação de que para conseguir a permissão ele tem lutado há séculos...)

21/08/86

Final de férias em Zakopane. No domingo, fomos à missa na capela vizinha. O padre desenvolveu o tema do Evangelho “Vim trazer fogo à Terra...” (Lucas XII, 49). Todo o sermão é profundamente revolucionário. Não apenas pelas alusões políticas — essas são esparsas. É revolucionário pela convocação a uma postura ativa. Ativa no combate ao mal, à mentira. “É preciso querer a paz, mas não a santa paz!” “Queriam tapar a boca do Pe. Popielusko, mas agora ele grita ainda mais alto... Queriam tapar a boca do Cardeal-Primaz

Wyszynski, mas da prisão ele falava ainda mais alto... mesmo se vocês forem ridicularizados, maltratados, se acharem que vocês são loucos, mesmo as pessoas mais próximas... o fogo tem que arder!”

A Igreja pode preencher todo o programa da estada em Zakopane, sobretudo quando o tempo não ajuda. Depois da missa, o padre avisou que haveria a bênção do início da obra da residência dos padres, dada pelo cardeal-primaz (levei as crianças, é claro!); haveria também uma romaria até o Giewont (eu até quis ir, mas meu filho não teve ânimo “porque vão andar muito devagar”), depois, ainda, a festa de um santo em Murzaschl — e depois disso já me perdi nas demais datas.

Quando fomos ver o cardeal-primaz, minha filha lembrou que tinha visto o bispo (a mitra!) por ocasião de sua vinda ao nosso conjunto residencial. Quando viu o cardeal-primaz com a mitra na cabeça, ela perguntou: “Ele estava lá quando destruíram nossa igreja ao ar livre?” Como ela lembrou bem a sugestiva definição que o padre tinha dado da nova igreja!

21/09/86

A cruz no conjunto residencial já está em outro lugar e as missas são rezadas regularmente a cada domingo. O pessoal limpou novamente o terreno e uma pá mecânica que trabalhava por perto os ajudou nisso (ouvimos a seguinte definição: “A pá mecânica se chegou mais pro nosso lado”). Para o inverno está programado um barracão. Pergunto se já têm o terreno e a licença para a construção do barracão. Como resposta me dizem que o barracão vai ser construído. Muita gente na missa. Eles vêm de todos os lados, pelas trilhas; aparecem por detrás das casas; e, como parte do terreno do conjunto é ainda bastante silvestre, isso lembra o interior, quando, na hora da missa, as pessoas vêm vindo de suas casas pelas trilhas e ruelas.

28/09/86

Hoje é domingo. Minha mulher acabou de voltar com nossa filha da missa no conjunto residencial. A essa hora já está escuro. Parece que alguém desligou a luz no terreno. O padre agradeceu àqueles que ajudaram a religar a luz e deu a entender que ele já descobriu, faz algum tempo, onde ficam localizados os disjuntores. Depois, ele disse para as pessoas não se preocuparem com aqueles que ficam fotografando nem com aqueles que gravam (parece ser um padre bem valente, dizem que foi alpinista e serviu na Marinha). Comentário da minha mulher: “Quando dizem abraçai-vos uns aos outros, as pessoas apertam as mãos cada vez com mais força.”

No final da missa, ao cantar um dos cânticos, o padre pediu que todos se dessem as mãos. Minha mulher comentou: “Isto é uma mistura de missa com um acampamento escoteiro.”

08/11/86

Fomos visitados por um espanhol que conhecemos há muitos anos, em Oxford. Esquerdista, é claro (um espanhol que estuda a América Latina não pode ser outra coisa!).

Para que ele conhecesse algo da Polônia, levei-o para a missa ao ar livre no conjunto residencial (o barracão ainda não está pronto). Depois fomos até a igreja de Stanislaw Kostka. Ele só fez uma pergunta: qual é a postura da Igreja na Polônia com relação à Teologia da Libertação?

Como dizem os ingleses, "*that's a good question*". Depois, ele ainda comentou que tinha visto algo parecido no País Basco.

No Dia de Finados, na sala do meu filho, arrumaram um cantinho simbolizando um cemitério. Na parede, penduraram algumas cruzes feitas de papel. Minha mulher disse que aquilo tinha um aspecto horrível. Mas o fato em si não importa. Dias depois, dentro de um contexto qualquer, perguntei ao meu filho se aquelas cruzes ainda estavam lá. Quando ele confirmou, minha mulher, meio na gozação, observou que com o correr do tempo vão mudar a decoração para algo relacionado com a Revolução de Outubro, ao que ele retrucou: "Prefiro as cruzes a Lênin!" Mas aí, ele olhou para nós meio de lado porque bem sabe que em nossa casa vai ouvir poucas invectivas despropositadas contra os "soviéticos"; ao contrário, encontra antes uma atitude que procura conhecer a realidade histórica. Como tive que dizer algo, perguntei a ele, ainda meio na brincadeira, o que sabia da Revolução de Outubro ou Lênin. Evidentemente, ele nada sabe — como saberia? Sobre isso praticamente ninguém fala, e o martelar contínuo da propaganda ninguém escuta.

10/12/86

Pelo correio, recebi de um padre que não conheço um *oplatek*⁷ e um santinho do Papa com bênçãos do Pontífice no verso. Era tão bem-feito que as crianças chegaram à conclusão de que estavam vendo a caligrafia do Papa. Tive dificuldade para explicar-lhes que usaram uma boa máquina xerográfica.

Depois, as crianças compraram por 10 *zlotys*, na aula de religião, santinhos com uma bênção idêntica à do Papa. Tenho a impressão de que metade da Polônia recebe desta maneira votos pessoais do Papa. Qual é o sentido mais profundo disso? Será uma maneira de dizer: "Eu estou perto de vocês"?

20/12/86

Minha filha estava desenhando anjinhos, desta vez para a aula de artes, e não para a de religião. Sua pergunta à minha esposa: "Mãe, precisa desenhar as pernas dos anjos quando estão voando?"

04/01/87

Hoje fui com minha filha (meu filho estava deprimido) à missa na nova "igrejinha ao ar livre". Tinha presépio e árvore de Natal. Muita gente. Parece que na missa solene também tinha muita gente. O padre, ao falar disso, foi sarcástico: "E falavam tanto que aqui não precisava nem ter igreja!"

Houve uma reação muito forte quando o padre disse “transmiti uns aos outros o abraço da paz”. Eu, como já fiz em situações semelhantes, deixei as crianças e fiquei mais afastado. Afinal, o lugar de um ateu não é exatamente ao lado do altar... E as pessoas vinham até onde eu estava e diziam “a paz esteja contigo”!

A mesma reação ocorreu na festa de Natal de meu trabalho: todos, não apenas trocavam entre si o *oplatek* — o que é normal —, mas também se beijavam. Acho isso um pouco esquisito, porque não vejo motivo para ficar beijando uns caras no rosto — mesmo que se lhes deseje todo o bem do mundo. Na realidade, não significam votos e beijos para as pessoas concretas, mas representam sobretudo o fortalecimento da unidade do grupo, talvez uma maneira de convencer a si próprio, uma demonstração (pelo menos para si mesmo) de que o grupo é mais unido do que é na realidade.

22/02/87

Por causa do frio, as missas não são rezadas sob a cruz, mas na igreja próxima. O padre, cada vez mais, está se transformando numa instituição no conjunto residencial. E, no momento, o conjunto ocupa-se com dois problemas: a caça a um tarado que ataca mulheres e meninas nos elevadores (todos estão solidários com a milícia que está tentando pegá-lo!) e a loucura de uma mulher, que jogava todos os seus pertences pela janela, até que chegassem os bombeiros.

Hoje, no sermão, o padre falou desses problemas. Disse que suspeitar que qualquer pessoa seja o tarado e possa atacar sua casa (houve um caso assim) não faz sentido. E que pegar os pertences daquela pobre mulher é simplesmente roubo. Que bom que alguém fale disso, dos problemas do conjunto residencial — afinal, quem mais poderia falar? E onde? O presidente do Conselho de Moradores? Não teria chance.

12/04/87

Hoje é Domingo de Ramos. O padre reiniciou, após o inverno, as missas sob a cruz do conjunto residencial. É claro que as crianças iriam benzer as palmas nessa missa. Eu também me senti atraído, porque queria ver esse acontecimento na vida do nosso conjunto residencial. É difícil morar no conjunto e ao mesmo tempo ignorar o que acontece lá.

Mas o que acontece? Chovia e mesmo na chuva e na lama a multidão participou da missa. Com guarda-chuvas, mas encharcados. É uma força extraordinária, aparentemente banal, pois já se viu na história maiores sacrifícios em nome da fé, ou de uma idéia, do que ficar exposto à chuva durante uma hora — mas mesmo assim é impressionante!

No elevador do prédio, encontrei uma vizinha que conheço superficialmente, e que também voltava da missa. Ela comentou com orgulho: “Quanta gente!” A mim me parece que, em dias de bom tempo, na primavera ou no outono, eu já tinha visto mais gente — mas o fato de ela querer ver assim também é característico.

18/04/87

Sábado Santo — havia, portanto, a bênção dos alimentos e a visita ao sepulcro. Fomos, é claro, à “igrejinha ao ar livre”. No terreno, entre o conjunto e a rua, o padre já montou um pequeno “acampamento de escoteiros”: uma cobertura de lona em cima de algumas fileiras de bancos, duas barracas, hangar e um altar campal. O sepulcro foi muito bem-feito, de pedras e galhos, acompanhando o estilo e lembrando uma caverna, acima do qual havia um ostensório dourado. Os voluntários do conjunto ficam de plantão 24 horas por dia (uma conhecida, que tem muitos filhos, pouco dinheiro e uma vida muito difícil, ofereceu-se para ficar por duas horas: “pelo menos poderei descansar...”).

Aparentemente, já se obteve permissão para construir a igreja — no lugar onde o pároco tinha erguido a primeira cruz.

O padre tem uma comunicação muito boa com as pessoas, e excelente com as crianças. Hoje, lhe propus — a conversa encaminhou-se naturalmente nessa direção — fotografar nossas crianças com ele — a reação foi entusiástica de ambos os lados. Mesmo que, no caso do padre, esse entusiasmo tenha sido “profissional”, seu comportamento foi o mais natural possível. Para as crianças, esta paróquia é a única instituição abaixo do “país-estado-pátria” com a qual se identificam. Meu filho me informou que foi concedido o local para a construção da igreja. Onde?, me pergunto. Ele respondeu: “De onde nos enxotaram.” Ontem, minha filha me disse: “Já temos o tabernáculo embaixo da cruz e temos um lindo confessionário, feito de madeira...” As crianças gostam de ir onde está a cruz. Ontem (Sexta-Feira Santa), meu filho me dizia que a missa noturna era “linda”. Para ele, isso é um espetáculo em que o público participa não apenas como espectador, mas também como ator.

Não vejo, aqui e agora, outra instituição que pudesse representar esse papel para meus filhos. Organizações juvenis não existem na redondeza, sem falar nas restrições que lhes faço. Do escotismo na escola nem se fala. A Igreja está ao lado e foi ela que se aproximou da gente.

19/04/87

Domingo de Páscoa, a noite estava agradável. Fomos passear, eu e minha mulher. E pra onde fomos? Em direção à missa sob a cruz do nosso conjunto residencial. Não tanto para participar, pois já chegamos no final, simplesmente porque é mais interessante ir a algum lugar do que não ir a nenhum lugar, ver algo do que não ver nada. E aonde podemos ir, com nosso conjunto residencial tão distante da cidade? É verdade que um dia, durante um passeio perto do conjunto, passaram correndo umas corças — um acontecimento — mas isso não ocorre todo dia!

16/05/87

Nossa vizinha voltou muito tarde de uma reunião preparatória para a Primeira Comunhão de sua filha. Penso que em nenhuma outra reunião — nem mesmo da escola —

ela concordaria em ficar até tão tarde. O que faz com que considere a paróquia a sua instituição e a festa da Primeira Comunhão a sua festa?

Uma vez aconteceu de alguém chamar a atenção do meu filho — que estava ao meu lado — porque ele estava pisando na grama. Isso foi em Zakopane, quando o bispo veio benzer a casa do padre e lá havia uma multidão. Eu ainda fiquei fora da grama, mas meu filho realmente a estava pisando.

A grama não vem ao caso. O que importa é que em nenhum outro lugar alguém chamaria a atenção de outra pessoa assim, sem mais nem menos (a não ser que fosse o guarda do lugar).

A vizinha estava discutindo com outros pais — sem conseguirem chegar a uma conclusão — como deveriam agradecer ao padre depois da Primeira Comunhão. Todos queriam, assim parecia, que o agradecimento fosse o mais bonito possível e por isso não chegavam a um acordo. O que atrai essas pessoas para a figura do padre? Com certeza o seu entusiasmo na construção da igreja e a vontade de ajudá-lo; com certeza, também o seu charme pessoal. E as crianças, o que as atrai? Com certeza o espírito de grupo; elas vêem quantas pessoas se apegam e, por isso, também se juntam a ele. Mas sentem também que o padre gosta delas. Na Polónia se grita muito com as crianças. Grita o porteiro, gritam os professores, gritam os pais. Não culpo todos que gritam. Sei que apenas parte desses gritos é consequência da grosseria. Na verdade, as pessoas estão exauridas pelo trabalho, mesmo quando o resultado desse trabalho amiúde não aparece. Sei que com esses gritos elas descarregam suas frustrações diárias e as frustrações com a história. Mas é um fato. Enquanto isso, o padre não grita com as crianças. Quando ele diz: “transmiti uns aos outros o sinal da paz”, vem até a primeira fila de bancos na igreja e beija os pequeninos.

Hoje, minha filha garantiu que “a nossa igreja vai ser a maior e a mais alta de Varsóvia”. Por enquanto, continua sendo “a igreja ao ar livre”. Durante o ensaio de canto, a catequista repreendeu os garotos: “Embora vocês estejam numa igreja onde chove em cima da gente, nada de conversa!”

17/05/87

Hoje faz um ano da Primeira Comunhão de minha filha. Ela a vivencia como sua festa particular. Está muito contente porque novamente vai vestir o vestido branco. Aí surgiu um problema doméstico grave: durante um ano ela cresceu, e não dá para tirar do vestido a marca do comprimento anterior! A colocação de pontas brancas nos sapatos (não se conseguem novos!) conseguimos resolver de maneira mais simples: com tinta (felizmente não choveu). Ela ficou com muita pena que desta vez já não teria a Semana Branca!

Depois da missa comemorativa, as crianças agradeciam ao padre (ou foram talvez os pais que escreveram os textos?) pela igreja sem telhado e sem paredes, pelo presépio no frio, pelas fogueiras pastorais, pela explicação que igreja não são apenas paredes, mas união entre pessoas.

Ao terminar a missa, o padre expressou sua alegria pelo fato de os fiéis terem continuado com ele durante todo o ano, nesta “basílica sem paredes e sem teto”. Disse: “Tá

difícil, mas estou feliz, creiam-me...” Será que as pessoas não se sentem atraídas por ele, justamente por esse seu sereno e pacífico otimismo?

Durante o dia, a conversa com as crianças foi sobre o padre. Digo-lhes que ele deve ter muito trabalho (a gente nota isso). A minha filha disse: “Ele é legal, mas sem barba não seria tão legal!”

A pedra fundamental para a futura “verdadeira” igreja vem da cidade de Varsóvia.

14/06/87

As crianças não tinham muita vontade de ir ao encontro com o Papa na Praça dos Desfiles. Provavelmente, preferiam, confortavelmente, vê-lo na TV. E, além disso, num horário qualquer, a TV ia mostrar o último episódio de *No Deserto e na Selva*. Eu tentava convencê-los com tanta insistência que o meu filho carinhosamente, porém com uma certa ironia, disse: “Espera só um pouco e você se converte!” Eu lhe disse que isso era pouco provável, mas me interessa o que diz o Papa, como reagem as pessoas... e acrescentei: “Você ainda vai contar pra seus filhos que participou da missa rezada pelo Papa.”

Fomos, portanto, bem cedo, preparados como se fôssemos a um piquenique (mais uma observação irônica do meu filho), com sanduíches, chá e um cobertor...

O mais difícil foi chegar ao setor e depois até o lugar onde um colega crente tinha conseguido um lugar para o não-crente. A organização do acesso era um escândalo. De que adiantou que o sujeito responsável por aquela entrada usasse um boné indicando sua função se lhe faltava um alto-falante para controlar a multidão, que pressionava?! Nossa filha, apavorada, começou a chorar. Pensei comigo se tudo isso valia as lágrimas de uma criança. Me arrependi de não ter ido em direção à Igreja de São Stanislau Kostka, mas sair dali também já não era possível. Arrancaram o ingresso de alguém, quando levantou a mão para mostrá-lo ao porteiro.

A má impressão deste começo era também pelo fato de que numa igreja, via de regra, a gente ainda se sente gente e não somente um elemento da massa humana que fica na fila, trabalha e realiza ações historicamente adequadas.

Quando chegamos ao nosso lugar, minha filha acalmou-se e reagiu fazendo um magnífico desenho num pedacinho de papel: nele viam-se figuras humanas representadas por círculos que lembravam batatas e, ao lado desses círculos, um balão dizendo “não empurre”, ou então um gemido “ai”, e na frente dos círculos o “goleiro” com seu chapéu de controlador de tráfego humano.

Nosso lugar era bom e ao mesmo tempo ruim. Ruim, porque de lá não víamos literalmente nada. Meu filho estava decepcionado: “Participar da missa sem sequer ver o altar? Participar da missa rezada pelo Papa sem ver o Papa?” E era bom porque estávamos na sombra, debaixo de árvores e tinha grama...

Estendemos uma manta — outros faziam o mesmo — e se criou a impressão de um piquenique. Eu era um dos poucos com paletó e gravata. Sentada à sombra dessas árvores, com a cabeça nos joelhos, minha mulher chegou até a cochilar. Assim manifestou-se o cansaço diário da mãe polonesa — um cansaço para o qual não se erguem monumentos.

Estávamos sentados num lugar que eu conheço desde a infância. Lembro-me de quando estavam construindo a Praça dos Desfiles, que à época a propaganda chamou de maior praça da Europa. De quando construíram o Palácio da Cultura. Como a cidade de Varsóvia olhava para essa construção, com um estilo arquitetônico que, ampliado muitas vezes, representa o primeiro elemento da fórmula “nacional na forma e socialista no conteúdo”. Recordo-me do festival e da inauguração do Palácio que, naquela época, tinha um nome mais comprido... Lembro-me também de que, para entrar no Palácio, precisávamos de passe e que lá dentro tinha um café para “cientistas progressistas”. Sei deste café não por experiência própria, mas porque meus pais eram considerados “progressistas” e receberam passes. Em casa, eles olhavam com tristeza para esses passes como quem olha para um misto de infantilismo e do hierático bizantino.

Não esqueço sua piada melancólica, ao comentar que receberam passes de cores diferentes: “Os amarelos vão dar direito a doces fresquinhos e os azuis a bolinhos dormidos.”

Lembro ainda de um comércio em frente ao Palácio, em 1956. Naquela época eu estava indo estudar no Palácio da Cultura (estava na 1ª série do 2º Grau). Eu caminhava pela calçada que fica ao lado do lugar onde, hoje, depois de 30 anos, estamos esperando o Papa. O café para “cientistas progressistas” foi transformado numa boate de *strip-tease* e a tribuna (tão monumental, para que ninguém a pudesse alcançar de baixo, e ao mesmo tempo tão subterrânea, para que a alta hierarquia pudesse chegar até lá em segurança) foi adaptada para ser um altar. Os áticos renascentistas, que deveriam simbolizar o elemento nacional num novo conteúdo, espreitam lá de cima aquele povo que fica com os olhos fixos em algo bem diferente.

O Palácio em si parece pequeno, quando do altar soam palavras sobre a fraternidade dos povos, a fraternidade dos povos eslavos, a fraternidade com os lituanos. Idéias que este Palácio tinha por objetivo simbolizar, mas que agora parece pequeno, porque desta vez essa idéia e essas palavras são admiradas por centenas de milhares de pessoas. Os aplausos são mais calorosos durante a missa, comparáveis apenas àqueles de quando a delegação da arquidiocese de Varsóvia trouxe um presente para o Papa — um emblema com o símbolo do AK (Exército nacional que combatia os nazistas). É preciso saber avaliar a temperatura desses aplausos, ao se considerar a força polonocêntrica nascida na história, às margens do rio Vístula, um sopro de xenofobia.

Terá meu filho ficado contente por ter vindo à missa com o Papa? Ele é, felizmente, uma criança normal. Sem dúvida, houve momentos em que ficou entediado, que seus pensamentos voavam para algo bem diferente e que, no fim, ele estava muito cansado... Será ele no futuro uma pessoa de fé? Evidentemente não sei. Eu, porém, um não-crente, digo: que ele faça sua escolha e, conscientemente, escolha por si mesmo. Só queria que ele tivesse condições de fazer essa escolha. Que viva numa época que lhe permita fazer sua opção de modo honesto, conforme sua consciência e suas convicções. Que em sua vida ele possa fazer opções. Para isso, se é que posso dizê-lo, eu rezo do meu jeito. Se, no entanto,

meu filho escolher a fé, também ficarei contente: alegrar-me-ei que nas situações difíceis que a vida sempre traz, ele se sinta unido à outros e talvez encontre apoio nessa comunidade.

Num país onde os laços que unem os homens foram tantas vezes rompidos pela história, numa sociedade tão atomizada, isso vale muito. O padre do conjunto residencial nem se dá conta do sucesso que obteve — mas minha esposa acha que, desde que começaram as missas, mais pessoas se cumprimentam, mais pessoas conversam, são gentis uns com os outros. É verdade que a mudança ocorreu com toda certeza, não em consequência dos ensinamentos do padre, mas dentro da possibilidade de encontro que essa comunidade isolada teve. O importante não é a causa, mas a consequência, que é o contrário de uma fila anônima, atomizada, rosnando diante da loja do conjunto residencial.

NOTAS

1. Bairro de Varsóvia do outro lado do Vístula.
2. Cerca de arame farpado usada na guerra.
3. *Pokoj* em polonês significa *paz e quarto* também.
4. Pe. Jerris Popuheseko.
5. Provavelmente para não ser incluído entre os judeus e correr risco de vida.
6. Tuwim, poeta polonês de origem judaica.
7. *Oplatek* é uma hóstia não consagrada que os poloneses enviam ou trocam entre si no Natal.

SEM FINS LUCRATIVOS

As organizações não-governamentais no Brasil

Leilah Landim (org.)



**CATÁLOGO ATUALIZADO DAS
ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS
A SERVIÇO DO MOVIMENTO POPULAR (SMP),
DAS MULHERES E DA ECOLOGIA
NO BRASIL.**

**PEDIDOS AO ISER PELO TELEFONE 265 5747
Ladeira da Glória, 98 22211 RJ**

Carnaval, Quaresma e Vida Cotidiana na Tradição Hispânica

Manuel Gutiérrez Estévez

INTRODUÇÃO

Muito numerosas foram as interpretações que historiadores e antropólogos deram ao carnaval e muitas foram, e continuam sendo, as páginas que se dedicam a elucidar quais possam ser os precedentes históricos, o simbolismo ou a função de tal conjunto de festas. É como se a tradição da lógica e da racionalidade ocidental se visse posta entre parênteses pela permanência de festas populares, por vezes humildes, que fazem do absurdo, da fantasia e da burla seus princípios ordenadores.

Diante do olhar do antigo eclesiástico ou do estudioso atual, o carnaval se apresenta como um ato de subversão, cujo sentido deve ser estabelecido para que a não-razão burlesca que encarna possa ser domesticada e tornar, assim, mais suportável a

Manuel Gutiérrez Estévez — Universidade Complutense de Madri.

O presente texto foi modificado, em relação à sua primeira versão oral, graças ao que aprendi nas intervenções a que pude assistir durante o seminário sobre este tema realizado em Santa Cruz de Tenerife (1987). Expresso, por isso, meu agradecimento a Maria Cruz García de Enterría, Francisco López Estrada, Javier Huerta e Agustín Redondo. Agradeço também a Alberto Galván, pois a perspectiva adotada por ele para comentar, no mesmo seminário, o Carnaval de Tenerife me permitiu, por contraste, precisar melhor minhas próprias idéias divergentes sobre o assunto.

Tradução do espanhol: Luis Ramires Neto.



Juan Miró, Barcelona Series XXIII, 1944

inevitável convivência da gravidade da razão com festejos tão singulares. De modo semelhante ao que acontece com o pensamento mítico, as ações carnavalescas desafiam o *logos* e este as reduz a seus próprios termos para manter seu aparente predomínio como guia do conhecimento e da conduta.

O carnaval, como contraponto e desafio da razão, provocou muitos exercícios sutis da própria razão, cujos inventário e valoração devem ser feitos em outro momento, ainda que não se deva deixar de mencionar a obra dedicada a este tema por Julio Caro Baroja (*El carnaval*, Madri, 1965), uma vez que constitui o guia etnográfico e conceitual imprescindível das festas carnavalescas espanholas.

Esta exposição apresenta apenas uma das perspectivas possíveis para o estudo do carnaval, talvez mais limitada que outras, mas não menos embasada. O fio condutor será fornecido pela busca da significação social comum às complexas e variadas ações rituais que constituem o ciclo das festas carnavalescas. O marco empírico ao qual estarão referidas estas reflexões é constituído pelos festejos que, durante o inverno e ao seu final, os homens de muitos povoados e cidades da Europa fizeram, ou continuam fazendo. O fato de nosso interesse centrar-se nas ações rituais implica não considerar, ao menos enquanto tais, as formas carnavalescas da arte e da literatura inspiradas nestas condutas populares, como tampouco se comentará “o carnavalesco” como categoria estética com valor de identificação para um gênero de obras. Entretanto, é claro que se falará das categorias simbólicas que, induzidas pela análise das ações carnavalescas, podem permitir uma visão ou “leitura” que, embora parcial, seja estruturada e esteja referida ao carnaval como um todo. A máscara, a algaravia, a agressividade ou a luxúria serão tratadas, entre outras coisas, como elementos ou peças da sensibilidade que, através de sua relação mútua e com seus opostos, constroem o significado social do carnaval.

A partir dessa perspectiva, não será necessário referir-se às celebrações ou festas pré-cristãs que, habitualmente, são consideradas como antecedentes históricos do carnaval. As “saturnais” ou as “lupercais” da Roma clássica, ou inclusive festas anteriores à romanização de grande parte da Europa, podem ser vistas, com bons argumentos, como antecessoras das festas carnavalescas. Contudo, mesmo sem esquecer o possível caráter dionisíaco e “pagão” dos carnavais, seu sentido na sociedade medieval e moderna só pode ser entendido se considerado em contraposição ao período ritual que o segue, a quaresma. O combate de Dom Carnal com Dona Quaresma é, nessa perspectiva, o drama ritual que sintetiza a concepção popular sobre alguns temas centrais para o cristianismo europeu; é nesse contexto moral que se deve inserir a significação social dos carnavais. Isso implica que não será considerada pertinente, nesta ocasião, a tarefa de identificar um possível simbolismo que seja comum ao carnaval e a outras festas mais antigas; serão, portanto, evitadas alusões a uma suposta “religião do corpo”, ou a outra, também suposta, “religião da natureza”, cujos restos rituais de exaltação ou de fertilidade, respectivamente, às vezes se afirma, podem ainda ser observados nas celebrações do carnaval.

O argumento que vai ser aqui desenvolvido é muito diferente, porém não necessariamente contrário, nem por isso alternativo, a outras, como os citados. Considerar-se-á

que o significado social do carnaval se revela por sua sistemática oposição simbólica à quaresma e à sua manifestação apoteótica, a Semana Santa. Mediante a dramatização ritual dessa oposição, as sociedades assinalam o valor que se deve conceder ao que não é nem uma coisa nem outra, nem carnaval, nem quaresma, e sim a vida social ordinária. Nesse texto, se sustentará que a oposição simbólica dos rituais carnavalescos e quaresmais desenvolve-se para mostrar o significado de outros rituais, que reproduzem as relações sociais cotidianas. Para desenvolver e ilustrar esse argumento serão lembrados continuamente alguns dos aspectos mais comuns das celebrações do carnaval, que serão agrupados, por comodidade expositiva, em quatro epígrafes, um tanto heterogêneas, relativas a seu significado acerca da organização social, da interação social, da expressão pessoal e das relações com o corpo.

ASPECTOS SOCIAIS DO CARNAVAL

Um dos traços mais característicos das festas carnavalescas consiste em realizar numerosas ações rituais que têm em comum o fato de representar uma inversão, ou ao menos uma transformação, da identidade social dos indivíduos. Os disfarces com que se muda o sexo ou a profissão, a escolha de falsas autoridades que parodiam com seu comportamento o exercício habitual das autoridades verdadeiras, a exaltação fingida dos mais humildes em posições mais altas da hierarquia social são alguns dos procedimentos expressivos empregados nas festas carnavalescas.

No passado, faziam-se nos povoados, mas sobretudo nas cidades, diversos tipos de reuniões em que todos os participantes aparentavam algo diferente daquilo que, na realidade, eram. Dispõem-se de diversos testemunhos indicativos de que, inclusive, a família real e a corte organizavam, por exemplo, no século XVII, farsas de carnaval onde os mais conspícuos representantes do poder brincavam, durante horas, de ser gente comum. Lembremos, neste sentido, a Terça-Feira Gorda de 1638, em que o Rei Felipe IV e seus amigos encenaram uma cerimônia de casamento na qual o Conde-Duque de Olivares se fez de porteiro, o Conde de Oropesa e outros se fingiram de soldados da guarda, o almirante de Castela e outros nobres se disfarçaram de damas, enquanto a rainha se fazia de “mestre-de-obras” e o rei de camareiro (citado por J. Caro *op. cit.*: 90).

Entretanto, nas festas carnavalescas, enquanto reis e nobres podem se fazer passar por camareiros ou porteiros, os que estão em posições sociais mais baixas são escolhidos para atuar como se, por algumas horas ou dias, fossem bispos, autoridades de seu município ou pequenos reis de uma festa. Foi, por exemplo, costume antigo escolher um “bispeho” entre os estudantes (no Dia de São Nicolau, 6 de dezembro) ou entre os rapazes cantores de algumas catedrais (28 de dezembro, Dia dos Santos Inocentes). Segundo a descrição sintética que J. Caro faz (*op. cit.*:301), “o ‘bispeho’ catedralficio, que costumava ser o mais jovem dos meninos cantores, parodiando o bispo verdadeiro, subia ao coro com seus companheiros, que se faziam de cônegos, rezava burlescamente e cometia outros gracejos atrevidos imitando o prelado. Aplicava uma multa aos capitulares e, com a soma das multas, ao término da festa, faziam uma ceia”. Estes “bispinhos” de catedral foram objeto de

reiteradas proibições nos séculos XVI e XVII, embora alguns prelados (como frei Hernando de Talavera) apreciassem o valor moralizante da festa naquilo que, para eles mesmos, tinha de mortificação do orgulho e conseqüente exercício de humildade.

Também nos povoados se escolhia um “bispeinho” no Dia de São Nicolau. Em fins do século passado, em muitos lugares do Pireneu catalão, um rapaz com mitra de papel dourado e prateado, acompanhado por outros com a mitra de papel branco atual, ia pedindo um adjutório de casa em casa, cantando uma canção especial. As pessoas lhes davam nozes e avelãs, que os rapazes guardavam na casula do bispo. Em outros povoados, como alguns de Navarra e Alava, o costume se manteve até a época contemporânea e, em outros lugares, como em Almonacid del Marquesado (Cuenca), as mitras continuam sendo usadas como um disfarce festivo ou ritual de certos “diabos” dançantes (cf. J. Caro, *op. cit.*: 297-306, e *Estudios sobre la vida tradicional española*, Madri, 1968, p. 87-114).

Uma autoridade fingida e precária é, também, a que representou na Epifania (6 de janeiro) o “*rey de la faba*”, que era selecionado, por acaso ou designação, entre os rapazes. Antigamente, como acontecia em Navarra na época medieval, o título era concedido pelo mesmo rei, e depois, até a época contemporânea, era resultado de algum sorteio e, com maior freqüência, por quem encontrasse um *haba* dentro da torta ou rosca que se fazia no Dia de Reis. Ao “*rey de la faba*” se reconhecia o poder de regulamentar os entretenimentos da família durante este dia, ou, em outros casos, dispor de alguma autoridade nos festejos realizados até o término do carnaval. O costume atual de escolher, nos carnavais urbanos, uma “rainha do carnaval” e uma corte de damas que a acompanha parece cumprir uma função semelhante à do “*rey de la faba*”, isso é, a de figurar, entre brincadeiras e verdades, como a autoridade reguladora da festiva “desordem” carnavalesca.

As autoridades municipais também foram objeto de paródia em festas carnavalescas, algumas celebradas durante o período natalino. J. Caro recolheu, durante a primavera de 1950, algumas descrições que lhe foram feitas em povoados de Múrcia e Almería. Em Calasparra, por exemplo, “três homens se vestiam de ‘inocentes’ e tinham uma espécie de jurisdição simbólica sobre o povoado. Um levava o molho de chaves do cárcere, para indicar que podia prender quem não lhe obedecesse; outro tinha um livro e uma pluma de ave, com a qual anotava multas, e o terceiro era o encarregado de recolhê-las. As multas eram arbitrárias, sem razão normal. Assim, por exemplo, iam a uma venda e a multavam por estar aberta. A brincadeira seguia por algum tempo e a coleta era repartida entre os três” (J. Caro, *op. cit.*: 317). Há outros numerosos testemunhos disponíveis de eleições burlescas de “prefeitos” nos povoados de Soria, Aragão, Catalunha e da costa mediterrânea.

Um mês depois, no dia 5 de fevereiro, dia dedicado a Santa Águeda, protetora das mulheres casadas, também se faziam celebrações que, ao lado de outros significados que possam ter, podem ser consideradas como casos de inversão dos papéis publicamente atribuídos aos sexos. É um dia no qual as mulheres podem manifestar uma conduta

* N. do T. Brinde, surpresa, pequena lembrança, geralmente de porcelana, escondida num bolo de Natal ou Páscoa.

de poder e iniciativa em aspectos que, no resto do ano, lhes são vedados ou desaconselhados. Entre muitos exemplos possíveis, podemos citar o caso da diocese de Urgel, onde no Dia de Santa Águeda as mulheres tocam os sinos, fazem coletas em seu proveito, dançam sozinhas escolhendo o par que mais lhes agrada e têm outras atribuições que, no passado, seriam motivo de escândalo. Em numerosos povoados do centro da Espanha, de Zamora, Salamanca ou Segóvia, celebrava-se também a festa de Santa Águeda. Em nossa época, alcançou popularidade notável a que se realiza em Zamarramala, um pequeno povoado junto à cidade de Segóvia, onde o traço essencial da festa é a transmissão provisória do poder no município às mulheres, já que, como se diz no povoado, “neste dia mandam elas”.

Todos os casos citados até o momento, e muitos outros que poderiam ser mencionados, convergem para mostrar como as festas carnavalescas produzem ritualmente a confusão temporária na organização social, alterando os papéis correspondentes a homens e mulheres, poderosos e dependentes. Numa breve nota, publicada no jornal *ABC* de 2 de março de 1924, Antonio Azpeitua resumia o carnaval, que então se celebrava no passeio da Castelhana de Madri, com estas palavras: “O ano todo encerrados em suas respectivas categorias e classificações, aproveitam estes dias para uma transmutação passageira, é verdade, mas que os alivia. ‘Eles’ se transformam em ‘elas’ e vice-versa; assim exteriorizam o descontentamento por serem o que são. E torna-se divertido surpreender suas afeições; algumas moças viram cozinheiras, alguns rapazes optam por ser bandidos; aquele, um urso; o outro, um asno; este outro, um negro...” A ruptura passageira das “categorias e classificações” é o que se destaca, em primeiro plano, nas festas do carnaval.

Porém, além dos aspectos anteriores, outros devem ser lembrados e citados; alguns deles podem ser reunidos por sua referência comum à interação social, e especialmente, pelo modo ritual de exprimir a agressividade nas relações sociais.

Muito comum foi o hábito de atirar, sobre os transeuntes, água suja pelas janelas e o de uns e outros lançarem farinha, farelo, cinzas ou qualquer outra coisa. Juan de Zabaleta, em *El día de fiesta por la tarde* (1650), descreve várias destas situações. Por exemplo: “Sobem três ou quatro cavaleiros pela rua e recebem de uma janela baixa, onde estão algumas mulheres bonitas, uma daquelas descargas que a hostilidade burlesca daquela tarde lhes propicia. Molham-nos com festiva água. Eles olham os inimigos e divertem-se em vê-los. Ó, formosura! Mesmo ofendendo, muitas vezes amável. Cuidam de sua vingança e atiram dentro da peça muitas bombas de água olorosa feitas de cascas de ovos.” Nos dias de carnaval, por toda parte se está exposto ao que Zabaleta chama de “hostilidade burlesca”.

Estas e outras formas de agressão de rua davam origem a rixas e discussões que, às vezes, podiam terminar com mortos ou feridos. As proibições de atirar água, cinza, ovos de cheiro, confeitos, laranjas, ou qualquer outra coisa, foram freqüentes e com penas progressivas. Entretanto, o costume continuou até tempos recentes em muitos lugares da Espanha. Ainda em 1920, pelo menos, em alguns povoados mantinham-se as mesmas práticas que se atestam freqüentemente no século XVII. Segundo referência de J. Caro (*op. cit.*: 68), em Rabanal del Camino, povoado da província de La Maragateria, durante o carnaval apareciam moças mascaradas que atiravam farinha; outras, por sua vez, lançavam

cinza que levavam num saco e uma, em especial, se dava ao trabalho de juntar todas as formigas que podia e as jogava no chão na hora do baile, para que subissem pelas faldas das mulheres e as incomodassem.

Mas, além destas formas de agressão física, eram produzidas durante o carnaval outras tantas formas de agressão verbal como sátiras, insultos, difusão de escândalos ou de vícios privados. Por exemplo: "Até fins do século passado, pelo menos em Blanes, se aceitava o costume de que as pessoas andassem durante o carnaval, à noite, com os rostos cobertos e disfarçados, falando pelas ruas e anunciando de porta em porta as faltas alheias, supostas ou verdadeiras, empregando os termos mais grosseiros." Ainda recentemente, o costume se conservava em algumas aldeias castelhanas, como em Casar de Talamanca (Guadalajara), onde, no Dia da Candelária (2 de fevereiro) anunciavam do balcão da prefeitura um pregão, ao qual chamavam "carta calenda" ou "carta candelas", destacando tudo o que cada vizinho acreditava ter de mais oculto em sua vida privada (J. Caro, *op. cit.*: 84-5). O som de chocalhos — com o intuito de tornar público ou ridicularizar qualquer união matrimonial ou relação sexual que envolvesse viúvos ou pessoas de diferentes condições sociais ou idades — tornava-se mais freqüente também durante estes dias. Por outro lado, durante o carnaval, se roubavam e se escondiam utensílios domésticos de lavoura, ou se tomava alguma carroça alheia que era posta a rodar ou atirada ao rio. As propriedades, como as pessoas, também não eram respeitadas. Um bairro contra outro, ou um povoado contra o seu vizinho desenvolviam modos diversos de agredir e ridicularizar. Um e outro sexo também parecem, nestas ocasiões, expressar ritualmente sua guerra particular. Em alguns povoados da Galícia, na terça-feira de carnaval, as mulheres faziam um boneco que era o "compadre" e os homens, outro, que era a "comadre", e cada grupo queimava o boneco do sexo contrário.

Até aqui foram citados, primeiro, exemplos de como a organização social é subvertida nas festas carnavalescas, depois como as relações sociais são violentadas durante essas celebrações e, a seguir, serão expostos alguns casos que ilustram a importância social da máscara como forma de expressão pessoal nestes rituais.

EXPRESSÃO PESSOAL

Durante o mês de janeiro, eram muito comuns os bailes ou atividades rituais com os protagonistas mascarados. Ao que parece, neste caso, existem poucas dúvidas sobre a relação destas festas com as antigas *kalendae* do mês de janeiro, celebradas em honra de Jano, ainda que essa relação histórica não implique, de modo algum, a semelhança de suas funções sociais. Embora não devam ser ignorados os importantes significados simbólicos atribuídos às máscaras, em sua relação com a morte ou com o espírito, o que agora nos interessa ressaltar é tão-somente a freqüência e a forma mais geral das máscaras utilizadas nestas celebrações populares do começo do ano.

Muitas das máscaras utilizadas constituem figurações de animais conhecidos, especialmente do urso e do lobo (que foram interpretados, sobretudo o primeiro, como alusivos ao fim do inverno), e também do cavalo, da vaquinha ou do touro — todos animais

com uma dimensão simbólica muito marcada nas tradições europeias. Outras máscaras são de figuras femininas, ainda que diferentes de outros disfarces de mulher durante o carnaval propriamente dito. Nestas festas de janeiro, parece que o modelo é, particularmente, determinado pela tradição local, sendo deixado muito pouco ao arbítrio individual. Há, em terceiro lugar, máscaras de aspecto monstruoso e fantástico que, como efeito da argumentação anterior, interessa destacar agora.

Em Oyarzun, por exemplo, no Dia da Candelária, os rapazes se disfarçam com uma máscara formada por um trapo, ou por um couro aveludado de ovelha, onde são feitos orifícios para os olhos e uma protuberância que se assemelha à cabeça de um animal; cingem ainda o corpo com um traje feito de saco, ou com saias de mulher, e, nas costas, partindo da cabeça, colocam uma colcha que vai quase até o chão (J. Caro, *op. cit.*: 188). No carnaval de Lanz (Navarra), os protagonistas principais são um boneco gigante, o Mel-Otzkin, um boneco com disfarce de cavalo, o Zaldiko, cujas pernas estão postas em sacos de feno e a camisa está também cheia de erva seca. Estes personagens são seguidos por um cortejo formado por quase todos os rapazes do povoado, que, nas palavras de J. Caro (*op. cit.*: 196), andam “fantasiados da forma mais caótica e destoante que se possa imaginar. Suas caras ficam tampadas com telas de saco, colchas ou cortinas velhas. Sobre as costas, coxas e pernas ostentam peles de vaca, carneiro ou ovelha (...). Quando não são peles, são sacos à vontade, com os quais se cobrem, ou então com cestos, baldes quebrados e peneiras”.

Uma das figuras mascaradas mais características das celebrações deste período do ano são os chamados “samarrões”, assim descritos por Cobarruvias em *El tesoro de la lengua castellana* (1610): “O *momarche* ou *botarga*, que em tempo de carnaval sai com má aparência, fazendo, algumas vezes, trejeitos, como que se espantando diante daqueles com que topa ou então assustando-os.” Os “samarrões”, qualquer que seja a sua denominação local, parecem ter em comum uma cara ao mesmo tempo estapafúrdia e aterrorizante, assim como uma conduta fustigadora ou ameaçadora para com os espectadores, com paus, escovas, bexigas, peles ou qualquer outra coisa, que, com movimentos desordenados ou frenéticos, agitam à sua frente. Às vezes, estes movimentos são acompanhados do som desarmônico de chocalhos ou guizos que o “samarrão” traz pendurados, ou de gritos que lança continuamente o *botarga*, como acontece hoje em vários povoados castelhanos. A flagelação simbólica que os *botargas* executam sobre o público foi interpretada por alguns como uma ação significativa do sentido geral de purificação ritual que se pode atribuir a determinadas festas carnavalescas.

OS APETITES DO CORPO

O quarto e último aspecto do carnaval é o que se refere às relações com os apetites do corpo e, especialmente, com os que, em termos morais, são qualificados como luxúria

* N. do T. — Refere-se a um tipo de boneco que tem um contrapeso na base, permanecendo sempre em pé; João-Teimoso.

e gula. Essas duas características têm sido consideradas, tradicionalmente, muito próximas, e numerosas locuções vinculadas ao comer são utilizadas como metáforas no vocabulário amoroso. É provável que a pregação eclesiástica tenha influído decisivamente para que a imagem estereotipada do carnaval se formasse pela combinação extremada da luxúria com a gula. Não falta, sem dúvida, fundamento para isto.

As normas reguladoras da sexualidade se tornam mais tolerantes durante o tempo do carnaval e, em todo caso, tais festejos propiciam, sobretudo nas cidades, a transgressão destas normas. Mas se, com relação à sexualidade, o dado característico é a debilidade normativa, no que concerne à alimentação, o próprio do carnaval é, além da ausência de restrições, a presença de alguns alimentos singulares desta época do ano, que recebem, inclusive, um nome próprio. É o caso, por exemplo, de um chouriço que, em algumas regiões da Gália, se chamava Pedropérez e era feito com o estômago do porco, carne, gordura, pinhão, biscoitos, ovos etc., e que se costumava comer na terça-feira de carnaval. É significativo, também, que o nome *botarga* não apenas sirva para a figura mascarada a que nos referimos anteriormente, mas também, como assinalam Cobarruvias e o *Dicionário de Autoridades*, para denominar uma espécie de lingüiça. Em Cotobad, na Gália, junto a outros alimentos enfarinhados, era próprio do carnaval a *bincha* ou *bandullo*, um pudim feito na bexiga do porco. Também em Cerro de Andévalo (Huelva), a comida à base de porco é estreitamente associada ao carnaval; eram feitas ali umas "sopas de carnaval", que consistiam em uma *puchera* (espécie de cozido), onde era posto o melhor do porco, principalmente a língua e o lombo (cf. J. Caro, *op. cit.*: 93-99). Por outro lado, a voracidade e, em consequência, a obesidade têm sido consideradas respectivamente conduta ou estado simbólico do carnaval. Na Gália, ainda se diz de uma pessoa muito gorda que está como um "antroido", ou seja, como um "carnaval".

O porco representava, em sua manifestação mais genérica, a carnalidade própria dos festejos carnavalescos, porém não era o único animal doméstico com significado moral. Também ao galo era dada essa conotação. Provavelmente, a briga de galos era a brincadeira mais comum de meninos e rapazes durante o carnaval. A escolha, entre os rapazes, de um "rei dos galos" e a organização de corridas de galos que, uma vez mortos, eram comidos coletivamente, foram costumes de numerosos povoados espanhóis. Em alguns deles, como Burgos e Soria, eram as moças as encarregadas de matá-los, cantando, às vezes, estrofes alusivas à sua ação.

Cobarruvias, no *Tesoro...*, recolhe duas possíveis justificações para as corridas de galos. Diz: "A razão pela qual se introduziu a corrida de galos na época do carnaval, segundo alguns, é para que não fiquem sós e viúvos, porque foram comidas naquelas festas as galinhas. Outros dizem que o significado disso é a mortificação do apetite carnal, já que esta ave é luxuriosa, a tal ponto que o filho mata o pai para decidir qual deles subirá sobre a galinha, embora tenha sido ela que engendrou o ovo dele..." O galo aparece aqui como quem não tem limite algum em seu apetite sexual, e é isto que o torna representante do comportamento desenfreado do carnaval.

A ênfase na associação entre carnaval e liberdade sexual foi constante na pregação eclesiástica e se mantém até nossos dias. Por sua particular contundência, merece citação a circular publicada em 1924 pelo bispo de Madri-Alcalá, que dizia:

“Resto de antigas festas pagãs, celebradas em honra de uma falsa deidade impudica e grosseira, o carnaval perdura nos costumes dos povos que ostentam em seu brasão o cristianismo. E, como naquela época, antes de Cristo, se dava rédea solta às paixões mais ignominiosas, à maneira de rito que havia de cumprir-se, também agora, nos dias assinalados no calendário, e como se fosse do mesmo modo um rito obrigatório, os que se chamam de cristãos liberam, maculando este nome, suas paixões, como bestas sem freios, pelas ruas, praças e antros.”

O que o bispo considera, com tão estimável precisão, “um rito obrigatório”, incorporava, como se viu, não só “as paixões mais ignominiosas”, mas também comportamentos que questionavam a organização social, a concórdia nas relações pessoais e a identidade individual. Todos estes aspectos do carnaval manifestam uma moralidade comum, a da carnalidade, oposta à espiritualidade própria de outro “rito obrigatório”, o da quaresma, que, no calendário, assume imediatamente seu relevo. Uma vez lembrados alguns traços característicos do carnaval, serão comentadas em seguida certas formas em que aparece sua oposição sistemática à quaresma.

CARNAVAL X QUARESMA: A REAFIRMAÇÃO DO EQUILÍBRIO

As festas carnavalescas constituem um ciclo que, em sua acepção mais ampla, começa pelo Natal, ou no início de janeiro e termina na Quarta-Feira de Cinzas, com a morte e enterro do carnaval. É formado por celebrações muito diversas, mas com suficientes coincidências, nas sociedades tradicionais européias, como que para dar a esta época do ano um sentido homogêneo tanto em suas dimensões sociais, quanto psicológicas e morais. O tempo do carnaval, entendido no *lato sensu* mencionado acima, é um tempo diferente. De um lado, tem a distinção própria de toda festa, seja carnavalesca ou não, quando a comparamos com os dias correntes, não festivos. De outro, tem uma diferença acrescida, específica, que pode ser resumida por referências às quatro epígrafes que foram aqui utilizadas para recordar seus traços: isto é, subversão da organização social estabelecida, hostilidade nas relações pessoais, mascaramento da identidade individual, ênfase na satisfação da luxúria e da gula; tudo isto realizado conforme certos cânones previstos, ritualizados em que pese a sua aparente espontaneidade.

Enquanto festas, as do período de carnaval introduzem, como quaisquer outras, um corte, uma interrupção no transcorrer contínuo do tempo em seu fluxo indiferenciado. Através das festas, seja qual for o seu caráter, o tempo é dividido em intervalos regulares e, desta forma, não apenas é medido por unidades temporais para isso criadas, como também, o que é mais importante, compreendido e percebido pelos homens. Através das festas, o que se poderia denominar a dimensão “natural” do tempo é transformada numa dimensão social do mesmo. A existência de festas permite cortar periodicamente a duração anônima do tempo “profano” e compreendê-lo como um tempo oposto ao “sagrado” que

elas mesmas representam. Poderia dizer-se que as festas “domesticam” o tempo, convertem-no numa categoria cultural e, deste modo, “criam-no” para os homens. As festas são, assim, uma mediação entre dois tipos de temporalidade, o tempo da natureza e o da cultura (cf. E. Leach, “Dois ensaios sobre a representação simbólica do Tempo”, em *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona, 1972, p. 192-211).

As festas do carnaval, tanto quanto aquelas que não são, convertem o tempo que poderíamos chamar de “cósmico” ou “natural” num tempo pleno de sentido para os homens que o vivem, num tempo “social” ou “moral”. Mas esta função mediadora, comum a toda festa, se sobrecarrega de sentido quando, como é o caso das festas carnavalescas, se constitui num amplo ciclo temporal. E esta já é uma primeira diferença com outras festas, de padroeiros ou cívicas, por exemplo, que têm uma condição singular e unitária. O ciclo das festas do carnaval, plural e diversificado, não se limita à sua relação com a temporalidade “natural” que assinala a periodicidade anual, mas, ao contrário, remete a ciclos “naturais” do ano. O ciclo do carnaval, enquanto conjunto de festas, não se limita, como uma festa singular, inclusive carnavalesca, a introduzir uma marca para a medida do tempo, mas, sobretudo, proporciona um conteúdo culturalmente definido a um período natural do ano. As festas carnavalescas proporcionam meios expressivos para que o período natural do inverno e seu término sejam associados, nas emoções dos homens, a diversas imagens e idéias geradoras de euforia individual e coletiva. Os meios expressivos utilizados para isto são elementos simbólicos de caráter e origem muito diferentes (máscaras, jogos ou alimentos, por exemplo), e estão, ademais, engrenados em festejos rituais descontínuos (os Santos Inocentes, ou a Epifania, ou Santo Antão, ou São Brás ou a Terça-Feira de Carnaval). Diante destes “materiais”, o ciclo do carnaval parece estar referido a uma série de transformações conceituais (da obscuridade à luz, da velhice à infância, da morte à vida e tantas outras) que, superpostas umas às outras, dão um determinado sentido à percepção social do inverno e de seu término. Deste modo, poder-se-ia dizer que a “natureza” do inverno, tal como é percebida na tradição européia, é construída, em grande medida, como resultado da simbolização que sobre este período natural faz recair o ciclo ritual das festas carnavalescas.

Com efeito, o carnaval, como ciclo festivo, não apenas tem como referência um período natural que simboliza e expressa, o do inverno, mas também outro conjunto de celebrações ou atividades rituais, as da quaresma e da Semana Santa, às quais se opõe em seu sentido global e em suas manifestações particulares. As festas carnavalescas não são somente, como outras festas, uma ritualização das diferenças que as separam e opõem ao período quaresmal. Esta dupla oposição, à vida cotidiana e à vida quaresmal, é que dá ao ciclo do carnaval sua significação social distinta. Se numa análise sobre o carnaval for destacada apenas uma destas oposições, que são simultâneas, será produzida uma compreensão deficiente do seu sentido específico.

Ao considerar somente, ou predominantemente, a oposição do carnaval aos dias comuns, é fácil chegar a atribuir ao carnaval funções que são cumpridas, ou podem sê-lo, por qualquer outro tipo de festa, quiçá, no melhor dos casos, com uma simples diferença de grau. De modo muito geral e quase esquemático, pode-se dizer que, a partir desta perspectiva

que considera de forma quase exclusiva sua oposição à vida comum, são atribuídas ao carnaval três possíveis funções sociais. A primeira delas, em relação à identidade comunitária, não é excludente de qualquer uma das outras duas, uma sendo de fortalecimento e a outra de réplica do sistema social, e que se apresentam, por sua vez, como mutuamente alternativas.

Sustenta-se, por vezes, que o carnaval pode ser interpretado como um ritual expressivo da identidade comunitária em qualquer uma de suas possíveis ordens (de ocupação, de localidade, de região ou outra). Segundo tal visão, o que em certos lugares pode ser expresso mediante uma festa de padroeiro, em outros é realizado através do carnaval. É possível que assim suceda em determinados casos, mas proporcionar uma interpretação do carnaval que privilegie sua função de mecanismo identificador, ainda que esta função lhe possa ser corretamente atribuída, implica desvalorizar outras funções e significados que o tornam, precisamente, diferente das outras festas.

Em outras interpretações, reconhece-se que, à margem de sua possível função identificadora para uma comunidade, o elemento distinto do carnaval está no caráter extremado de sua oposição à vida comum. Com efeito, como a oposição à vida de todos os dias se dá em toda festa, o dado característico do carnaval, segundo estas interpretações, seria sua radicalidade; isto é, a diferença de grau, em relação a outras festas, com a qual o carnaval se manifesta frente à vida habitual. Assim, pode-se dizer com uma linguagem que está entre a mecânica e a psicologia, que o carnaval constitui como que uma válvula de escape, uma liberação episódica de tensões, mediante a qual se obtém e se garante a persistência do próprio sistema social. De acordo com estas interpretações, o carnaval não seria senão um mecanismo mais complexo, e talvez mais eficaz, que aquele representado por outras festas, mas com uma função semelhante, qual seja, a de ajustar homeostaticamente o sistema social.

Em terceiro lugar, a partir de uma posição crítica ao funcionalismo estrito das interpretações anteriores, mas com implicações reducionistas semelhantes, sustentou-se que as práticas rituais do carnaval constituem uma subversão ameaçadora do sistema social, seja porque estas práticas são testemunho ou relíquia de outras épocas que dispuseram de outros sistemas sociais, seja porque são prefigurações simbólicas de sistemas ou relações sociais futuras e possíveis. O carnaval, segundo esta interpretação, é contemplado como a encarnação simbólica de um igualitarismo, mais ou menos anárquico, e remanescência do passado ou antecipação do porvir, que luta com o autoritarismo e a hierarquia do sistema social imperante. Este ponto de vista ideológico do carnaval contempla-o como um procedimento de ação coletiva para a mudança e a transformação social. Com esta interpretação, fica difícil compreender por que as sociedades que mantêm seu carnaval tradicional puderam preferir um procedimento tão indireto e rebuscado para ter êxito em seus supostos objetivos igualitários. Em algumas versões mais moderadas desta tese, sustenta-se que no carnaval se refletem as tensões sociais e que, como consequência do exercício periódico de sua representação simbólica, as sociedades e os indivíduos adquirem a capacidade de modificar as relações sociais que geram estas tensões. Uma breve revisão

histórica e etnográfica permite constatar a persistência e difusão das formas rituais carnavalescas, o que faz duvidar de sua eficácia no cumprimento da função que lhe é atribuída, isto é, como meios simbólicos de transformação social.

Os três grupos de interpretação a que fizemos alusão (que consideram o carnaval como mecanismo de expressão da identidade comunitária, como válvula de escape a serviço do sistema social ou como ritual subversivo) têm em comum o fato de tratar como escassamente significativa sua oposição simbólica à quaresma, enquanto enfatizam, ao contrário, suas relações de diferenciação com a vida social ordinária. Outras interpretações, por sua vez, dão grande importância ao significado recíproco do carnaval e da quaresma, enquanto deixam de mencionar como relevantes as diferenças de ambos os períodos do ano para com a vida costumeira dos demais dias. Para estas interpretações, o que deve ser destacado é o plano moral em que se manifestam os contrastes entre carnaval e quaresma e, em coerência com as admoestações eclesiais, assinala-se que enquanto um representa o mal da carnalidade, a outra personifica o bem da espiritualidade. Ao não introduzir outras referências, fica pouco claro, nestas interpretações, qual possa ser o interesse que a sociedade tem em reproduzir anualmente, e de forma espetacular, o conflito moral entre a carne e o espírito.

Para afastar algumas das limitações indicadas nas interpretações citadas, talvez valha a pena desenvolver uma comparação sistemática, ainda que de modo hipotético e muito sucinto, de alguns rituais carnavalescos, quaresmais e cotidianos com o objetivo de integrar num único esquema interpretativo as dimensões de funcionalidade social e de significação moral que o carnaval possa ter. Para esta comparação serão utilizadas, de um lado, as quatro epígrafes que, nas páginas anteriores, serviram para agrupar alguns aspectos distintivos das festas carnavalescas. De outro, serão feitas referências, ainda que superficiais, a alguns ritos quaresmais tendo como pano de fundo a vida social de todos os dias.

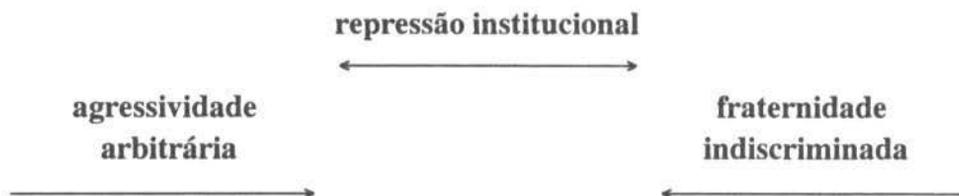
No que se refere às suas relações com a organização social estabelecida, as festas do carnaval foram caracterizadas com freqüência como rituais de "inversão" dos papéis sociais, sejam estes adscritos ou adquiridos pelos indivíduos. Os varões se convertem temporariamente em mulheres e vice-versa; os ricos e poderosos aparecem como pobres e marginalizados; cada um busca um disfarce de um ofício ou condição diferentes do seu e, desta maneira, se relaciona com outros que, de modo semelhante, ocultam sua posição no sistema social. Porém, não se pode qualificar o ritual carnavalesco somente como "inversão", pois se assim fosse não haveria um logro generalizado; toda mulher aparente seria na verdade um varão; ou todo pobre fantasiado seria um rico ou um poderoso na vida real. O que caracteriza o carnaval não é a inversão, ainda que esta aconteça, posto que a inversão não é total nem sistemática. O que o caracteriza é a confusão, e um dos procedimentos para produzi-la, mas não o único, é o da inversão dos papéis sociais; os outros procedimentos, mais importantes se o admitirmos, são os da invenção e da usurpação. Invenção manifestada ao criar figuras, fantasias, papéis sociais, dos quais não se tem notícia a não ser no próprio carnaval; e usurpação dos papéis dos outros, das fantasias que correspondem a posições sociais diferentes das de si próprio.

Mediante a inversão, a invenção e a usurpação de papéis sociais se produz a confusão que, com a conseqüente impossibilidade de exercer o controle social, permite que a conduta individual não tenha necessidade de ajustar-se a padrões ou normas estritas. Os comportamentos individuais durante o carnaval não podem ser qualificados como “correta” ou “incorretamente” carnavalescos, não é possível uma caracterização valorativa dos mesmos, já que não há um cânone ao qual referir o juízo, exceto que se recorra, como a um balaio, ao qualificativo da “espontaneidade”, quer dizer, a um termo que implica a falta ou ausência de padrões e restrições. O período do carnaval é a confusão e, uma vez que os indivíduos estão imersos nela, qualquer comportamento formal ou informal, triste ou alegre, frenético ou compassado, pode ser admitido; a falta de regras faz com que nem sequer seja obrigatório um suposto “comportamento carnavalesco”.

O período quaresmal se exprime ritualmente, por antonomásia, no que é sua culminação, a Semana Santa, e é nas celebrações próprias desta semana que se pode observar melhor a diferença que, em relação à natureza e desempenho dos papéis sociais, mantém com o carnaval. Entre outras atuações rituais possíveis, a atenção pode centrar-se em duas que são muito características destes dias: as procissões e representações dramáticas populares da Paixão. Nestas últimas, os indivíduos, como no carnaval, parecem algo diferentes do que são; parecem apóstolos, judeus, romanos, ou o próprio Jesus. Mas o papel que representam, e isto o diferencia do carnaval, não é um papel usurpado, nem invertido; é um papel que foi aleatoriamente adjudicado ao indivíduo e para cujo desempenho correto precisou aprender um *script*, o que quer dizer que sua atuação deve ajustar-se a certas palavras, gestos e movimentos previamente estabelecidos e que servem como modelo para julgar o certo e o errado em sua realização. O mesmo vale para quem, nas procissões, desfila com diferentes trajes de época. Sua vestimenta, sua postura, a ordem e o ritmo de sua marcha estão definidos de maneira estrita. De outro lado, os que se apresentam como penitentes podem ocultar suas identidades e, da mesma forma, seus papéis e posições sociais, mas isto não os libera da sujeição rigorosa às normas da ordem processional. Normas que também vinculam aqueles que, manifestando sua própria identidade, desfilam em procissão com alguns signos externos comuns a todos (o escapulário, o véu, a vela acesa) e que reduzem sua singularidade pessoal. Tanto os que representam teatralmente personagens que não são, quanto os que ocultam sua identidade sem representar outra, ou os que a manifestam com reduzida singularidade, desempenham durante a Semana Santa papéis que lhes foram adjudicados por um *script* prévio. Sua realização nunca é geradora de confusão, como acontece com os papéis carnavalescos, mas, ao contrário, é criadora de harmonia.

Porém, a vida social costumeira carece da regularidade esquemática de uma procissão, ou da harmonia concertada de uma representação dramática, como carece ainda da confusão própria de um cortejo carnavalesco. Na vida do dia-a-dia, os papéis estão adscritos pela idade ou pelo sexo, ou são adquiridos no transcurso biográfico do indivíduo, mas não se consente que sejam usurpados ou invertidos como no carnaval, ou explícita e aleatoriamente adjudicados como na Semana Santa. Por outro lado, para a realização de seus papéis sociais, os indivíduos não têm, na vida diária, um *script* rígido como na Semana

Na quaresma, pelo contrário, se enfatiza, frente ao capricho carnavalesco, a renúncia e o sacrifício penitencial; frente à agressividade arbitrária, se exorta especialmente a fraternidade e a humildade (que se exprime de modo ritual no Lava-Pés da Quinta-Feira Santa); e frente à acusação maledicente, a quaresma manifesta não só benevolência (com a absolvição dos pecados do ano, como exigência prévia à comunhão obrigatória por ocasião da Páscoa), mas também indulgência (representada simbolicamente nos indultos ou liberação de presos). Porém, a vida social diária não pode articular suas relações pessoais em conformidade com nenhum destes modelos. Não pode consentir a agressividade arbitrária do carnaval, nem permitir a fraternidade indiscriminada da espiritualidade quaresmal. Entre uma e outra, a vida social cotidiana regula as relações sociais de forma tal que a agressividade ou a fraternidade não possam ser aplicadas nem arbitrária nem indiscriminadamente. Os delitos e as penas põem os limites da repressão institucional, motivada e diferenciadora, sobre a qual repousa a ordem social.



No campo das relações pessoais, o conflito entre a agressividade arbitrária do carnaval e a fraternidade indiscriminada da quaresma perfila conceitualmente o espaço que corresponde à repressão institucionalizada, que atua a partir de um repertório definido de delitos e penas.

No que se refere às formas de expressão pessoal, já foi citada a importância que a máscara, e em especial a máscara fantástica, tem nas festas carnavalescas. As máscaras (pense-se nos *botargos* castelhanos, por exemplo) são, com frequência, o resultado heteróclito de uma combinação de elementos que procedem da natureza animal, uns, da iconografia tradicional, outros, e, definitivamente, da imaginação coletiva em seu arranjo e disposição final. Órgãos de diferentes animais podem ser misturados para produzir um rosto de remota referência humana; rabos, chifres e chocalhos sobre figuras vestidas de maneira estapafúrdia, com retalhos de outras roupas e de peles, configuram imagens que são inconfundíveis como próprias do carnaval (em muitos lugares da Galícia, por exemplo, de alguém que se veste desafiando as normas do gosto do momento se diz que "parece um *antroido*", isto é, um carnaval).

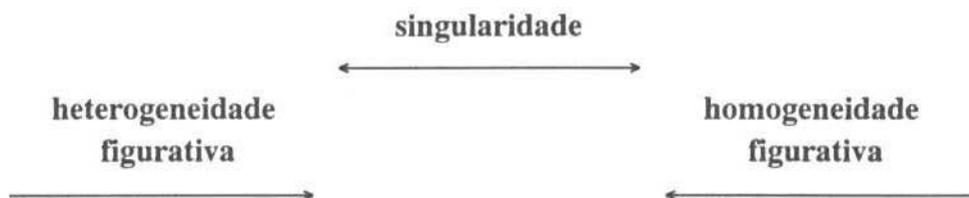
Da perspectiva do modo de operar e dos materiais utilizados, a fantasia e a máscara são o resultado de uma atividade de *bricolage* semelhante àquela descrita por C. Lévi-Strauss como produtora das obras características do pensamento selvagem, de um pensamento que, como nos mitos, se expressa à margem da domesticação conceitual. A fantasia e a máscara fazem, qualquer que seja o recurso que tenham à mão, com que a sociedade

dos homens pareça, durante o carnaval, mais diversa e formalmente caprichosa do que essa mesma sociedade o é em outra época do ano.

O capirote ou capuz usado pelos penitentes na Semana Santa representa a posição simbolicamente oposta à da máscara. Ambos, capirote e máscara, ocultam a identidade, porém o que na máscara é heterogeneidade de traços, no capirote se converte em homogeneidade. Se a máscara multiplica enganosamente as aparências, o capirote, também enganosamente, as reduz até fazê-las desaparecer. Se não há duas fantasias iguais, são iguais, entretanto, todos os encapuzados de uma procissão. Se a máscara, como corresponde ao ritual de confusão e desordem com o qual se associa, transforma e corrige a natureza para fazê-la aparecer mais diversificada, o capirote a modifica, também, mas para torná-la mais uniforme. O capirote faz com que todos os homens pareçam iguais, semelhantemente ao modo como a morte iguala a todos os rostos e os converte em caveiras limpas e relimpas. A máscara, por sua vez, faz com que todos os homens pareçam mais diferentes entre si do que o são na realidade e age como uma representação metonímica de uma vida desenfreada em sua capacidade produtora de formas diferentes. A relação com a vida e com a morte tem, além de sua manifestação plástica com a máscara e o capirote, um enunciado verbal. Durante a quaresma, a pregação sobre os “novíssimos”, e em especial a lembrança da morte, cumpre uma função análoga ao do capirote ao acentuar a percepção da igualdade radical de todos os homens e anular o valor das diferenças de beleza ou posição social.

Contudo, entre um e outro excesso, o da diversidade desordenada das festas carnavalescas e o da uniformidade anônima da quaresma, a vida ordinária dos homens, sem máscaras nem capirotos, apresenta a ordem dos diversos rostos e expressões, a ordem na qual a semelhança dos traços não exclui a identificação singular do semblante individual. Entre a máscara carnavalesca e o capirote quaresmal, situa-se o rosto com o qual os homens se manifestam e se reconhecem em sua vida cotidiana.

A representação gráfica destas oposições pode ser a seguinte:



A heterogeneidade na figura humana, produzida pela fantasia e pela máscara de carnaval, se opõe simbolicamente à homogeneidade estimulada pela quaresma; a oposição de ambas assinala a situação intermediária, a de uma singularidade individual constituída por semelhanças e diferenças nos traços do rosto e da figura.

Resta, finalmente, referir-se aos aspectos vinculados à relação com o corpo e seus apetites. Já foi assinalado que a luxúria e a gula, ambas intimamente associadas, tomaram parte do mais nítido estereótipo do carnaval. Em correspondência com a atitude carna-

Novas Formas de Religiosidade: a Crença nas Paraciências

Eduardo Diatahy B. de Menezes

A LONGA PROCURA

Anterior ao tempo ou fora do tempo (ambas locuções são vãs) ou em um lugar que não é do espaço, há um animal invisível, e talvez diáfano, que nós homens procuramos e que nos procura.

Sabemos que não pode ser medido. Sabemos que não pode ser contado, porque as formas que o totalizam são infinitas.

Há aqueles que o procuraram em um pássaro, que está feito de pássaros; há aqueles que o procuraram em uma palavra ou nas letras dessa palavra; há aqueles que o têm procurado e o procuram, em um livro anterior ao árabe em que foi escrito, e mesmo a todas as coisas; há quem o procura na frase "Sou o Que Sou".

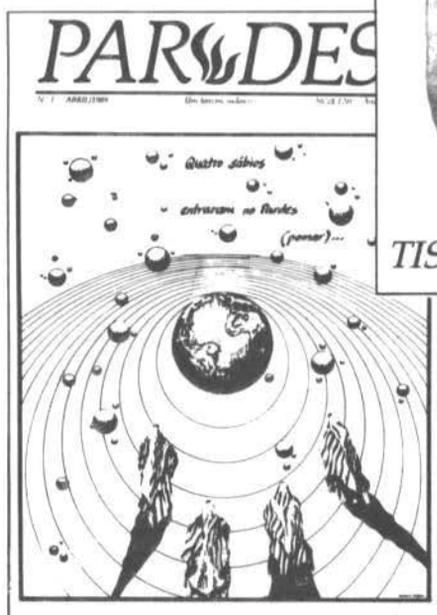
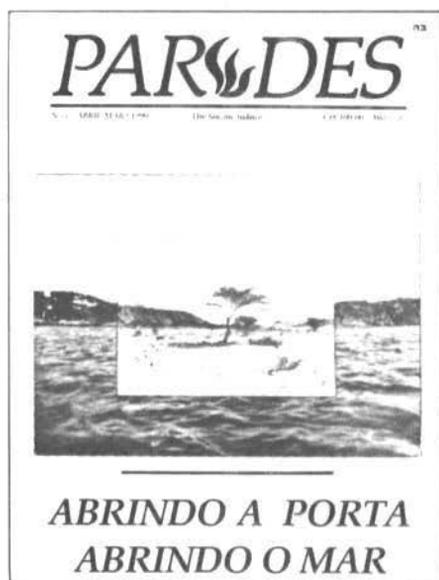
Como as formas universais da escolástica ou os arquétipos de Whitehead, costuma descender fugazmente. Dizem que habita os espelhos e que quem se mira O vê. Há aqueles que o vêem ou entrevêm na bela lembrança de uma batalha ou em cada paratso perdido.

Se conjectura que seu sangue pulsa em teu sangue, que todos os seres o geram e foram gerados por ele e que basta inverter uma clepsidra para medir sua eternidade.

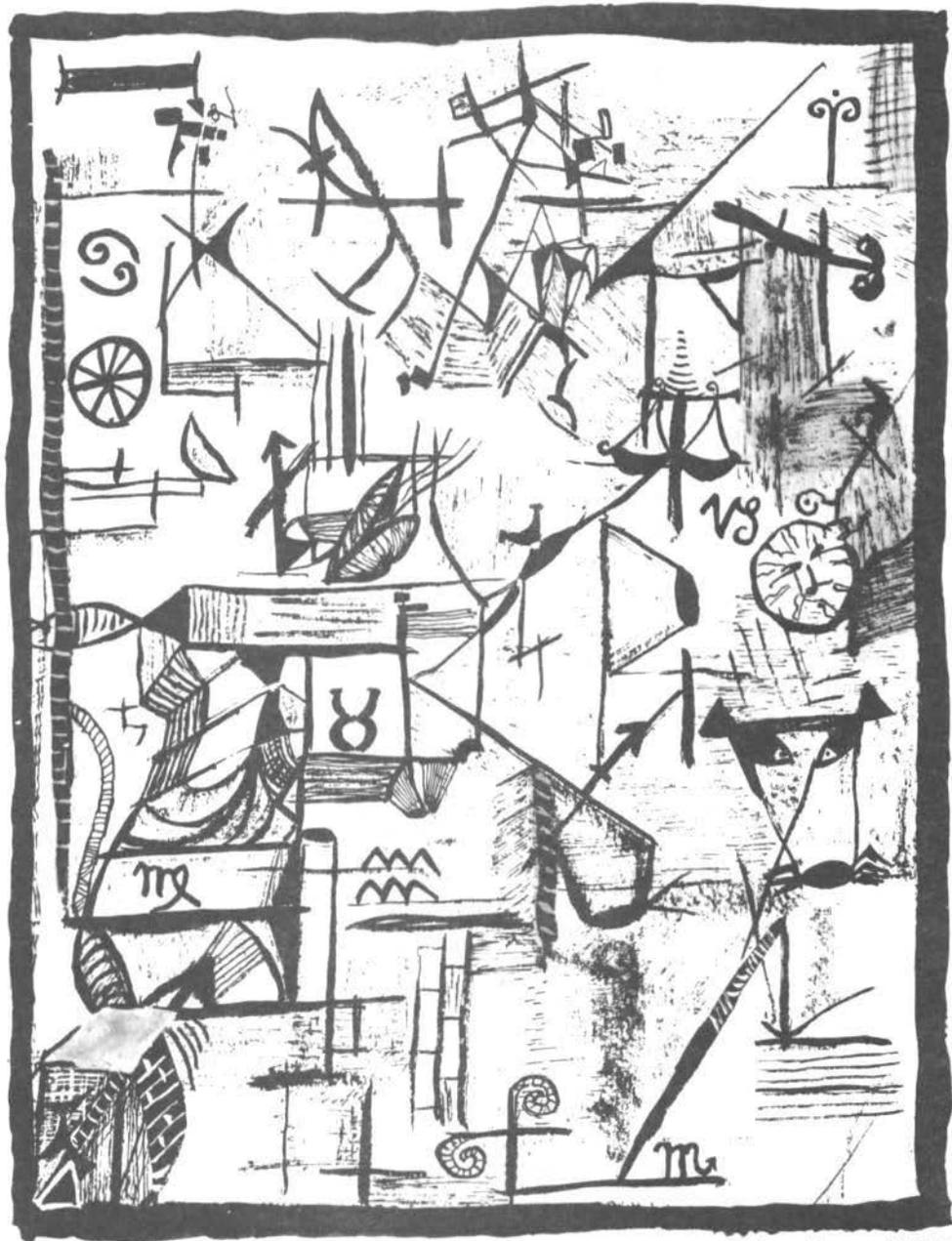
Comunicação apresentada no XII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, na Reunião do Grupo de Trabalho "Religião e Sociedade", Águas de São Pedro (SP), de 25 a 28 de outubro de 1988.

O autor é Doutor em Antropologia — Universidade Federal do Ceará

O PRIMEIRO FANZINE JUDAICO



Assine pelo telefone 265 5747 ou escreva para
Ladeira da Glória, 98 22211 Rio de Janeiro



Barbara Musumeci, 1990

Espreita nos crepúsculos de Turner, no olhar de uma mulher, na antiga cadência do hexâmetro, na ignorante aurora, na lua do horizonte ou da metáfora.

Nos elude de segundo em segundo. A sentença do romano se gasta, as noites roem o mármore.

Jorge Luis Borges

A visão comumente aceita da Astrologia como empiricamente falsa e logicamente absurda (...) deixou um problema de difícil solução: conciliar uma religião sobrenatural, baseada em pensamento mágico, com uma ciência natural, baseada em pensamento lógico. (...) Uma interpretação limitada de seus conceitos já não é suficiente; uma compreensão mais aprofundada da Astrologia exige uma consideração e uma abordagem diferentes.

Este estudo examina a Astrologia à luz da proposição de Durkheim de que idéias religiosas expressam não a relação do homem com o universo físico, mas a sua relação com a sociedade. Ao definir a religião em termos de uma oposição radical entre o sagrado e o profano, Durkheim vê todas as entidades sagradas, independentemente de suas formas físicas, como símbolo. Podemos talvez ver no céu astrológico de eternas estrelas, à parte da esfera "sublunar" de coisas corrompíveis, uma esfera sagrada. (...) Se concordarmos com a proposição de Durkheim de que um complexo de entidades sagradas simboliza a sociedade de uma forma idealizada, veremos o macrocosmo celestial da Astrologia como um modelo idealizado de sociedade. (...) No intuito de descobrir no macrocosmo celestial um modelo conceitual de um sistema social, tomamos emprestado de Lévi-Strauss alguns princípios estruturais. Em seu ponto de vista, os elementos heterogêneos do mito expressam significados conceituais dependendo da forma com que são dispostos, contrastes entre símbolos concretos opostos, indicando contrastes entre conceitos abstratos opostos. (...) Logo, as figuras das constelações, "elementos" físicos e regentes planetários ligados aos signos solsticiais e equinociais, proporcionam os pares de símbolos concretos. Como contrapartida conceitual tomamos o modelo de sistema social de Parsons e Bales, que conceitualiza a interação como ocorrendo dentro de um espaço quadridimensional, onde as dimensões formam dois pares de opostos. Ao relacionarmos Câncer/Capricórnio a Latência/Capacidade de alcançar seus objetivos e Áries/Libra a Adaptação/Integração, examinamos os pares de símbolos concretos opostos em termos de suas adequações a conceitos abstratos opostos. (...)

Através dessa análise simbólica, (...) o problema de conciliar os pensamentos científico e mágico desaparece, ao reconhecermos que o pensamento astrológico não é mágico. (...) O mais importante é reconhecermos que os conceitos astrológicos são "codificados". Vemos que seu significado vem sendo obscurecido por uma tendência moderna de separar os símbolos "físicos" dos "imaginários", com primazia para aqueles e interpretá-los literalmente como afirmações sobre o universo físico. Uma visão crítica de um sistema coerente de significações latentes, sob um contexto evidentemente falso e sem sentido, estabeleceria a Astrologia como uma tradição religiosa maior, possibilitando estudos sérios.

Frances Butler

INTRODUÇÃO

Gostaria de deixar claro desde logo um mínimo de entendimento preliminar acerca de alguns conceitos que utilizarei aqui como moeda corrente, mas que podem prestar-se a certas confusões. Não me preocupa, no entanto, nenhum trabalho rigoroso sobre definições ou sobre delimitação precisa da semântica discursiva que tento empregar. Antes de mais nada, este texto tem a natureza de uma reflexão, em primeira aproximação, sobre um tema que tem me ocupado de modo marginal, se assim me posso exprimir, em relação ao foco central de meu esforço de compreensão sociológica ou antropológica dos fenômenos religiosos. Assim, estou principalmente interessado no estudo da religião popular no Sertão nordestino; como, porém, nesse percurso investigatório, outros fatos se apresentam sem deixar de manifestar algum relevo teórico, ainda que seja para uma análise comparativa, a temática que aparece no título tem atraído minha atenção em plano secundário.

Em primeiro lugar, quero deixar bem claro por que falo de “formas de *religiosidade*” e em que sentido entendo este termo. Se aceitarmos, provisoriamente, a definição de *religião* que nos fornece Durkheim, como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas”, veremos sem grande dificuldade que os fenômenos a que me refiro aqui dizem respeito muito mais à *religiosidade* — enquanto manifestações ou práticas religiosas, ou ainda, noutros termos, comportamentos coletivos que possuem uma manifesta dimensão religiosa — do que a uma religião propriamente dita em seu sentido abrangente e sistemático. Por outro lado, que significado tem o adjetivo “novas” acrescentado ao termo em questão? Na verdade, trata-se antes do ressurgimento transmutado de antigas formas de religiosidade, algumas delas provenientes pelo menos da época sumeriana. O que efetivamente é novo, no caso, é o peso de sua manifestação como moda cultural recente e variada, tanto quanto a sua relação com certos setores de ponta da ciência contemporânea e a crescente adesão que tem suscitado da parte de legítimos agentes do racionalismo científico. Assim, pela sua intensidade e por suas formulações atuais, esse parece um fato novo no amplo leque dos comportamentos com uma dimensão religiosa, se é que existe algum que não a possua.

Em seguida, qual é o espectro fenomênico recoberto pela noção de *paraciência*? Evidentemente, não pretendo fornecer aqui uma lista exaustiva de tais manifestações. Fatos e idéias expressos por termos como radioestesia, telecinesia, geobiologia, biorritmia, biodinâmica, premonição, fenômenos extraterrestres (OVNI etc.), neognose, medicinas alternativas, astrologia, produção e consumo de horóscopos etc. Gérard Chevalier esclarece que a noção de paraciência é um termo cômodo para designar um conjunto composto de práticas e doutrinas rejeitadas tanto pelas confissões dominantes quanto pela ciência oficial; além disso, por sua ambigüidade, tende a desfazer os limites de validade da prática científica, evocando uma zona imprecisa entre saber e crença (religiosa); assim como, por seu funcionamento lógico e por sua visão do mundo, apresenta-se intimamente aparentada com o ocultismo, embora deste se distinga pela reivindicação de um *status* de ciência e pela busca de uma legitimidade através da ciência (1986: 205). Todavia, para os efeitos

simplificadores do presente texto, proponho agrupar esse conjunto heteróclito sob duas rubricas fundamentais: fenômenos paranormais (ou parapsicológicos) e astrologia.

Finalmente, um último esclarecimento preliminar impõe-se aqui quanto ao nível de análise em que pretendo circunscrever o tema em questão. Por certo, não estou interessado em discutir a consistência teórica do conteúdo das paraciências e muito menos os critérios de validade epistemológica de seus enunciados. Tais fenômenos serão encarados enquanto emergência de formas comportamentais concretas em nossas sociedades e enquanto representações coletivas, cujas significações e funções sociais exigem um esforço explicativo em termos sócio-antropológicos. Isso, entretanto, não exclui a possibilidade de apoiar a tarefa de sua compreensão em outras contribuições pertinentes. Assim, um historiador das religiões, com seu *approach* fenomenológico, comparatista e hermenêutico, teria com certeza muito a dizer no sentido de elucidar as raízes de tais manifestações. Por outro lado, já que tais fatos no seu modo de existência possuem uma de suas dimensões essenciais expressa na produção de uma literatura e de objetos simbólicos ou de instrumentos, de jornadas, salões, estágios de formação, consultas e prestação de serviços — enfim, a atuação de profissionais, de um público, de uma clientela, numa palavra, de um *mercado* —, a análise do economista não seria indesejável. E assim por diante.

ALGUNS FATOS

Contrariamente às previsões do projeto epistemológico positivista e do racionalismo naturalista, as nossas sociedades não assistiram à superação desses fenômenos qualificados de supersticiosos ou mesmo de irracionais, “frutos da ignorância ingênua”. Muito diferente desse desejo iluminista, a expansão das paraciências e as crenças que elas suscitam parecem constituir um fato de observação corrente no seio de nossas sociedades em que evidentemente, porém, dominam a técnica, a ciência e o racionalismo. Portanto, os fenômenos de perfil fantástico e maravilhoso estão longe de haver desaparecido da paisagem sócio-cultural de nosso tempo. E até correria o risco de afirmar algo aparentemente paradoxal: tem sido do interior mesmo da ciência e do racionalismo, na sua investigação mais avançada, que têm surgido os propósitos mais ousados no sentido de uma síntese entre os resultados de seu labor e as formulações da parapsicologia, por exemplo. Com efeito, quando em junho de 1982, o Papa João Paulo II visitou o Centro Europeu de Pesquisas Nucleares (CERN), Herwig Schopper, diretor-geral dessa alta instituição da física contemporânea, declarou em seu discurso de acolhida que as investigações atuais concernentes às estruturas finas da matéria favorecem muito “uma interpretação abstrata e transcendente do ser do que uma visão puramente materialista do mundo”; ao passo que o papa, em sua resposta, parece ter sido mais sutil ao afirmar apenas que não existia oposição entre a cultura científica e a cultura religiosa, e ao lembrar que o universo poderia ser percebido sob diferentes aspectos. (Cf.: *La Recherche*, Paris, nº 169, set. 1985: 1.043.) Como quer que seja, os grandes homens de ciência de nosso século parecem possuir uma aguda consciência da natureza “mística” dos conceitos com que operam.

Poder-se-ia, aliás, percorrer a opinião de conhecidos cientistas contemporâneos e se constataria a repetição consistente de afirmações perplexas como aquela do diretor do CERN. É assim que W. Heisenberg comenta:

“Os átomos não são *coisas*, no sentido da física clássica. Os elétrons que formam a concha dos átomos não são mais simplesmente coisas, que possam ser claramente descritas segundo conceitos de posição, velocidade, energia, dimensão. Uma vez chegados ao nível atômico, o mundo objetivo do espaço e do tempo deixa de existir, e os símbolos matemáticos da física teórica referem-se meramente a possibilidades, não a fatos.” (*Apud* Koestler, 1973: 48.)

Dai o epigrama de William Bragg ao dizer das entidades subatômicas que elas parecem ondas às segundas, quartas e sextas, e partículas às terças, quintas e sábados (*idem*, p. 49). O que não é muito diferente deste comentário de Bertrand Russell:

“Pelo que sabemos, o átomo pode consistir inteiramente de irradiações que dele provêm. É inútil argüir-se que as irradiações não podem provir do nada. (...) Nada sabemos do que acontece nesse centro. A idéia de que lá existe uma pequena massa dura, que é o elétron ou próton, constitui uma intrusão ilegítima de noções do senso comum derivadas do tato. (...) ‘Matéria’ é uma fórmula cômoda para descrever-se o que acontece quando ela não se acha presente.” (1956: 195 e 198.)

Com o que concordaria *sir* James Jeans ao asseverar numa conferência:

“Hoje em dia acredita-se geralmente — e, entre os físicos, quase unanimemente — que a corrente do conhecimento nos leva a uma realidade não-mecânica; o universo começa a parecer mais um grande pensamento do que uma grande máquina.” (*Apud* Koestler, 1973: 54.)

Eis por que cabe aqui como síntese conclusiva dessa nova concepção a afirmação de Eddington:

“A matéria-prima do universo é o espírito” (*idem*).

Mesmo nas formulações teóricas mais avançadas e mais recentes, como é o caso do matemático e astrofísico inglês, Stephen William Hawking — que, além de cientista, goza da aura de santidade por sua imagem de portador de uma doença degenerativa incurável —, não é difícil perceber a dimensão místico-religiosa da problemática que investiga e a que mui significativamente chama de Teoria da Grande Unificação, a qual pretende revolver todas as noções estabelecidas de tempo, espaço, matéria e vida, assim como provar que todos os fenômenos observáveis (da explosão de uma galáxia ao perfume das flores) são comandados por um mesmo princípio imutável e exprimível matematicamente. Conforme explica Roger Penrose, seu colega e interlocutor na Universidade de Cambridge: “Ele mostrou que tudo que se aprender sobre buracos negros está se aprendendo sobre a origem, a forma e o destino do universo observável.” Ou como o próprio Hawking argumenta: “Não abomino o conceito de divindade. Estou apenas tentando descobrir se há

uma lei natural superior, a partir da qual todas as outras derivam. Acho que posso responder isso algum dia..." (Revista *Veja*, 1988: 56-58.)

Uma mirada histórica mesmo sumária nos mostraria que tais concepções possuem raízes antiquíssimas e que, a despeito do crescimento progressivo do racionalismo, a história das ciências tem sido balizada paralelamente por movimentos intelectuais que recusam os limites fixados pelos paradigmas científicos e pela epistemologia dominante em cada época. Além disso, conforme nos lembra Ronaldo Mourão (1982), a astrologia, por exemplo, até o século XVI, não pode ser separada da astronomia: todos os sistemas primitivos de descrição do universo eram ao mesmo tempo astronômicos e astrológicos; e, desse modo, desde Ptolomeu até Kepler, e passando em seguida pelos maiores sábios, como Galileu e Newton, a astrologia foi sempre objeto de interesse de discussões e análises. Apesar de todo o seu esforço para elaborar uma imagem matemática do universo, no espírito e nos estudos de um gênio como Isaac Newton, a astrologia associa-se mesmo à alquimia. Em suma, no Ocidente, malgrado a condenação dos padres da Igreja, a astrologia desenvolveu-se pelo menos até o século XVII e, após a sua exclusão da Academia das Ciências por Colbert, parece quase hibernar até o final do século XIX e princípio do atual, quando ressurgem novas obras eruditas sobre o tema, ao lado de sua progressiva difusão em meio ao grande público.

Embora não seja minha intenção retrazar aqui tais percursos históricos — até mesmo porque a evolução diacrônica das paraciências constitui uma questão específica que está excluída deste exame sumário e voltada para suas manifestações mais recentes —, não seria impropriedade afirmar que algo semelhante ocorreu em relação aos fenômenos parapsicológicos. Desse modo, é raro hoje no mundo o país em que um ou vários departamentos universitários não estejam envolvidos com investigações parapsicológicas e, o que é mais espantoso, com a União Soviética à frente. Em 1967, a Academia de Ciências de Nova Iorque patrocinou um simpósio de parapsicologia. Em 1969, a respeitável Associação Americana para o Progresso da Ciência, depois de haver rejeitado dois pedidos anteriores, aprovou a filiação da Associação de Parapsicologia, conferindo-lhe assim o reconhecimento e legitimidade. (Cf. Koestler, 1973: 17.) Em resumo, veremos nas últimas décadas o surgimento da *Gnose de Princeton*, em que um grupo de cientistas americanos (físicos, astrônomos, cosmologistas, biólogos, médicos etc.) inicia um movimento que se estendeu de Pasadena a Princeton: trata-se de um conjunto de "sábios em busca de uma religião" por meio do conhecimento científico moderno. Ainda nos anos 60, teremos o enorme sucesso de publicações como a revista *Planète* e, alguns anos mais tarde, a realização do famoso *Colóquio de Córdoba* sobre "ciência e consciência" (1980). E aqui mesmo, no Brasil, promovida pela UNICAMP, realizou-se em São Paulo, de 22 a 24 de julho de 1985, a *I Conferência Internacional sobre Interação Espírito-Matéria*. E o número de iniciativas semelhantes só tem tendido a crescer nos últimos anos, para não falar das ocorrências mais "profanas" do mundo sócio-político em geral, como o recente escândalo jornalístico da primavera do ano de 1988, quando foi revelado que as grandes decisões do Presidente

Reagan eram tomadas sempre consultando antes uma amiga astróloga e milionária da Califórnia: Joan Quigley.

Para concluir e simplificar este registro factual, passo a mencionar algumas informações disponíveis relativas às crenças mais corriqueiras nas paraciências, porém sem maiores preocupações com a ordem deste material.

É difícil precisar a relação entre os resultados dos estudos científicos e “a explosão ocultista” que ocorre no mundo ocidental a partir de 1970 (*apud* Mircea Eliade, 1977: 95). Com efeito, nessa década, cinco milhões de norte-americanos passaram a planificar suas vidas seguindo as predições astrológicas, e 1.200 dos 1.750 periódicos quotidianos dos EUA (portanto, 69%) publicam horóscopos. Há suficiente trabalho para manter ocupados cerca de 10 mil astrólogos em dedicação exclusiva e 175 mil em tempo parcial. Aproximadamente 40 milhões de norte-americanos converteram esse negócio numa empresa que ganha 200 milhões de dólares por ano. Existem hoje vários computadores a serviço do cálculo e da interpretação de horóscopos. Por 20 dólares, um computador pode imprimir em poucos minutos um horóscopo de 20 mil palavras. Outros proporcionam horóscopos durante as 24 horas do dia a cerca de 2 mil sociedades distribuídas pelo país (*ibid.*, p. 96). Por outro lado, certos *Jesus Shows* propõem milagres a distância, desde que os fiéis ponham as mãos sobre o televisor. E, assim por diante, várias outras formas de manifestações dessa natureza poderiam ser mencionadas. Em pleno centro de Paris, na avenida dos Champs-Élysées, uma loja vende cada dia centenas de horóscopos elaborados por computador. Ora, o horóscopo pode ser considerado seguramente como a forma mais difundida da produção astrológica na sociedade atual. Como uma seção regular, ele aparece na imprensa francesa a partir de 1935 à imitação dos jornais norte-americanos. No seu formato-padrão, ele costuma aparecer em tiras ordenadas pelos signos zodiacais e comporta normalmente indicações sobre: saúde, vida afetiva, atividade econômica e sorte (número e cor). Quanto ao seu estilo, o texto é redigido de forma alusiva e ambígua, de modo a permitir interpretações diversas, o que acentua a personalização na leitura que faz o consumidor. Na França, em 1979-1980, para os diários e revistas semanais, obtém-se a mesma proporção de horóscopos: 63% dos exemplares difundidos apresentam tal seção. Dentre as revistas semanais, as dedicadas ao público feminino têm quase todas um horóscopo (92%). Assim, a astrologia tornou-se um item da indústria cultural que, além de espalhar no mercado outros produtos que divulgam seus signos (brincos, anéis, medalhas, chaveiros, agendas etc.), invadiu o rádio, a televisão, o romance, a literatura policial, a ficção científica, o cinema (basta que se mencione o sucesso de filmes como os de Spielberg), para não falar na multiplicidade das publicações especializadas. (Cf. Jacques Maître, 1984.) Ainda na França, vale a pena sublinhar o fato de que só em Paris existem 50 mil curandeiros para um número de cerca de 49 mil médicos (segundo informação que me deu o professor Serge Moscovici).

Na realidade, esse sincretismo científico-religioso se difundiu por todas as sociedades ocidentais e constitui hoje um dos elementos fundamentais de nosso imaginário maravilhoso. Um dos sinais representativos dessa tendência generalizada reside no fato de que quase todas as ciências oficiais possuem uma homóloga paralela no campo das

paraciências. É assim que uma para-arqueologia busca explorar as lendas das civilizações desconhecidas, às quais se atribuem conhecimentos fabulosos. Igualmente, nas margens da história se situam especulações sobre certos enigmas: mortes contestadas (Joana d'Arc, Hitler etc.), tesouros ocultos (Templários, Cátaros), personagens misteriosos, sociedades secretas, para não falar de profecias (como as de Nostradamus) cujas interpretações se renovam incessantemente. Também à margem da zoologia desenvolvem-se pesquisas sobre animais fabulosos. Uma paraciência geométrica e arquitetônica se constitui em torno de idéias telúricas e energéticas, cujo exemplo mais corrente é a mania das pirâmides de tipo egípcio: embora pareça tratar-se de uma magia empírica, por trás de seu discurso paracientífico permanecem fortemente ancoradas as noções ocultistas tradicionais de "fasto" e "nefasto". Enfim, as medicinas paralelas têm gozado de ampla expansão e suas outras denominações de "medicinas doces" ou "naturais" revelam sua ligação com o movimento ecologista, de retorno à natureza. (Cf. Jean Bruno Renard, 1984: 46-47.) Portanto, não deixa de ser significativo o fato de o Papa João Paulo II ter feito de São Francisco de Assis o "padroeiro dos ecologistas", em 1979, sublinhando assim o aspecto religioso de tais movimentos.

No caso específico do Brasil, desconheço a existência de estudos analíticos sobre tais fenômenos. Como quer que seja, é suficiente uma observação mesmo superficial para constatar a sua evidente e generalizada manifestação em vários planos de nossa vida social. Um desses aspectos é certamente o fato de que a quase totalidade das novelas difundidas ultimamente pela televisão (Globo e Manchete) inclui na sua trama uma multiplicidade de ingredientes veiculados pelas paraciências. O mesmo se dá com os filmes apresentados tanto nos cinemas quanto na TV. Até mesmo grandes editoras tradicionais (cf. Carvalho, 1988), que asseguravam ponderável setor da produção literária, começam a investir nessa rendosa fatia do mercado de consumo simbólico-religioso: Nova Fronteira, Record, Cultrix etc. Diluem-se desse modo as fronteiras que repartiam esse território e circunscreviam tal produção em editoras especializadas, mais ou menos marginalizadas ou de menor prestígio nas camadas ligadas à cultura dominante. Esse fato já se reflete também na sua distribuição pelos livreiros, uma vez que de mais a mais as grandes casas do ramo definem claramente lugares específicos para esse gênero de literatura.

INTERPRETAÇÕES

Para além desse quadro impressionístico, de que modo se pode interpretar a emergência desse movimento que se exprime nas várias práticas e doutrinas das paraciências, sobretudo no que diz respeito às crenças que elas suscitam? Pessoalmente, é óbvio que eu não tenho a resposta para esse problema inquietante sob muitos aspectos. De início, sublinhei a sua dimensão religiosa. É verdade, no entanto, que o sobrenatural tende a tornar-se paranormal, num processo de laicização que segue a tendência geral das sociedades ocidentais. Mas a polarização pelo maravilhoso que tais manifestações apresentam faz com que ele permaneça no lugar privilegiado daquilo que Mircea Eliade chama de *Kratofanias*: as irrupções no quotidiano de algo inteiramente outro, um inexplicável que

incita o homem a olhar para além das fronteiras de seus conhecimentos provisórios e de suas frágeis certezas (cf. Remard, 1984: 44); esse algo diferente que possui os atributos de fascinante e terrível com que R. Otto caracterizava o sagrado. Mas isso talvez seja muito pouco ainda para nos ajudar a situar e compreender tais comportamentos.

Embora se reportando especificamente aos fenômenos relacionados com os hoje chamados OVNI ou UFO (Unidentified Flying Objects), foi Jung o primeiro a enfrentar com seriedade e coragem essa intrigante questão, em 1961, quando então afirmava que esses rumores, esses ruídos lhe pareciam de tal modo importantes que ele acreditava ser seu dever lançar um grito de alerta. No seu entender, essas estranhas teofanias constituíam uma espécie de astúcia dos conteúdos latentes da psiquê em busca do reconhecimento. (*Apud* Jean Robin, 1987.) Noutro plano, são conhecidas as explicações do tipo “resposta à aflição” (Peter Fry, por exemplo). Mas a interpretação mais comumente formulada apela para a noção de “crise das sociedades ocidentais”: assim, em sua dimensão escatológica, tais crenças parecem “oferecer ao Ocidente enfermo, consciente de haver pecado irremediavelmente contra o Espírito, a promessa de uma miraculosa reconciliação, senão com o Céu, pelo menos com um cosmo outra vez idolatrado...” (Robin, *ibid.*, p. 566.) Jean Bruno Renard, sem utilizar esse discurso religioso, avança por essa mesma ordem de considerações ao concluir que “não tendo acesso à pesquisa científica pura, ou recusando-a como excessivamente fragmentária, e aspirando a dar um sentido ao mundo, porém decepcionado pelas religiões e as filosofias, o homem ocidental de nosso tempo vira-se no rumo dos sincretismos científico-maravilhosos que respondem à sua exigência de racionalidade e à sua exigência de irracionalidade” (1984: 49). A mesma insuficiência explicativa se apresenta em Edgar Morin quando assevera que a atração que tem hoje a astrologia sobretudo entre a juventude “procede a crise cultural da sociedade burguesa” (*apud* Eliade, 1977: 98). Adorno chega a formular a hipótese de que tal gênero de comportamento constitui um desvio do real e até um como novo ópio do povo (cf. Boy e Michelat, 1986: 181, nº 16).

Sociólogos de tendência mais empirista, utilizando dados de pesquisas de opinião e procedimentos estatísticos rigorosos, têm buscado revelar as relações entre tais fenômenos e certas variáveis sociodemográficas como sexo, idade, grau de instrução, categoria profissional, atitude em face da ciência, filiação religiosa etc. (cf. Boy e Michelat, 1984 e 1986). Não estou disposto a resumir aqui os achados de tais investigações, até porque, apesar de lhes reconhecer certos méritos e a seriedade do esforço, desconfio do alcance interpretativo dessas sondagens. Todavia, alguns de seus resultados apresentam relativo interesse, como os dados que mostram que as mulheres manifestam os maiores índices de adesão a essas práticas e que, por outro lado, os camponeses e as classes populares urbanas participam pouco do enfeitamento das paraciências etc. Enfim, um de seus comentários conclusivos merece ser mencionado a seguir: “A idéia de que o racionalismo que está na base da atividade científica dominaria as mentalidades, orientaria as condutas e serviria de instrumento privilegiado de apreensão do mundo é evidentemente falsa: aquilo que Lévi-Strauss chamava de pensamento selvagem opondo-o ao pensamento científico (*sic!*) permanece um instrumento essencial de percepção da realidade, inclusive em nossas próprias sociedades

ditas industriais ou tecnológicas. É verdade, e a observação é banal, que a ciência nos propõe uma visão desencantada do mundo (...). É certo igualmente que, por natureza, a ciência afasta do campo de suas reflexões questões fundamentais e interrogações metafísicas; e, enfim, que ela jamais fornece uma compreensão global do mundo, mas apenas explicações parciais. Ora, os sistemas de crenças cujo desenvolvimento constatamos são em parte fundados sobre um projeto de reconciliação entre espiritualismo e racionalismo, sobre uma tentativa de integração, de abertura do conhecimento científico para outros modos de reflexão mais globais, mais intuitivos, mais próximos por vezes da revelação.” (*Id.*, 1986: 200-201.) Jacques Maître complementa de algum modo essa análise quando, descartando a hipótese de que o consumo astrológico de massa dever-se-ia ao valor preditivo dos horóscopos, prefere pôr a ênfase em sua funções sociais independentemente de qualquer validação pelas ocorrências. Tais funções podem ser resumidas como segue:

- 1) exorcizar o acaso: entre o terreno que a técnica ganhou e aquele que a religião perdeu, resta uma terra de ninguém que se amplia com os novos modos de vida a gerarem novos eventos aleatórios (acidentes, doenças etc.), o que acentua o fenômeno;
- 2) explicar o destino e fornecer um mediador (a pessoa que interpreta os signos astrais em lugar do padre que decifrava as vias da Providência);
- 3) vulgarizar a psicologia e a arte de viver;
- 4) dar um caráter prático à “nebulosa de heterodoxia” em que vivemos.

Esse derradeiro conjunto de observações não está distante das reflexões de Mircea Eliade sobre esses mesmos comportamentos coletivos. O próprio título da obra onde reuniu os ensaios que consagrou à questão já insinua de algum modo o fio de sua interpretação. Só que o apelo à noção de “modas culturais” exigiria levar em conta toda uma tradição de análise sociológica (mas também psicológica) de tais fenômenos (Simmel, Kroeber, Edward Sapir, Blumer, Flugel, Riesman, Merton etc.), o que evidentemente ele não faz. Todavia, sem sair da perspectiva própria ao seu território de historiador das religiões, ele propõe uma interpretação que pode ser resumida nesta citação:

“A função para-religiosa da astrologia (...) outorga à vida um significado novo. O homem não é mais apenas o indivíduo anônimo descrito por Heidegger e Sartre... O horóscopo lhe revela uma dignidade nova; mostra-lhe quão intimamente está relacionado com o universo inteiro. É certo que, no caso, a vida é determinada pelos movimentos dos astros, mas pelo menos o determinante possui uma grandeza incomparável. (...) Por outro lado, a predeterminação cósmica da existência constitui um mistério: significa que o universo se move de acordo com um plano preestabelecido; que a vida e a história humanas se desenvolvem segundo um padrão e avançam progressivamente para um fim. Este fim último é secreto ou está mais além do entendimento do homem; mas pelo menos outorga significado a um cosmo que a maioria dos cientistas considera um resultado do acaso cego, e dá sentido à existência humana, que segundo Sartre está *de trop*. Esta dimensão para-religiosa da astrologia se considera superior ainda às religiões existentes, porque não se depara com nenhum difícil problema teológico: nem a existência de um Deus pessoal ou transpessoal, nem o enigma da Criação, nem

a origem do mal nela se coloca. Obedecendo às instruções do horóscopo se sentirá alguém em harmonia com o universo e não terá que preocupar-se com problemas duros, trágicos ou insolúveis.” (1977: 98-99.)

Não parece certo que a maioria dos cientistas contemporâneos encare o universo segundo a afirmação de Eliade. De todo modo, outros aspectos da questão exigirão por certo que a reflexão se expanda noutras direções e que a pesquisa prossiga ampliando os seus fundamentos. Quaisquer que sejam, no entanto, as razões do incremento de tais práticas e do interesse crescente que elas suscitam, as nossas concepções fundamentais, tanto na ordem fenomênica quanto no plano analítico, estão sendo submetidas a constantes e radicais questionamentos. Essa tendência levará a fusões cada vez mais amplas de conhecimentos, numa perspectiva decididamente holística. Por outro lado, a ciência contemporânea — e a física em particular —, com seus modelos ousados, com seu estranho quadro conceitual e com os mundos paradoxais e surrealistas que constrói, assemelha-se muito mais às filosofias espiritualistas que nos vieram do imenso fundo religioso do Oriente e cheira muito mais à cozinha do alquimista antigo do que aos assépticos laboratórios dos vários projetos positivistas. Não seria ela a forma atualizada de dizer o mito hoje?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria Geral dos Sistemas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- BOY, Daniel & MICHELAT, Guy. “Les Français et les ‘parasciences’”, *La Recherche*, Paris, nº 161: 1560-1567, 1984.
- . “Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles” *Rev. Franç. de Sociol.*, Paris, XXVII (2): 175-204, 1986.
- BUTLER, Frances. “The Religious Symbolism of Astrology”, *Acts 14th International Conference on Sociology of Religion: Symbolism*. Lille: C.I.S.R., p. 169-175, 1977.
- CAPRA, Fritjof. *O Tao da Física*. Um paralelo entre a Física moderna e o Misticismo Oriental. São Paulo, Cultrix, 1985.
- . *O Ponto de Mutação*. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. São Paulo, Cultrix, 1986.
- CARVALHO, Flávio de. “Escritos das Estrelas”, *Isto É*, São Paulo, nº 586, 16.3.88: 70-72, 1988.
- CHERRY, Laurence. “A Parapsicologia à luz da Física”, *Ciência Ilustrada*, São Paulo, nov.-dez., nº 4: 98-103, 1982.
- CHEVALIER, Gérard. “Parasciences et procédés de légitimation”, *Rev. Franç. de Sociol.*, Paris, XXVII (2): 205-219, 1986.
- EASLEA, Brian. *Liberation and the Aims of Science*. Sussex, S. Univ. Press, 1973.
- ELIADE, Mircea. *Ocultismo, Brujería y Modas Culturales*. B. Aires, Marymar, 1977.
- FEYERABEND, Paul. “A menudo la opinión de los expertos está sujeta a prejuicios, no es digna de confianza y necesita de un control externo” e “El extraño caso de la Astrología”, *in: Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, p. 78-90, 1985.

- HASLETT, A. W. *Les Problèmes non résolus de la Science*. Paris, Hermann, 1938.
- HEISENBERG, Werner. *La Nature dans la Physique Contemporaine*. Paris, Gallimard, 1962.
- HOFFMANN, Linneu. *Astrologia, análise de um mito*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1982.
- JUNG, Carl Gustav. *Un Mythe Moderne*. Paris, Gallimard, 1961.
- KLEIN, Gérard. "Os Extraterrestres existem" (extraído de *Le Monde*), *Folhetim*, São Paulo, nº 301, 24 de out., p. 6-8, 1982.
- KOESTLER, Arthur. *O fantasma da máquina*. Rio de Janeiro, Zahar, 1969.
- . *As razões da coincidência*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1973. Studies in the origin and development of Greek Science. Cambridge, C. Univ. Press., 1979.
- LLOID, G.E.R. *Magic, Reason and Experience*.
- MAHEU, René (org.) *Science et Synthèse. (Colloque organisé par l'Unesco pour le X anniversaire de la mort d'Einstein et le Teilhard de Chardin)*. Paris, Gallimard, 1967.
- MAÎTRE, Jacques. "Horoscope", *Encyclopaedia Universalis*, Paris, v. 9: 569-571, 1984.
- MORIN, Edgar. "La Crise de la Rationalité", *Raison Présente*, nº 61: 87-96, 1982.
- MOURÃO, Ronaldo Rogério de F. "Apresentação", in: HOFFMANN, Linneu: *op. cit.*, 1982.
- POUPARD, Paul (dir.). *Dictionnaire des Religions*. Paris, PUF, 1984.
- OPPENHEIMER, J. Robert. *Energia atômica e liberdade humana*. Lisboa, Livros do Brasil, s/d.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*. Paris, Gallimard, 1979.
- RENARD, Jean-Bruno. "Le Merveilleux et l'Homme Contemporain", in MESLIN, Michel (dir.): *Le Merveilleux — L'imaginaire et les croyances en Occident*. Paris, Bordas, p. 45-49, 1984.
- . "La croyance aux Extraterrestres: approches lexicologiques", *Rev. Franç. de Sociol.*, Paris, XXVII (2): 221-229, 1986.
- RUSSEL, Bertrand. *Delineamentos da Filosofia*. São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1956.
- RHINE, J. B. *El Alcance de la Mente*. Buenos Aires, Paidós, 1956.
- ROBIN, Jean. "La Religion des OVNI", in CLÉVENOT, Michel (dir.): *L'État des Religions dans le Monde*. Paris, La Découverte/Le Cerf, p. 566-567, 1987.
- ROSZAK, Theodore. *A Contracultura*. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 1972.
- RUYER, Raymond. *Dieu des Religions, Dieu de la Science*. Paris, Flammarion, 1970.
- SUDRE, René. *Tratado de Parapsicologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1966.
- THOMAS, Louis-Vincent. "Catastrophisme et Science-Fiction", *Arch. de Sc. Soc. des Religions*, Paris, 53 (1): 69-85, 1982.
- THUILLIER, Pierre. "Le Spiritism et la Science de l'Inconscient", *La Recherche*, Paris, nº 149: 1.358-1.368, 1983.
- . "Les Mathématiques mènent-elles à Dieu?", *La Recherche*, Paris, nº 184: 116-119, 1987.
- VALADIER, Paul. "Le Catholicisme et la Science" (entretien avec P. Thuillier), *La Recherche*, Paris, nº 169: 1.038-1.045, 1985.

- VV. AA. "L'Orient et l'Occident devant l'Ultime Réalité", *L'Age Nouveau*, Paris, nº 110, 1960.
- VEJA, "O Universo do Gênio" (As aventuras intelectuais do físico mais brilhante do mundo, o inglês Stephen William Hawking, para decifrar os segredos cósmicos), São Paulo, 15.06.88, p. 56-64.
- VINCENT, Gilbert. "L'Apocalyptique dans la Critique Contemporaine de la Science", *Arch. des Sc. Soc. des Rel.*, Paris, 53 (1): 87-119, 1982.
- WALTER, W. Grey. *Le Cerveau Vivant*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954.

O *Peso da Cruz — Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular*

Rubem César Fernandes

APRESENTAÇÃO

Um professor muito querido, de nome Bronislaw Baczko, que me orientou na pós-graduação, alertou-me uma vez que, embora as questões de método sejam relevantes, não devem ser encaradas com seriedade absoluta. Cada objeto pede um tratamento especial, dizia ele, e não há chave *passé par tout* em matéria de conhecimento. “Voltaire (Baczko é especialista em iluminismo), por exemplo, espera a chegada de um historiador que com toda a seriedade escreva sobre ele de maneira brincalhona. Gostaria de tentá-lo um dia.” Pensando nisto, decidi tentar descrever um episódio da paixão brasileira de maneira apaixonada. Colocar-me no texto, e dialogar com o parceiro principal da pesquisa, um romeiro notável da região paulista.

O trabalho de campo na antropologia brasileira leva-nos com freqüência a conviver de mais perto com personagens relevantes para o nosso próprio imaginário enquanto nativos desta sociedade. Fazemos, com efeito, uma viagem interior, que nos permite revirar algumas peças da nossa própria cristaleira. É uma circunstância propícia à forma dialógica. Não digo que ela seja em princípio a mais adequada. A comunicação, e as suas falhas, ocorre em planos mais profundos que aqueles definidos pela forma da escrita. Digo apenas que a presença explícita do autor ao longo do texto ajudou-me a sugerir uma idéia que, esta sim,



Foto de Rubem César Fernandes

parece-me importante: não apenas ele, o rômeiro, mas também eu, o pesquisador, somos conformados pela simbologia cristã da Paixão. É bem verdade que eu, à diferença dele, sei de outras ordenações simbólicas, seja pela leitura ou por outras viagens, fato que nos distingue, criando impasses e estímulos específicos à comunicação entre nós. Mas, chegando-me a ele, descubro em minha própria experiência ressonâncias profundas aos seus gestos e às suas palavras. Somos parceiros, em suma, de uma mesma Paixão, e testemunhas de que ela comporta múltiplas expressões. Não há entre nós um vazio. Temos do que conversar. Anteriormente às diferenças que nos distinguem, há referências comuns, que não nasceram nem desaparecerão conosco. Neste sentido, num plano anterior às possibilidades que cada um de nós manipula vida afora, estamos em pé de igualdade. A pesquisa de campo aproximou-nos, gerando um encontro improvável que nos permitiu explorar estes laços comuns, e anteriores, que nos unem. Naturalmente, cada um fez isto a seu modo. Isto se deu em 1983, seis anos passados. Ainda recentemente, recebi dele um telefonema, feito de um orelhão, a cobrar, convidando-me para fazermos juntos uma outra romaria. É possível que tivesse algum interesse prático em mente ao fazer o convite; mas acredito também que a experiência de viajar com alguém tão diferente, e ainda assim tão próximo, tenha sido significativa para ele.

É com embaraço, portanto, que me vejo forçado a omitir a sua verdadeira identidade. Troquei os nomes das pessoas e do lugar onde vivem, guardando no entanto as distâncias originais. Há episódios íntimos que julguei necessário relatar, e na verdade não escrevi este texto para ele ou para os seus. O resultado desta pesquisa não está destinado ao sujeito pesquisado; não deve ser "devolvido". Destina-se a um outro público, de classe média intelectualizada, que geralmente só conhece os "pagadores de promessa" através dos filmes e da imprensa.

Mantive, contudo, o nome correto de Heraldo Maués, colega antropólogo, que me acompanhou na pesquisa de campo, participou da coleta de dados e fez inúmeras sugestões relevantes. O texto final beneficiou-se ainda de comentários feitos pelos colegas Carlos Brandão, Maria Laura Viveiros de Castro, Oscar Calavia Saez, Pierre Sanchis e Riolando Azzi, num proveitoso seminário realizado no Instituto de Estudos da Religião. Graças a eles, e ao apoio oferecido pelo Instituto Nacional do Folclore, pude incluir esta pesquisa nos quadros de um estudo maior sobre os sentidos da "paixão brasileira". Havendo optado por apresentar a pesquisa como quem conta uma história, preferi omitir as referências bibliográficas implícitas no texto. Perde-se assim um gênero de informação relevante. Ganha-se, por outro lado, maior leveza na leitura. Não quis fazer aqui um exercício de erudição, embora reconheça que ela é indispensável em outros tipos de trabalho.

O ENCONTRO

Conheci Francisco da Costa Flores em Bom Jesus de Pirapora, na Semana Santa de 1982. Trata-se de um santuário bem conhecido às margens do rio Tietê, nos arredores da Grande São Paulo. O vilarejo formigava de gente, num dia ensolarado, cuja atração maior

consistia de romeiros que chegavam arrastando cruzes de madeira. Todo ano, na Sexta-Feira da Paixão, chegam a Pirapora trezentas, quatrocentas, quinhentas cruzes.

Reparei em FCF (abreviação que ele usa) porque não podia deixar de reparar. Era o dono de uma cruz enorme, acorrentada a um poste, à parte das demais, a uns trinta metros da igreja. Achava-se rodeada de curiosos a puxar conversa sobre romarias. Achei-me ao grupo, e foi então que comecei a conhecê-lo. A superioridade de FCF era evidente. Outros trazem cruzes de 20, 40, 50kg somente, enquanto a dele, ao que dizia, pesava 130. Em geral, vêm em dois ou três, revezando-se no caminho, enquanto ele carregava só. O destaque provocava brincadeiras, e o herói do dia concedeu de bom grado tirar a corrente para que os colegas pudessem experimentar o peso, ou até mesmo tirar fotografia fingindo carregar a maior cruz do ano.

A conversa foi interrompida com a chegada da mulher, pelo ônibus, trazendo no colo uma menina de uns quatro anos de idade. A entrada das duas, vestidas festivamente, pôs FCF em movimento. Pegou a filha num braço, levantou a cruz no ombro oposto, e completou a romaria, caminhando os últimos metros até a porta da igreja. Para minha surpresa, fez isto chorando. Um pessoal de televisão, que circulava em meio à multidão de romeiros, correu a pedir-lhe que repetisse a cena para que pudessem filmá-la, ao que ele assentiu. Naquela noite, já em São Paulo na casa de amigos, assisti FCF contar a sua promessa no *Jornal Nacional* da TV.

Um outro episódio me intrigou pelo feixe de emoções que continha. Junto ao Chico (como é geralmente chamado), estava o seu irmão, homem baixo e atarracado, de aparência ruim. Era o companheiro de viagem, que fazia o percurso pedalando uma velha bicicleta, responsável ele pela água e o farnel. Num momento, já no banco da praça, o irmão brincou com a menina, a mulher reclamou da brincadeira, o irmão insistiu e a mulher desabou um choro bravo que só foi silenciado quando FCF levantou a mão, num gesto próprio a quem sabe bater em rosto de mulher. Foi apenas um relance, mas a cena ficou na memória.

De volta à frente da igreja, onde as cruzes se amontoavam, FCF pegou a sua e se arrastou ainda até a sala dos milagres, terminando de vez com o prometido. Fomos então, ele próprio, o irmão, eu, mais meia dúzia de promesseiros, a um bar da esquina festejar. Animados por várias rodadas de *mé* (cada uma ofertada aos demais por alguém do grupo), proseamos bastante e cantamos descontraídos no estilo caipira das modas de viola. Anotei uma das canções, que chamavam *Hino do Romeiro*:

Com 10 dias de viagem
Sem esperança perder
No alto de um espigão
Eu vi o sino gemer
Eu vi a linda paisagem
Que nunca hei de esquecer
A matriz de Pirapora
Na margem do rio Tietê
Até a porta da igreja
O meu carro nos conduz

Levei minha mãe doente
 No altar cheio de luz
 Ali mesmo ajoelhei
 Fazendo o sinal-da-cruz
 Beije a imagem sagrada
 Do abençoado Jesus
 Foi a cura milagrosa
 Desceu ali naquela hora
 Minha mãe saiu andando
 Daquela igreja pra fora
 Foi o milagre da fé
 Falo por Nossa Senhora
 Bendito seja pra sempre
 Bom Jesus de Pirapora

Foi neste clima festivo que surgiu a idéia de fazermos, juntos, a romaria do ano seguinte. Marcaríamos um encontro na estrada, onde FCF, de Jundiá, esperaria pelos demais, que vinham de Piracicaba, bem mais distante (uns 200 km de Pirapora). Natálio Rubia, piracicabano, um senhor de mais idade, convidou-me pessoalmente para ajudá-lo a carregar a sua cruz. E assim ficamos.

A PROMESSA

“A promessa primeira que eu paguei foi pro meu filho (que morreu, Deus não quis...). A segunda foi pra minha mãe, sete cruzeiros. Levei pra essa menina. Levei outra de agradecimento, para completar a décima.” (FCF)

O principal de uma promessa é que seja cumprida. Foi com este sentido que FCF expressou o seu contentamento ao me ver chegar em sua casa meses passados do nosso encontro em Pirapora. Eu havia procurado sem sucesso os piracicabanos, e fui atrás do Francisco. Minhas anotações do seu endereço estavam um tanto confusas, mas o garçom do restaurante onde almocei ao chegar em Jundiá soube me informar, pelo assunto de romaria. Ouvira falar, sim, do Chico da Cruz, morador de um bairro de periferia chamado Vila São Bartolomeu. No bairro, o mesmo diálogo com o dono de um bar, que me indicou a rua, de terra batida; e da rua à casa, pelos vizinhos.

Chico louvou a minha conduta, vir de tão longe, conforme o prometido, e malhou o pessoal de Piracicaba, companheiros só da boca pra fora. Não deram notícias, nem mandaram cópia das fotos que tiraram da cruz. “Um homem, pra ser chamado assim, tem que cumprir. Ele se esforça, mas cumpre. Se falar ‘eu vou’, ele vai! (...) As minhas eu cumpro as dez. Sempre pedi a Deus que nunca deixasse pros meus irmãos, porque eu queria terminar essa promessa.”

A ênfase na palavra empenhada faz pensar nos códigos de honra mediterrâneos estudados por Pitt Rivers. Roberto da Matta os tem explorado no contexto da cultura brasileira. Matta diria, creio eu, que esta “palavra sagrada” é sinal de um vínculo de lealdade

que deve prevalecer nas relações que têm valor; ou, ainda, num nível mais abstrato, que para gente como FCF são as relações que têm valor. Não se pensa ele como um sujeito moral suficiente em sua individualidade; mas como um alguém transpassado por uma teia intrincada de laços pessoais, a começar pelos familiares. Ele nasce assim, carregado de dependências. Com efeito, percorreu os dez primeiros anos da vida adulta de homem casado empenhando-se ritualmente pela sorte da mãe e dos filhos. Encontrei-o nos momentos finais da longa promessa, e podia me dizer que, com certeza, havia encontrado nele um homem de palavra honrada. Acompanhando-o passo a passo numa romaria, vim a apreender algo mais. Vi de perto a dificuldade de manter a promessa, sutileza propícia à aproximação de um detalhe fundamental, muitas vezes esquecido nos livros de sociologia: a promessa não é dirigida a um ou outro membro da família, a uma ou outra relação *deste* mundo, mas ao Santo, ao Bom Jesus.

A CRUZ

A promessa original previa uma progressão que foi cumprida: começar devagar, com uma cruz de tamanho médio, e aumentá-la sucessivamente. A primeira pesou uns trinta quilos, e as seguintes acrescentaram dez quilos a cada ano. A décima e última da promessa original pesava uns cento e vinte. Esta nossa, a décima primeira de FCF, seria ainda maior. “Tem uns cento e quarenta”, asseverou. Na verdade, é difícil dizer ao certo pois não dispúnhamos de uma balança capaz de pesá-la, e os números de FCF variavam conforme o sentido que quisesse dar à conversa. Comprei o material com ele (eu pagando) numa visita anterior, mas ele acrescentou mais tarde outro pedaço para fazer uma emenda e completar sete metros de extensão do corpo da cruz. Os braços ficaram com três metros, um e meio para cada lado. “Justinha para o seu tamanho”, disse-me ele num sorriso. Eram caibros de 16 por 6cm, de madeira verde.

Compramos ainda parafusos, tinta preta, branca e amarela, mandamos fazer rodinhas de ferro (item mais caro) para atarrachar em um pino atravessado no pé da cruz. As rodinhas facilitariam o movimento na estrada, sendo devidamente retiradas na saída e na chegada da viagem. A tinta preta não era sinal de luto, mas simplesmente uma base para realçar as letras escritas em branco ou amarelo. Escrever em cima do verniz ou da madeira não faz tanto destaque. “A pessoa dá de cara com uma cruz preta na estrada, toda escrita, bem bonita... Tem mais aparência!” O branco realça à noite, sob a luz dos faróis, o amarelo “faz sombra” e é melhor para a luz do dia. A parte traseira dos braços foi decorada com letras graúdas, formato de imprensa, desenhadas por um amigo pintor. Do lado esquerdo, o trajeto a percorrer, “Jundiá a Pirapora”, e o dia da saída. No outro braço, ainda na parte traseira, FCF inscreveu uma frase edificante, como costuma fazer todos os anos. Escolheu para a nossa cruz os dizeres: “Fraternidade sim, violência não!” Era o tema da Campanha da Fraternidade da CNBB para 1983, que FCF ouviu pronunciado pelo “João de Deus” na televisão. Gostou e botou. A primeira idéia foi usar uma frase sugerida pelo amigo pintor: “Se Jesus morreu de braços abertos, por que o povo vive de braços cruzados?”, mas era muito grande e não cabia direito no braço da cruz. Ficou então com a do papa. No ano

anterior, a frase escolhida fora de John Lennon, "Paz para o mundo", lida na camiseta de um amigo que morreu e a quem quis homenagear.

Do lado da frente dos braços da cruz trazia as iniciais FCF, dava destaque ao dia da chegada (sempre a Sexta-Feira da Paixão) e se completava com uma colagem de fotografias 3X4 oferecidas por amigos e vizinhos, que contavam assim compartilhar da romaria. Heraldo e eu colamos ali as fotos das nossas mulheres, a quem havíamos deixado no Rio de Janeiro. O corpo da cruz trazia muitas coisas escritas. Em letras grandes, o nome Francisco da Costa Flores e mais a sua cidade e o bairro de origem: Jundiá — Vila São Bartolomeu. Em letras menores, os nomes de amigos, todos homens, entre eles o padrinho, pessoas mais chegadas e pedidos de última hora de algum vizinho ou companheiro de turma. Deles, só marcou o primeiro nome, o apelido ou as iniciais, por economia de espaço. Depois que escreve na cruz, explicou FCF, não tira mais, nem que vire inimigo. Pôs na cruz é sagrado e já pertence ao Bom Jesus. A mulher quis tirar uma fita para enfeitar o cabelo da menina, mas FCF não deixou, por esta mesma razão. Maior destaque tiveram os nomes das filhas, Márcia e Cristina, escritos com letras maiúsculas na parte inferior do corpo da cruz, e ilustrados com a frase sentimental: "Filhinha não fique triste — Sofro para ti ver sorrindo." No ano anterior havia escrito: "Filhas não chores papai voltará logo." Desta feita achou ainda lugar para uma frase mordaz: "Adeus piracicabanos".

Na parte superior pendurou diversas fitas coloridas, destas que os romeiros amarram no próprio punho ou, então, ao revés, no pé do Santo, com um beijo. Laços decorativos da aliança que os une. As fitas ficam bem no alto, explicou, que é para ninguém tirar. No ano anterior cinco fitas foram roubadas no caminho. Na ponta traseira pregou chapinhas de refrigerantes para servirem de refletores à luz dos faróis dos carros. "Eles vêm pisado, e se não está bem sinalizado, eles entram na gente!" Na ponta dianteira pregou um crucifixo que fora de sua mãe, peça que ela mantinha sobre a cabeceira da cama. Uma corrente com cadeado foi enrolada no cruzamento das madeiras. A cada parada maior, FCF encostava a cruz em alguma coluna, passava a corrente e trancava o cadeado. Não é bem o medo do roubo que o levava a tomar esse cuidado. É que as pessoas vêm bulir, experimentar o peso da cruz, testar se é feita de madeira maciça, brincar fingindo-se de romeiro (sempre tem algum abusado), e a cruz pode cair, quebrar, machucar alguém. Todo cuidado é pouco, portanto, e a corrente ali está para garantir a integridade da cruz. A chave do cadeado ele guarda pendurada no pescoço. Comprou a corrente e o cadeado há 11 anos, para a primeira romaria, pendurou a chave no pescoço e nunca mais tirou, nem para dormir ou tomar banho — usa a chave direto, o ano inteiro. Uma camisa de muda e alguns pertences foram enrolados em cobertor e amarrados com um plástico em volta (para protegê-los da chuva) na parte média inferior do corpo da cruz. Pendurou aí também uma garrafa plástica de água. Uma almofadinha de espuma foi ajustada no ponto em que a cruz encaixa no ombro, para amortecer o corte da madeira. E um gravador a pilha foi fixado pouco acima, para fazer um som estrada afora, distraindo a viagem.

Depois de bem arrumada, com os dizeres, o colorido das fitas, as chapinhas refletoras, o som, o crucifixo e tudo mais, formou-se um conjunto semelhante ao visual dos

caminhões que circulam pelas estradas brasileiras. FCF, é evidente, afeiçoou-se à sua cruz: inscreveu nela sinais de sua vida íntima, deu-lhe um tratamento estético para que o todo ficasse vistoso, e como um Atlas caipira do cristianismo ibero-brasileiro, botou o seu mundo nas costas, e partiu em romaria.

A PARTIDA

FCF estimava três dias de caminhada para os cinquenta e poucos quilômetros de Jundiá a Pirapora. Pintou, portanto, na cruz a data de saída correspondente à terça-feira, conta justa para chegar sexta bem cedo. Combinou sair na segunda, contudo, para dar uma folga no caminho; mas não agüentou a espera e nos fez partir já na madrugada de sábado para domingo.

Fiquei confuso com a manipulação das datas e insisti em conversar a respeito. Afinal, escreveu na cruz, está escrito, é sagrado. Além do mais, o próprio Chico sinalizou o embarço cobrindo a data de saída com um plástico, que só veio a retirar bem adiante, na quarta-feira, quando a seqüência de datas na cruz tornara-se plausível. Truque curioso, como se quisesse tapear o Santo. “Não tem problema”, respondeu. “O importante é chegar na sexta-feira. É a data de chegada que não pode falhar. A saída não tem importância.” Por que, então, escrevê-la assim, sabendo que tem de escondê-la? “Porque, ao certo, são três dias de caminhada...”

A explicação não me convenceu (só mais tarde perceberia o sentido maior, surpreendente, daquele plástico a encobrir os dias exatos da romaria), mas bastou por agora, e me fez refletir sobre uma outra idéia. A tapeação, no caso, não prejudicaria o relacionamento do Chico com o Bom Jesus, desde que a cruz fosse entregue na sexta, conforme o prometido. A mentira fora reduzida a uma alteração no modo de fazer o que devia ser feito, uma variação ritual que não abalava a validade do rito. A chegada, sim, era sagrada, mas a saída ficava por conta do próprio Chico, que tinha as suas razões para mexer com ela, razões que, importando a ele, não importavam ao Santo.

O raciocínio é razoável, mas parece coisa de pessoal de transporte (importa é que a encomenda esteja em seu destino no dia combinado) e pouco tem a ver com a religiosidade mais nossa conhecida. Para nós, pesquisadores de classe média, afetados pela sensibilidade “moderna”, a religião identifica-se com a busca de uma transparência da consciência diante de si mesma, na presença de Deus. A fé puritana e também a postura moral que chamamos “esclarecida” valorizam a interioridade da consciência, a relação auto-referida, de si a si a cada passo. Não há nelas cabimento para a tapeação na passagem do profano ao sagrado. A própria expressão “passagem” não é adequada aqui, pois, supõe-se, a consciência nunca está afastada de si mesma e não tem como distanciar-se do olhar divino. A rigor, a própria distinção entre “profano” e “sagrado” não tem justificativa neste contexto. O crente moderno está em peregrinação a todo dia e a toda noite, seja em casa, no trabalho, na rua ou na estrada. Sua sina é “ser honesto” consigo mesmo, e seu drama a dificuldade de ser como deve. O problema moral está no cerne de sua religiosidade e de sua consciência.

É outro o entendimento de promesseiros como FCF. Não ignoram, com certeza, os cânones da moral vigente — não matar, não roubar, não mentir, não andar atrás da mulher alheia etc., mas os laços que os unem ao Santo estão aquém e além de preceitos desta natureza. São vínculos essenciais expressos em obrigações rituais, situados num outro plano de vida. O devoto exemplar, que FCF pretende ser, não se apresenta necessariamente como um modelo de vida moral. A devoção é necessária justamente porque o devoto está distante do Santo — distância tamanha que situa a própria santidade acima das questões morais. Ser Santo e ser moral tampouco é a mesma coisa. Foi esta a idéia que o episódio me despertou. Devemos guardá-la, portanto, e prosseguir no ritmo próprio da caminhada.

Naquele momento, bastou-me uma explicação superficial para o truque com a data da partida: Chico estava louco para botar o pé na estrada. Sua excitação transparecia como a dos animais de corrida nos momentos que antecedem a prova. Deu a largada com força total, sem um olhar ao redor, sem uma pausa sequer após a bênção pronunciada pelo padre na esquina da matriz. Eu, que fiquei para trás surpreendido pela partida intempestiva, ouvi ainda o padre murmurar — “quanto sacrifício...”, e tive de correr um bom pedaço até alcançá-lo uma quadra adiante.

A bênção do padre era um desejo antigo do Chico, que, para a minha surpresa, nunca chegara a realizar. Minha presença estimulou as providências necessárias (apenas uma breve conversa na sacristia na noite anterior, após a missa das 6h), e a romaria pôde principiar com as devidas honrarias rituais: uma reza e água-benta, oferecidas na rua, antes do amanhecer, pelo padre idoso da paróquia principal. Como é comum entre os praticantes do catolicismo popular, Chico não priva da intimidade dos padres. Nunca se confessou na vida, e reage à sugestão com um argumento singelo: “Eles não contam os pecados deles pra gente, não é? Por que então vou contar os meus pra eles?” Mas ficou bem orgulhoso e contente com a bênção do padre.

À pressa sucedeu-se uma pausa, na rodoviária, para uma média com pão e manteiga, pois o estômago ainda estava vazio. Tomar café já fora de casa acalma a viagem. A cruz, estacionada do outro lado da rua, atraiu um mendigo, que passou a nos seguir até os limites da cidade. Antes de sumir, pediu licença, pendurou na cruz uma nota de dez cruzeiros, e despediu-se com uma frase sentimental: “Isto me parte o coração!” Não foi ele o único a nos seguir ao longo do caminho. Impressionou-me, por exemplo, um grupo de mulheres, negras, nas cercanias de Cabreúva. Caminharam atrás de nós um par de horas, em nosso ritmo, parando quando parávamos, seguindo quando seguíamos, sem uma troca sequer de palavras. Pelo jeito que estavam vestidas (era domingo de Ramos), iam à missa na cidade, e acharam de respeitar o nosso pequenino cortejo. Ultrapassar a cruz pode ser interpretado como sinal de indiferença, blasfêmia.

À saída da cidade, outra parada, para colocar as rodinhas, e afinal, a estrada! Deixa-se Jundiá pelo asfalto, numa longa subida que amplia paulatinamente o horizonte às nossas costas. Chico bravejava de contentamento, e bufava forte pelos primeiros esforços. “Eh, estrada, o filho chora, e a mãe não vê!” Já ouvi dizerem isto de outros lugares distantes, como do presídio da Ilha Grande, num samba de pagode. Os gritos do Chico e o tom da voz, assertivos, empostados, lembravam contudo o canto dos boiadeiros, outros viajantes e aventureiros notáveis. Definitivamente, Chico agora estava em seu elemento. A alegria

expansiva de um tipo usualmente sisudo fez-me pensar na estrada como um princípio de liberdade. Seu mundo, que tinha agora nas costas, fora deslocado do eixo fatalístico a que parece condenado no dia-a-dia, e achava-se enfim em movimento.

DOMINAR A CRUZ

Carregar uma cruz deste porte não é café pequeno. Flexiona-se os joelhos (os braços não têm força para erguê-la), encaixa-se o ombro no cruzamento das madeiras, e ergue-se o corpo, fixando o peso sobre a coluna vertebral. Com um arranco para a frente, o peso entra em movimento, o qual deve ser acompanhado com passadas rápidas, os pés deslizando pelo solo, pois não há força para levantá-los, até que os joelhos se dobrem vencidos pela gravidade, e o braço da cruz volte a se apoiar no chão. Uma seqüência como esta é um “toquinho”. De toquinho em toquinho avança a viagem.

Esta cruz, que para o Chico era a de número 11, feita já fora da promessa, “por camaradagem”, como ele disse, pôde ser compartilhada. Levamos em três, Chico, seu irmão Raul (que sempre o acompanhara, mas nunca fora autorizado a carregar), e eu. Ia conosco Heraldo, amigo antropólogo, e também um colega do Raul, que melhor seria dizer “comparsa”, pois o homem revelou-se um pinguço inveterado, que encheu o saco de Jundiá a Pirapora, sumindo pelas beiras da estrada e reaparecendo mais adiante, sacaneando a empreitada, ainda que com todo respeito. Raul também bebia muito (morreu de cirrose, aliás, dois anos após esta viagem), e a presença do amigo garantia-lhe o suprimento de cachaça, para a irritação impotente do Chico. “Esse aí é a minha segunda cruz”, comentava volta e meia. Raul, sozinho, entornou um litro durante a caminhada, sem contar o porre homérico na longa parada que fizemos em Cabreúva, e outro em Pirapora. Não dava para acreditar: Raul tonto, cambaleando, tropeçando a cada cinco passos, balançando aquela cruz para os lados como um burro velho balança as cangalhas, sem deixar cair, no entanto, uma só vez. Raul tinha o desplante de seguir fumando, o cigarro preso nos dentes com o peso da cruz nas costas, morro acima. Outras pessoas da turma do Chico ficaram de acompanhar-nos, mas faltaram na última hora. “São uns filhos da puta. Todo ano é isto. Promete, promete e não vem! Raul é o único que nunca faltou. Bebe que só gambá, mas tem palavra, é amigo de verdade.” Mas a turma não perdoa, e comenta que a dupla tem um segredo: “O Chico amarra uma garrafa de pinga na cruz, e o Raul vai atrás, atraído pelo cheiro.”

Íamos os três, alternando, um toquinho por vez. Raul e eu agüentávamos em média uns 65 passos, enquanto o Chico fazia 75. O revezamento era contínuo, para não esfriar o corpo, porque, depois que pára, é difícil recomeçar. O Raul, mais pra lá do que pra cá, cometia no entanto toda sorte de erro, e eu, pelo óbvio, também. Como diz o Chico, é preciso ciência para carregar a cruz. Ele se irritava e corrigia: “Não deixa ela te dominar, é você que domina a cruz!”

Resumo algumas noções elementares: a cruz se carrega enviesada sobre o peito; não pode ficar na vertical. Se está no ombro esquerdo, a mão esquerda segura a trave de cima, pelo lado de fora, e a direita pega a trave de baixo, desviando-a para o lado, afastando-a

assim das pernas que se movimentam. Se ficar reta no ombro, dizia o Chico, periga deslocar a clavícula, uma costela, atrapalha as pernas, bate a ponta do braço no chão, te derruba. “Tem de vir deitada no pescoço, de lado. Assim você domina ela. Se vem em pé, é ela que te domina.”

Os braços ajudam a dividir o peso, deslocando um pouco da carga imposta ao tronco. Dizia o Chico: “Você sente que dói os ossos por dentro, o peito incha, incha mais do lado do coração. Então a pessoa precisa manear, ajudar com o braço um pouquinho, não encostar ela no peito e carcar, porque se encosta direto no peito é perigoso até morrer, faltar o ar.”

Os braços funcionam sobretudo para fazer o balanço, guiando a direção do movimento. “Tem de pegar as manhas da estrada”; “a estrada vai prum lado, eu vou pro outro”; “deita ela na curva para não bater o braço no chão, e já sai na frente na contramão.” O certo é isto, andar na contramão. “Quem anda na mão morre porque não sabe o que vem por de trás. Pela frente, eu tô vendo o que vem.” Quando surge um buraco, os braços inclinam a cruz como se fosse um leme, direcionando corpo e cruz para diminuir o choque do tropeço. Fazer o balanço com desenvoltura é importante porque a maior parte da viagem se faz em estrada de terra, cheia de buracos e pedras.

Outro detalhe que conta é a inclinação do terreno. Uso as palavras do Chico: “Você tanto ergue como puxa, e na descida você puxa igual. A turma fala que você tem que segurar na descida, mas está errado. Pelo peso no ombro você já conhece o embalo. Ela embala na descida, você puxa mais, e tem mais desempenho. Puxa o mesmo que na subida, sendo que na subida o peso dobra e você vai mais devagar. Já na descida, você chega até a correr; e aí tem que segurar com mais força e pisar com mais cuidado, porque pode acontecer de deslocar o corpo, escorregar, cair no chão. Se cai uma cruz deste tamanho aí, por cima da gente, faz um estrago. Pode quebrar também, e porque é coluna, dificilmente tem conserto.”

Quem ensinou FCF foi um rapaz de nome Paulo César dos Santos, o maior carregador de cruz que ele já conheceu, que foi, aliás, quem botou na sua cabeça este gênero de devoção. Viu-o apenas uma vez, quando passou por Jundiá, a caminho de Pirapora. Vinha de Ponta Porã, no Mato Grosso, cumprindo promessa de chegar até Aparecida, no que levava já um ano e vinte dias. Vale a pena transcrever fragmentos de sua história, contada por FCF numa entrevista que gravei:

“Fiquei sabendo que ele estava na praça de Jundiá e fui ver de perto o tamanho do bezerro. Felizmente era verdade, a cruz era pesada mesmo, e carregava de tudo, relógio, corrente, cabelo; a cruz inteira, tinha até muleta amarrada, perna de gesso. O que você não via de plástico, óculos *ray-ban* de gente que não enxergava, tudo quanto é porcaria tinha ali pendurada. Fitaíada. Ele até falou comigo, bota um bilheteinho para Aparecida, que eu levo! Tinha jornais de prova que saiu de Ponta Porã, e dos lugares que passou.

Ajudei ele a esquentar um almoço ali perto da Matriz, e fiquei com ele até depois de escurecer. Dei uma força pra ele, carreguei uns cinco metros, e mais não deu porque senti que estava calando demais. Inclusive, olhei o ombro dele, que era uma casca enorme, um calejado só. Então, ele me ensinou como se carregava uma cruz como se não sentisse

o peso. A gente tirando uma ciência do outro é melhor, então pesquisei para saber como se carrega uma cruz. Foi ele que me ensinou que a cruz tem de ser atravessada, bem no alto do pescoço, porque se carregar no ombro vai arrancar costela fora. Então ele me ensinou, porque eu falei que ia pegar uma pesada também.

Eu pedi para dar uma força para ele, ajudar a levar até Osasco ou São Paulo. Mas ele não aceitou, porque a minha promessa era prum destino e a dele era pra outro. Ele ia pra Aparecida, mas ia parar primeiro em Sorocaba. Na Semana Santa ele não andava, tinha receio de andar. Inclusive foi assaltado na estrada, passou uma necessidade enorme, precisou até comer um gambá assado. Veja bem a necessidade que ele passou. Jurava, chorando, que roubaram Cr\$ 860,00 dele, e que passou comendo gambá, sem sal, sem nada, porque não tinha o que comer na estrada.

Ele esteve em Botucatu, na porta da igreja, e o padre mandou prender ele, porque o padre achou que ele era louco. Não levou meia hora, o prefeito foi lá, soltou, e mandou que se retirasse da cidade. Contou isto da própria boca, aqui na praça pra todo mundo ouvir. Ele é gente boa, natural de Osasco. A última cruz dele seria no Rio. Queria levar no Cristo Redentor. Inclusive me informaram que mataram um rapaz no Estado do Rio, e pelo jeito foi ele, mas não sei ao certo. Pelo preço que comprei, estou vendendo. Só sei que mataram um na Dutra. Mas não sei se por maldade, ou atropelamento.”

Paulo César sumiu no mundo. Sua vida era carregar a cruz. FCF o admira, com o maior respeito, e talvez até o inveje, em momentos de fantasia, pois admite que, se não fosse a família, era bem capaz de fazer igual; mas o seu destino, bem diverso, é repetir a cada ano os cinqüenta quilômetros entre Jundiá e Pirapora. Conhece a estrada como a palma da mão, cada curva, cada acidente, os buracos notórios, os lugares de lama, os pontos de parada — a Japonesa, onde costuma passar a noite, à beira da estrada; o Tira Saia, o aclave mais íngreme e longo, a prova mais dura; a Gruta da Santa, onde os promesseiros param para rezar uma prece; a casa boa para pedir uma água fresca (onde um rapazinho muito lindo conversou conosco, com a naturalidade respeitosa de quem convive com a passagem dos romeiros, indagando pelas condições da caminhada neste ano); os abrigos naturais ou as casas (sempre de pobre, “em casa de rico não dá certo”) onde esconder da chuva; os pontos onde barracas de comes-e-bebes são instaladas provisoriamente, para provisionar os romeiros; as pedras nas quais FCF escreveu o seu nome, e o número da cruz, em romarias passadas. O pessoal que transita por ali também conhece bem o Chico da Cruz, inclusive os motoristas da companhia de ônibus que serve a Pirapora. Se necessidade houvesse, em poucas horas receberia, ou mandaria, notícias para casa. Sua estrada não equivale ao desconhecido. No caso, inclusive, a familiaridade do caminho faz parte da ciência e do sentimento de domínio que compõem a sua romaria.

Nem todas as cruzes, é bom que se diga, são peso pesado como as de Paulo César e de FCF. Há muitas pequenas, de mão, leves como um guarda-chuva. Há outras chamadas “caixote”, mais grossas e ocas por dentro, levadas às costas, como um grosso fuzil. As principais são as de caibro maciço, encontráveis em diversas medidas. É inevitável, encontrando uma delas, bater na madeira para sentir a qualidade.

A partir de um certo tamanho, arrasta-se a cruz, como nas representações da Paixão de Cristo, mas ainda nesta circunstância há diversas opções a fazer. A mais dura é “a seco”, ou “no arrasto”, como se diz. Tem gente inclusive que enrola o pé da cruz com borracha de pneu, “travando” o movimento. Paulo César fazia isto de quando em vez. O mais comum, no entanto, é pregar umas rodinhas no pé da cruz. A maioria tira as rodinhas nas etapas da partida e da chegada. O próprio Chico pedia para não enquadrar as rodinhas nas fotografias que tirava, pois o arrasto é evidentemente mais digno. Há, inclusive, uns tipos malandros que, ao invés de prender as rodinhas num pino, usam uma “presilha” que abraça a madeira sem deixar vestígios. Na chegada tiram tudo, e pretendem ter feito a viagem inteira no arrasto. São uns idiotas, comenta o Chico, pois a Deus ninguém engana. Tem gente comodista que usa umas rodinhas enormes, no formato de uma bicicleta, para cruzeiras compridas e finas, o que alivia em muito o sacrifício. Houve até um alemão, no ano anterior, que chegou com uma turma empurrando uma cruz com rodinhas no pé e num dos braços. Este, para o Chico, já saiu do sério, pois a cruz não se empurra, se arrasta.

A QUEDA — SE NÃO FOSSE ESTE PÉ...

Chegamos a Cabreúva ao final do primeiro dia. É um pouso costumeiro para devotos de variada procedência, que dá acesso a uma das vias principais para Bom Jesus. Encontramos a localidade tomada já pelos romeiros. A praça defronte à igreja tornara-se um acampamento aberto, onde o assunto único era a arte de carregar cruz. As pessoas arrumavam-se no chão, em pequenos grupos afins, descansando o corpo e comentando a viagem. Apresentavam os sinais do cansaço. Barba por fazer, roupa suja, cabelos desgrelhados, gestos cuidadosos, doloridos. Ainda que alguns tivessem os seus negócios, e muitos fossem assalariados, participantes ativos das ofertas e demandas regulares do mercado, o visual da praça mostrava os miseráveis deste mundo.

Sugeri, defensivo, que procurássemos um local mais confortável para passar a noite. “Temos direito, eu pago.” No entanto, a dona da única pensão que encontramos em Cabreúva exigiu um preço absurdo, umas três vezes superior ao que valia. “Não vou alugar barato para romeiros imundos”, comentou com um seu ajudante. Tentei argumentar, amolecer o seu coração com uma conversa devocional, mas a mulher não recuou um centavo sequer. Voltamos à praça furiosos, Heraldo e eu derrotados pela ganância do comércio. Chico e Raul, que não faziam mesmo fé na possibilidade do hotel, haviam enquanto isto ocupado um lugar que tinha as suas vantagens: o coreto da praça. Foi aí então que dormimos, separados e acima dos demais.

Pela manhã, na hora de partir, Chico tirou um senhor coelho da cartola: “Meu pé inchou, não dá para continuar.” Encostou a cruz numa coluna do coreto, passou a corrente e o cadeado, deixou o irmão tomando conta, e levou-nos de ônibus de volta a Jundiá, para descansar!

A reviravolta tirou-me do sério. Até ali, FCF parecia impecável em sua representação. Herói popular, o maior promesseiro da região. Eu, que havia acreditado nesta imagem, não podia compreender, ou mesmo aceitar, o que se passava. Voltar a meio do

caminho, não vale! Nem mesmo com o pé doendo. Questionei-o insistentemente, frustrado, e aos poucos fui percebendo que estávamos adquirindo, afinal, uma outra intimidade. Descansamos de segunda a quarta-feira, fazendo conversas longas, entrando em assuntos que antes não ousaria. Compartilhar a sua fraqueza, insuspeita na imagem que talhara, abriu para nós um outro nível de segredos, dos quais não se fala sem uma forte dose de emoção, e de vergonha. Hesitei longamente antes de escrever a respeito. Chico não admitiria ver-se exposto numa confissão pública. Mas, sem ela, percebi, o esforço da promessa não faria sentido. As exterioridades das romarias resumem-se a umas poucas fórmulas repetitivas, que rapidamente se esgotam no relato padrão das promessas feitas e das graças recebidas. Um passo além já nos leva ao terreno da confissão, dos conflitos interiores. Se decidi publicar estas notas, foi talvez porque acabei acostumando-me a elas. Já não as vejo sob a ótica da “indiscrição”. Sendo particulares, é certo, expressam problemas mais amplos, que são meus tanto quanto dele.

Se não fosse este pé..., nada pararia FCF; mas uma vez descoberto, o calcanhar-de-aquiles aparece nas mais variadas circunstâncias. Por conta dele, nunca seria como Paulo César, seu mestre de romarias, que caiu no mundo numa viagem sem retorno. Bem que gostaria de seguir o seu exemplo, e sabe que tem a determinação necessária para tanto, mas o pé, doente, não deixa. Está preso pelo pé ao lugar onde nasceu e à casa onde vive.

O pé problemático é motivo de reflexão até mesmo quando fala do trabalho: “Minha vida não é fácil, é sofrida um pouco. Tenho esse problema no pé. Realmente, se eu trabalhar o dia inteiro, subindo escada pra lá e pra cá (referia-se à construção civil), chega de noite o meu pé está ferrado, deslocado...”

Por ele, enfim, não esquece a infância. Foi quando menino que sofreu o acidente, enroscando o pé nos garfos da roda da bicicleta. Desde então, qualquer esforço maior, seja parado por muito tempo, ou correndo numa arrancada, ameaça jogá-lo na cama, o pé inchado para o alto. É como se o acidente na bicicleta houvesse impedido FCF de crescer por inteiro, dificultando-lhe ficar de pé. Mas é esta a posição normal para um homem nas suas condições; ou mesmo, num sentido mais genérico, para um “homem” *tout court*, como nos ensinam nas escolas, distinguindo o *homo erectus* dos animais. A mãe, que bem o sabia, recorria ao argumento para protegê-lo. “Minha mãe sempre falava: Chico, você nunca melhora deste pé; Chico, essa promessa dura, você subindo, subindo, subindo...”

Foi contra a própria fraqueza, portanto, que FCF concebeu a vocação do andarilho. Nas romarias de Pirapora, há destaque para os cavaleiros, que desfilam como senhores, enchapelados, faiscando sobre as pedras, as quatro patas ferradas. Do alto dos animais, os cavaleiros comentam a dura sorte dos pedestres. Fazem isto num misto de desprezo, comiseração e respeito, pois também eles são tocados pela mensagem cristã de que os últimos serão os primeiros no julgamento final. Dentre os que caminham, pior é a condição dos que carregam cruzes. Dentre elas, a de maior peso foi escolhida por FCF. Ironia da sorte, sua filha Cristina, a quem esperava para completar a entrega da cruz em Pirapora, nasceu com um problema ósseo nas pernas que a impede até hoje de andar. Caminhar, para

ele, não é um gesto tranqüilo e automático. É, antes, um dom, pelo qual os maiores esforços são justificados.

Não percebia essas profundidades antes da surpresa frustrante provocada pela interrupção da viagem em Cabreúva. Refletindo mais tarde, associei-a à “queda” de Cristo no ritual da Via Crucis, cujo mistério aproxima a potência divina da fragilidade humana, e vice-versa. Sem dizê-lo, não estou seguro sequer que chegava a dizer a si mesmo, FCF incorporou o momento da queda em sua peregrinação. Era este, afinal, o segredo que explicava a manipulação com os dias da viagem. Por isto encobriu com um plástico a data de saída pintada na cruz: sabia de antemão que levaria apenas três dias de caminhada (que se obrigaria a fazê-la em três dias), mas sabia também que fraquejaria no meio do caminho. Precisava, portanto, sair mais cedo, para se dar o tempo da queda. Há vários anos, vim a descobrir, cumpria assim o ritual, incluindo uma volta à casa do meio do caminho, para cuidar do pé.

De segunda a quarta, entregue na cama, FCF deixou-se cuidar pela mulher, justificado em sua fraqueza, como nos tempos de menino. Só que, agora, os cuidados obtinham um sentido maior. Ela, por sua vez, parecia compreendê-lo e respeitá-lo nesses dias, dedicando-se a ele com satisfação. Valia a pena “cair”, pensei comigo, para desfrutar deste carinho. Seriam estes, fantasiei, os melhores momentos do casal. Homem e mulher, mãe e filho, pais e filhas (pois as meninas estavam em volta, no único quarto onde todos dormem) se encontravam. O clima da casa era bem feliz; formava cenas que me pareciam verdadeiramente católicas, o sacrifício sendo amparado, complementado, pela compaixão.

A QUEDA — COM OS COMPANHEIROS

A “queda” deslocou as pessoas de seus lugares. Chico, o andarilho, foi para a cama, enquanto Raul, o irmão problema, continuou na estrada, a cuidar da cruz. Outras confissões, ou conflitos interiores, emergiram por conta disto.

Raul foi logo avisando: “Pode deixar comigo, mas vou encher o chifre em Cabreúva!” Ficou quase sem nenhum (deixei Cr\$ 300,00 com ele) e deve ter bebido a maior parte, nos três dias, de segunda a quarta. “Um espinho na carne”, dizia o Chico, “mas quando precisa pode contar com ele com toda a certeza”. Assim foi na romaria, e foi este também o sentido do depoimento feito pelo padrinho das filhas do Chico, Sr. Nelson Calheiros. O Sr. Nelson, dono de um negócio de ferro-velho, mora ao lado, e acompanha de perto a família. “Bebe que é uma coisa medonha — disse-me ele —, mas vai ver trabalha mais que o Chico! É bonzinho, sacudido, traz sempre alguma coisa para a casa.” Ajuda o filho do Sr. Nelson recolhendo ferro-velho no caminhão. Carrega sacos na cooperativa. Trabalha como servente de pedreiro. Pega no pesado, sem comprometer-se com maiores especializações ou responsabilidades; mas trabalha direto, regularmente.

Já o Chico, lamenta-se o padrinho, “dou muito conselho, mas tem esta mania de estrada. A vontade dele é andar... É um rapaz direito, não bebe, nem nada, mas não aceita emprego fixo”. Chico sabe consertar uma televisão, um rádio, uma bicicleta, e faz disto um

ganha-pão, comprando equipamentos quebrados, consertando e revendendo. Compra, troca, revende, na prática costumeira do “rolo”, que circula pelas periferias urbanas. Assisti a uma barganha que fazia com um colega que me deixou tonto, tão rápida era a troca dos argumentos. Mas isto não dá segurança, pois os negócios são fracos e irregulares.

Conversando a respeito com o próprio Chico, recebi a confirmação sincera: “Não agüento trabalho em lugar fechado.” As obrigações e hierarquias do emprego fixo despertam nele sentimentos de revolta que não consegue controlar. Contou com nostalgia do tempo em que trabalhava num parque de diversões, onde, aliás, conheceu Berenice, que veio a ser sua mulher. Quem diria, era patinador! Ensinava a turma a patinar, e patinou com Berenice uns bons momentos... Trabalhou também num posto de gasolina, e na companhia da luz, em consertos, no serviço externo, mas não deu certo. “Em Jundiá sou conhecido”, resumiu, “já trabalhei em muitos lugares, por pouco tempo”. Os sentimentos ambíguos do Chico frente à rotina do trabalho foram ainda aguçados por um estranho acontecimento. Em 1978, em plena romaria, num pouso na Gruta da Santa, roubaram-lhe a carteira com todos os documentos! Sem carteira, nem pensar em trabalho registrado. E assim ficou, por quatro anos. Só em 1982 conseguiu recompor a documentação, recuperando o estatuto de “trabalhador”.

Como se vê, o maior romeiro não é o que se poderia chamar “um operário-padrão”. Vive de ocupações periféricas, e perde neste terreno dos próprios companheiros cujas promessas carrega na cruz. Dentre os nomeados praticamente todos têm alguma profissão: pedreiros, pintores, raspador de chão, funcionário da Cia. de Água, negociante de ferro-velho, tapeceiro, e um último que qualifiquei de “biscateiro”. Na roda, em sua casa, havia outros com função menos digna: ladrão de carro, venda de tóxicos (a polícia baixou na rua nas vésperas da nossa romaria, à procura de um deles). Pela devoção, é sem dúvida respeitado. “Todos aqui gostam de romaria”, asseverou o padrinho. Mas no dia-a-dia, regulado pela necessidade do dinheiro, chega mesmo a ser objeto de gozação. O Chico da Cruz é também conhecido por “Chico Fantasma”, confidenciou-me o dono do bar: “Só aparece na Semana Santa!”

A QUEDA — ENTRE MULHERES

“Tão desfigurado estava o seu rosto, que não parecia de homem (...) Não tinha graça, nem beleza para atrair O nosso olhar...” (Isaías 52:14, 53:2)

FCF, como todo macho brasileiro, encontra-se, no fundo, entre mulheres — a mãe, a esposa, a puta, de quem é filho, marido, amante. Sua sorte, porém, foi mais radical. Dos cinco filhos que gerou, dois sobreviveram, duas meninas. Deus não quis facilitar o seu lado dando-lhe varões nos quais pudesse espelhar-se e confirmar-se. Chico não reclama, mas percebe que tornou-se mais vulnerável com a paternidade. “Adoro elas. Menina geralmente fica mais amorosa com a mãe, mas elas gostam de mim também. (...) Acho falta. Dormem comigo agarradas.”

Há outras ainda que contam em seu círculo mais próximo de relações: suas irmãs, a questionar a atenção paterna, reforçadas hoje pelas alianças que lograram travar com outros machos; a mãe e as irmãs da esposa, sogra e cunhadas, que agravam os compromissos assumidos com o casamento. Dizem que o homem é o “esteio” da casa, e assim todos julgam que deve ser, a começar dele próprio; mas nem sempre é lembrado que ser esteio é concentrar em si um denso feixe de tensões. O macho brasileiro, muitas vezes, não vê como segurar esta barra, sobretudo quando pertence às classes pobres, e se confunde entre as mulheres, tornando-se presa fácil do ressentimento feminino. Por isto, ouve-se tanto dizer que “homem não presta”, ou que o machão tem mais aparência que substância. Raramente preenche a contento o seu papel. Assim, o filho na idade adulta percebe que o pai não deu conta do recado — sumiu no mundo, dividiu-se com outras famílias, adoeceu, conformou-se a uma aposentadoria irrisória. No princípio e no fim, é a mãe que se destaca, guardiã da continuidade familiar. É por ela, sem dúvida, a lealdade mais profunda; para ela as mais longas promessas. É da “mãe” que mais se fala nas romarias masculinas. Assim também com o Chico, que a ela dedicou sete anos de caminhada.

Reverendo os nomes escritos na cruz, percebi surpreso que faltava “Berenice”. Se a cruz representa as relações vitais para a sua existência, pensei comigo, há um laço principal que falta nomear. Indaguei do Chico, mas a resposta foi sumária: “Esqueci.” Indaguei da mulher, e uma outra caixa de confissões se destampou. Berenice disse preferir que o seu nome não fosse escrito, e sobretudo que não permitiria que uma foto sua fosse colada na cruz. “Chama a morte!”, asseverou. De fato, ter o rosto estampado numa sala de milagres deve ser estranho. Estas salas reúnem fragmentos de tudo quanto é desgraça; mostrar-se lá é dar prova do sofrimento, confessar-se portador da ambigüidade da graça, que pune e cura. Contudo, é extraordinário que uma promessa como esta, pensada ao redor da família, deixe esquecido o nome da esposa.

Berenice é descendente de alemães, pelo lado paterno, com italianos e negros pelo lado da mãe, já que o pai nem chegou a conhecer. Tem um jeito de mocinha, apesar de ter concebido cinco filhos, perdido três, criar dois. Rosto bonito, infantil, corpo frágil, sorriso franco, tímido. Saímos com sua irmã para conversar, conforme sugestão que ela própria deu. Revelou-se então que não sabe ao certo o que pensar das romarias do Chico. Divide-se entre a opinião da irmã, que é a pior possível, e o reconhecimento de que há nelas alguma coisa importante, que a concerne particularmente. Mantém-se à margem, portanto, inclusive porque deve cuidar das filhas enquanto ele se vai. Nos últimos anos (desde que a mãe dele morreu), transfere-se para a casa da irmã nessas ocasiões. Prefere não ficar “sozinha”, sugerindo que as andanças do Chico são uma sorte de “abandono”. Não é descrente, em suma, mas transmite o sentimento de que a devoção do Chico não é feita para ela.

Sua vida sendo tão condicionada pelas atribulações do “romeiro”, decidiu Berenice uma vez fazer ela própria uma promessa só sua, que cumpriu: foi a Pirapora a pé, descalça, pedir ao Bom Jesus que o Chico parasse num emprego! Seria por isto, então? A promessa de Berenice, seu desejo profundo, pega no pé, ou na fraqueza, do Chico, que ele

quer justamente negar com a sua promessa? Deve ela ser omitida porque do seu ponto de vista a parafernália grandiosa da cruz reduz-se a sinal de um ponto fraco?

O contraste entre as figuras da mãe e da esposa é chocante. Enquanto aquela é exaltada, esta desaparece. Isto, porém, em termos, pois os elementos afixados na cruz lembram constantemente a Berenice: as filhas por certo, que ela gerou e que com ela ficam; também os vizinhos, que o são pelos vínculos com a casa onde mora o Chico cuja “dona” é ela; o próprio lugar da partida, e da volta. Este “mundo” que o Chico ergue no ombro sob a forma de cruz existe para ele por conta dela. E nesta medida, talvez não fosse mesmo apropriado registrar o seu nome, como se fosse apenas um entre outros, pois a relação com ela é que dá, numa expansão simbólica, unidade ao conjunto. Em certo sentido, a cruz é ela! Não fosse por Berenice, não haveria partida, nem regresso, filhos, vizinhos, ou padrinhos. A romaria seria bem outra, como as de Paulo César talvez, genérica, colhendo pelo caminho toda sorte de “porcaria”. Seria mais próxima da imitação de Cristo, que tampouco constituiu família, casando-se ao invés, segundo a tradição, com toda a humanidade. É curioso que, de acordo com a mesma tradição, em Cristo, se valoriza as figuras da mãe e da prostituta, deixando igualmente esquecida a mulher-esposa. A esposa prende o homem a “este mundo”, “até que a morte os separe”, enquanto a mãe e a prostituta, cada uma a seu modo, prometem a transcendência, para aquém e para além das injunções cotidianas. É natural portanto que aos olhos de Berenice, e sobretudo quando dá ouvidos à sua irmã, as romarias do Chico tenham alguma coisa de falso, uma falta de positividade, como numa representação teatral. Entre Chico e Berenice, percebe-se bem a ambigüidade da cruz, sinal simultâneo de força e fraqueza.

Há entre eles, nessa troca de sinais, uma questão cujo reconhecimento ameaça-os profundamente. É o destino das filhas. Para elas também o Chico fez promessa. Primeiro para o filho homem, que morreu, Deus não quis... Depois para a menina, que nasceu com problema e não consegue andar. Se a condição do esposo pode ser “esquecida”, a do filho que se torna pai está escrita em letras maiores; da mesma forma como para Berenice é vital deixar a condição de mocinha para assumir-se como mãe. Essa passagem para eles tem sido difícil. Três filhos que não vingaram, e as duas que viveram nascidas prematuras, de sete meses.

O diagnóstico da cunhada é definitivo: “Verdade é para dizer, Berenice tem anemia porque o Chico não lhe dá o de comer.” Chico, segundo ela, chegou ao cúmulo de tirar-lhe a comida do prato para dar à mãe. Para a cunhada, um mulherão forte sem peias na língua, Chico é um incapaz que arruinou a vida da irmã. Perdeu os documentos e nem se tocou. Foi Berenice quem arrumou novos documentos para ele. Sem INPS, ela foi maltratada no hospital na hora de ter a criança. A filha mais velha precisa ir a Campinas para fazer massagem nas pernas, na Cruzada; mas o Chico tem medo de ir lá sozinho, diz que não conhece, que sem dinheiro é desrespeitado, e a menina fica sem cuidados. É Berenice quem toma o ônibus para fazer o tratamento em Campinas. “Ele diz que a culpa é dela; que tem problema, útero fraco, a criança não gruda. Mas é ele o culpado. É homem de porra rala!”

Esta irmã já pressionou Berenice para pedir o desquite. Fez denúncia na delegacia, acusando Chico de provocar um aborto de tanto bater na mulher. Como na verdade ela estava e continuava grávida, justo de uma dessas meninas que viveu, o delegado, na falta do crime, abandonou o caso. Noutra ocasião, convenceu Berenice a arrumar emprego escondido numa casa de família, que aceitou receber as duas crianças. Ficou lá doze dias, até que Chico as encontrasse e trouxesse de volta ao seu lugar. Mais ainda fez a cunhada: ela e seu marido, um alfaiate, raptaram a menina na ocasião do quase-desquite. O tempo fechou, afinal devolveram. A cunhada ainda falou: "Entrega essa merda, é dele." Queriam dar também as coisas que tinham comprado, até um bercinho. Mas o Chico recusou: "Não quero um sabonete de vocês. Me dão a criança embrulhada num jornal, e basta." Os padrinhos se ofereceram para ajudar, dispuseram-se inclusive a guardar a criança por uns tempos. Mas a madrinha confessou que, se ficasse afeiçoada à menina, teria dificuldade em devolver. Chico, atordoado, fincou pé: "De jeito nenhum! Ajuda de padrinho eu aceito, mas a menina fica comigo e com a mãe!"

Comentando a baixaria desta crise, tão comum inclusive nas melhores famílias, Chico concluiu: "Se quisesse desquitar, eu desquitava, porque tive inclusive muitos oferecimentos. Mas sou um rapaz que gosto de honrar a palavra minha. Depois que casei, não separo. Acho que só a morte vai separar. Mesmo que não gostasse da minha mulher, eu amo minhas filhas. Na verdade, eu gosto dela. Mas mesmo se a gente não ama a pessoa, a gente vive pelos filhos. Sabe, eu adoro estas meninas."

Como se não bastasse, outras ameaças rondam a sua vida, de conseqüências ainda mais graves talvez. É uma questão complicada, como toda história de herança. Sua irmã, bem-casada, pressiona para que venda a casa onde mora. O terreno foi comprado pelo pai, que não chegou a construir porque adoeceu de diabetes, encostou no INPS, e morreu bem cedo. Foi a "vêia" então que batalhou para levantar a casa, de alvenaria, espaçosa — levou nisto muitos anos, criando os filhos e construindo. Morou até num galinheiro nesse tempo. Depois de pronta, botou pensão, tirando dela o ganho da família. Dar pensão não é coisa pouca, pois exige que se apresente a "mistura" na mesa diariamente, uma carne, uma galinha, um ovo que seja. A mãe, em suma, deu a vida por esta casa; e nem bem estava morta, que a irmã, ciumenta, já queria dividi-la.

As filhas, na verdade, casaram-se há vários anos e se foram para outras casas. Ficaram os filhos, a ajudar a mãe, e Chico quando casou trouxe a mulher para viver com eles. A casa é estreita e comprida, um quarto melhor de frente para a rua, uma sala no meio, a cozinha, banheiro e três quartinhos nos fundos. Atualmente, Chico ocupa o quarto da frente com a mulher e as filhas; a sala virou terra de ninguém servindo na prática de depósito para os aparelhos que o Chico conserta para revender; Raul mora nos fundos (o terceiro irmão morreu de gangrena há alguns anos) e os outros dois quartos estão entregues a dois amigos de Raul, em troca de uma ajuda eventual com as despesas. Chico prefere não alugar para não dar o que falar; pensão, nem pensar. Para ele, o principal é que a casa não seja perdida. É um patrimônio, uma garantia para as filhas. Por mais difícil que seja a situação, sempre se tem onde morar.

As irmãs não concordam, e reclamam “a sua parte”. Chico ouve a reclamação como uma verdadeira blasfêmia contra a memória da mãe, é uma falta de consideração, ademais, por tudo que ele fez para manter a mãe em vida. É sobretudo uma terrível ameaça ao único ponto sólido na estrutura frágil de sua existência. Se a casa se vai, o que será de tudo o mais? No momento em que conversávamos, um advogado fora constituído para liquidar judicialmente o assunto, dando impressão que as ameaças poderiam se tornar realidade. Chico mal conseguia falar a respeito, como se estivesse num pesadelo. “Se eles me tiram esta casa — confidenciou —, eu faço uma besteira, acabo com alguém, arruino com tudo!”

A queda muitas vezes pode ser fatal, levar de roldão a trama de relações que compõe a identidade do romeiro. Pode ser mesquinha, confusa, vergonhosa. Escapa ao controle das intenções. Lembra as palavras do evangelista João (19:23): “Dividiram suas vestes, lançando os dados da sorte sobre elas.”

DE VOLTA À ESTRADA — OLÍMPICO

O trato com o irmão era voltar a Cabreúva na terça. Esticamos mais uma noite, contudo, e quarta bem cedo pegamos o ônibus para recomeçar a viagem. Chico levava o pé enfaixado e uma garrafinha de éter, para anestesiá-lo a dor. Encontramos Raul completamente torto, mas isto não chegou a prejudicar, pois desta vez não haveria tempo para interrupções. “Agora — avisou o Chico —, não tem perdão.”

Caminhamos todo o dia, com breves intervalos. Levamos chuva nas costas, seguimos noite adentro, dormimos apenas um pedaço, à beira da estrada. Varamos no mesmo tope a quinta-feira, e alcançamos Bom Jesus de Pirapora antes que o sol nascesse na madrugada de sexta. Uma estirada violenta.

Heraldo, o companheiro antropólogo, está de prova que a coisa se passou mesmo assim. Enquanto Raul e eu dávamos um “toquinho”, Chico dava dois. Se nós caminhávamos, ele praticamente corria. No revezamento, não havia descanso, um soltava, o outro pegava incontinenti. Isto seguido, pelas horas do dia, da noite, do outro dia e da outra noite, com um peso nas costas que a pessoa de corpo frio mal conseguia erguer. Conversa quase nenhuma, apenas exclamações monossilábicas, a atenção focalizada por inteiro nos próximos metros da estrada. “Só penso em chegar”, disse-me o Chico, dias mais tarde.

Não era normal. Comecei a sentir medo. Lembrar “falta de ar”, o “coração que arrebenta”, medo de um ritmo que ultrapassava as minhas medidas. O próprio Chico falara de morte: “Um no Bananal, outro na Gruta, e no Tira Saia. Três mortos carregando cruz aí.” A morte é tema constante nestas caminhadas. Tentei argumentar, baixar a bola, como se diz. Mas o Chico não deu ouvidos: “Quem está apurando o passo sou eu, não é você. O que é que você quer? Parar? Aí que não levanta mais! Não pode esfriar.” Disse algo assim, em movimento, naturalmente. Mas o pique era demais. A estrada estava salpicada de romeiros, cada um ou cada grupo fazendo a sua caminhada e a sua cruz. Quando ao passar uma curva avistávamos alguém à frente, Chico apertava o passo para mais uma competição. Chegava a ser absurdo. A maioria levava pequenas cruces, bem finas e maneiras. Mas o

Chico não se tocava, e partia no encaço de todos eles arrastando atrás de si aquela cruz imensa. Lembrava as carretas sobrecarregadas que ousam ser mais velozes no asfalto que os carros de passeio. Juro que num momento, no meio da noite, entrou em disputa prolongada com um romeiro que vinha montado a cavalo! Em outra passagem, no Tira Saia, subida longa e íngreme, pedaço afamado entre os romeiros pela dificuldade que apresenta, Raul e eu fazíamos a custo uns poucos metros por vez, enquanto Chico reimprimia à marcha o ritmo acelerado, como se estivesse na baixada.

Nunca o imaginara assim. O pagador de promessas a meio do caminho participa de uma verdadeira olimpíada. Prova de resistência que não respeita os limites do razoável. Apenas dois dias do ano (o primeiro, diante destes, foi refresco), mas só quem vê de perto, e quem tentou acompanhar, pode dar valor. FCF cresceu diante dos meus olhos entre Cabreúva e Pirapora, como alguém que, sendo como eu, ultrapassava-me inteiramente. Vi de perto um herói olímpico.

A CHEGADA

Na chegada, logo antes da ponte sobre o Tietê, Chico deu o sinal: "Aqui paramos. Agora é deitar e descansar, até o amanhecer." Não quis entrar na cidade no escuro da noite. "Chega com uma cruz deste tamanho, o pessoal se incomoda, põe inveja, pode haver confusão." À noite, acirra a disputa. Ali dormimos, realizados, deixando relaxadamente que a cidade se enchesse de romeiros e se animasse para nos ver chegar. Antecipávamos a consagração. Às 8h, quando as ruas já fervilhavam, no crescente das expectativas pelo dia, o povo deu passagem à maior cruz do ano. Cada um dos três levou um pedaço, Chico completando em frente à igreja. A TV não tardou a nos procurar, com as perguntas de sempre. Novamente, àquela noite, FCF foi matéria de destaque nacional.

Rodamos pelas ruas até o anoitecer, festejando num bar com um grupo, depois noutro, deixando que o torpor do cansaço extremado nos conduzisse em moto-contínuo. Num clima carnavalesco, fomos penetrados pela atmosfera de realismo fantástico que caracteriza os santuários brasileiros em dia de festa: a liturgia dos padres em luto, a fila quilométrica da devoção ao santo, a visita mórbida à Sala dos Milagres, as centenas de cruces amontoadas (madeira que os padres passarão na serraria construída providencialmente nos fundos do Seminário, segundo consta); cavaleiros, motoqueiros, ciclistas em quantidade; a animação da praça, as lojas e as barraquinhas repletas de souvenirs de gesso e plástico coloridos; o papagaio que lê a sorte, índio que vende ervas curativas, o parque de diversões, o bondinho aéreo que leva ao alto do cruzeiro, a mulher que vira macaco, o bêbado cético — "pra que tanto sacrifício? Eu não prometo nada, logo não devo nada! Tô limpo" — e aquele outro, um nordestino, que tomou Heraldo pelo braço para confidenciar a baixa voz: "Não acredito em Santo. Sou ateu. Só acredito em Deus." A paquera, muita comida, muita bebida, gente vestida em roupa de domingo a passear em meio a outro tanto de gente maltrapilha, dormindo pelos cantos da calçada. Sagrado e profano, ambos em estado de graça.

Rodando por aí, Heraldo e eu colhemos fragmentos de histórias deromeiros. Falamos com Nice, moreninha *mignon*, piracicabana, a única mulher que chegou carregando a cruz. De segunda a sexta caminhou mais de 200km, com uma pequena cruz às costas. Está grávida de quatro meses e meio, e trouxe o filho de seis anos. Saiu em combinação com uma amiga, também ela grávida, as duas dividindo a cruz, mas a amiga passou mal logo no princípio. Nice seguiu sozinha, com o filho. A promessa foi para ele, que teve tumor na cabeça, e graças a Deus foi curado. Foi a sua primeira promessa, mas tomou gosto e promete outras. Já planeja para o ano uma cruz de 25kg, aumentando no seguinte para 40kg. Nice enturmou-se com outras mulheres que fizeram a caminhada — uma negra com dois meninos, e uma loura com a foto de uma criança no cordão. Juntas festejavam a proeza realizada.

Mais sentimental foi a história do Beline, um alemão grande, também piracicabano. Veio com uma cruz de caixa, dessas largas, ocas e curtas, que se carrega suspensa no ombro. Fez promessa para o nascimento do filho. Com dois meses de grávida, “a mulher deu rejeição. Não deixava eu encostar nem um dedo. A gente é psicológico, não é?” Na hora do nascimento, a criança estava sentada, o médico não reparou, a mulher quase morreu, ele fez promessa para caso nascesse perfeita. No caminho, Beline topou com Margarida, que havia se desgarrado de um grupo de caminhantes, achando-se sozinha e insegura. Beline fez companhia, deu consolo, proteção, e juntos continuaram ainda por três dias. Inevitável, “pintou um amor repentino”. Tirou foto com a cruz, em frente à igreja do Bom Jesus, ao lado de Margarida. Deu inclusive uma cópia ao Heraldo. Contava-nos a sua aventura nos fundos do hotel, na fila do banho, quando chega Margarida dando ordens, anunciando que dois rapazes vão dormir com eles no quarto, completando a população para os beliches. Não havia outro lugar, e ela decidiu oferecer. Beline não se conforma, os dois discutem, Margarida se vai passear sozinha. Horas depois, encontro Margarida de braço dado com um rapaz bem mais jovem, fazendo o *footing* na praça. Conto o que vi a Beline, que abandona desconsolado o hotel, maldizendo as mulheres, e vai dormir na rua. Heraldo e eu ainda cruzamos com ela, à entrada da igreja, preparando-se para assistir à missa das 20h. “Preciso confessar meus pecados”, disse-nos ela, com uma piscadela enigmática. “Não daria mesmo certo”, pensei comigo. Beline foi metalúrgico, depois autônomo, hoje tem lanchonete. É espírita, tem 35 anos, Margarida tem 48.

Teve uma outra, mais divertida, de gênero político. Valdomiro, um rapaz moreno e falante, de Itu, chegou com uma cruz fininha e comprida, com rodinhas de pneu, tiradas de algum velocípede usado. A cruz, leviana, veio saltitando pela estrada. Pintada de branco, trazia os dizeres: “O PMDB ganhou a eleição, e o Baú ganhou a libertação!” Na primeira cerveja, desfiou a sua história: “Baú, sou eu. É assim que todos me tratam, porque vendo carnê do Baú da Felicidade, do Sílvio Santos.” O prefeito em ofício, homem do PDS, mandou a polícia desmontar a barraquinha do Baú, na praça principal da cidade. É que ele distribuía santinhos do PMDB junto com os carnês. Revoltado, fez a promessa, e entrou com tudo na campanha. O PMDB venceu, a barraca voltou à praça e o Baú ganhou a libertação!

A ENTREGA

“Realismo fantástico” é um bom rótulo para resumir as peripécias da romaria. Não há nela o simbolismo esotérico, nem tampouco as alusões inefáveis da contemplação. Praticamente, não há “mistério”. Ou melhor, o misterioso nela se faz presente de maneira sensível, encharcado de concreitude, revestido de banalidade. E vice-versa, os sentidos ultrapassam as medidas da utilidade, penetrando o reino das representações que a razão prática atribui à “imaginação”. É uma sensibilidade semelhante à obtida nos espetáculos circenses, onde o inalcançável e o possível, o visível e o invisível se interpenetram, deixando abertos os canais entre o “real” e a “fantasia”.

A imagem do Santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida, por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, de barro, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, a santidade vence a morte que permeia a matéria. O lugar do Santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. Não se trata apenas de um sinal, ou promessa, de uma vitória a ser alcançada em outro plano de existência. No realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais. Os santuários são, fundamentalmente, fontes de milagres.

Esta concepção remonta à antiguidade tardia, quando a doutrina cristã da encarnação foi desdobrada no culto aos santos. Desde que a divindade atravessou os espaços e se fez material, abriu-se uma avenida para a reversão da hierarquia dos seres, pontilhando a terra de lugares santos, onde a morte, limite da finitude, é sistematicamente vencida. A crença expandiu-se pela Europa, atravessou o Atlântico e encontra-se viva entre nós. Parece exótica às pessoas socializadas nos cânones modernos, mas é familiar a gente como FCF. Com naturalidade, ele integra uma caminhada medieval à modernidade paulista.

Esta conjunção de tempos conceituais, que são insistentemente separados nos livros escolares, cria sérias dificuldades de comunicação entre os diferentes atores, incluindo o pesquisador. Gostaria de enfatizar aqui um aspecto que me custou apreender e que me pareceu fundamental para o conjunto da devoção: para FCF o objetivo da romaria é *entregar* a sua cruz ao Bom Jesus.

Custei a assimilar esta noção tão óbvia porque percebia os gestos de FCF segundo conceitos que, por economia, venho chamando de “modernos”. Fui socializado aprendendo que a dificuldade fundamental para o relacionamento humano é a compreensão do “outro”. Na mesma veia, num sentido positivo, aprendi também que a relação humana por excelência consiste de uma “identificação”, “ser um com o outro”. Cristo, ouvi dizer desde cedo, é o mediador que faz isto possível, é a encarnação da “humanidade”, que existe escondida, e deve ser encontrada, em cada um de nós. Não é outro, creio, o sentido da imagem infantil “ter Jesus no coração”. Supomos um ser humano universal que está em todos e em cada um, noção encontrável já nas cartas paulinas, mas que se generalizou, tornando-se ideologia corrente, nos tempos modernos. Nestes termos, pecados e virtudes explicam-se nos desafios da intersubjetividade.

No entanto, para FCF, imitar a Cristo, ainda que de forma tão literal, não é o mesmo que identificar-se com ele. Por isto, creio eu, custei a perceber o sentido da “entrega”. FCF carregando a cruz, saltava aos olhos, queria ser como Cristo, ao que ele respondeu: “Deus me livre, isto é blasfêmia!” A reação escandalizada surgiu a propósito de uma discussão acerca dos pagadores de promessa das Filipinas, que, segundo os jornais, deixam-se crucificar. FCF achou isto o fim da picada, uma pretensão descabida, e repetia “eu não sou Cristo!”; ao que eu reagia incrédulo, porque na minha suposição cada cristão desejaria ser, deve ser, como Cristo.

Meu preconceito, ou minha versão, não é evidentemente só minha. Informa, por exemplo, a excelente obra de Dias Gomes, *O Pagador de Promessas*, que difundiu entre nós uma fecunda interpretação deste gênero de romaria. Foi teatro, filme premiado, seriado de televisão. Foi assim tão difundido porque nos diz alguma coisa que nos importa: a promessa põe o romeiro em uma viagem sem volta, num desafio crescente aos poderes deste mundo cujo sentido se cumpre no ato supremo de um sacrifício voluntário. *Zé do Burro* chega afinal ao seu destino, mas de maneira inesperada: entra morto, sobre a cruz, como Cristo, desta feita nos braços do povo. A audiência identifica-se com ele, compreendendo que o seu sacrifício e a sua vitória, semelhantes aos de Jesus, são o sacrifício e a vitória do “nosso povo”.

Da mesma forma, as pastorais libertadoras produzem um sentimento de identificação entre a luta dos oprimidos e a Paixão de Cristo. Sua literatura é copiosa em referências ao Velho Testamento, associando a caminhada dolorosa do Messias à travessia do deserto pelo povo judeu. Interpreta-se a via-sacra recordando as palavras de Jeová, segundo o livro do Êxodo (3: 7-8): “Eu vi a miséria do meu povo e ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores; conheço pois a sua dor; estou decidido a libertá-lo.” Como Cristo, o povo, e com ele cada um de nós, é chamado a vivenciar a dialética do sofrimento, morte, ressurreição, numa caminhada histórica, sem volta, de superação das iniquidades deste mundo.

É distinto com FCF. Seu caminho, justamente, tem volta. Sua obrigação é ir e vir, crescendo o valor ritual com o número de anos comprometidos nestas idas e vindas. Ao contrário do personagem de Dias Gomes, ou do proposto nas pastorais libertadoras, a promessa de FCF não o coloca no plano onde as questões-limites são decididas, seja do princípio ou do fim. Não pretende neutralizar o pecado original, e não se impõe uma disciplina de santificação. Não há em seus gestos a urgência da mensagem messiânica. FCF não se conta entre os profetas. (Impressionado com o esforço físico que se impunha, indaguei-lhe com insistência sobre possíveis “visões”. Mas a resposta foi inequívoca: “Não, graças a Deus, nunca vi nada.”) Muito menos pretende ele vencer a morte. Bem ao contrário, pretende mesmo é evitá-la, enquanto Deus permitir, e aos infortúnios desta vida. Participa da Paixão, mas não a representa por inteiro. As idas e vindas da sua romaria, ou a viagem *com* volta, marca a distância que separa a sua situação de *devoto* daquela que é própria ao Santo, ou ao Cristo. FCF, aprendi, não toma a cruz para si. Ele a entrega ao Bom Jesus.

A diferença irredutível entre o “devoto” e o “Santo” é análoga à distância que separa o lugar de moradia do romeiro da morada do Santo. E o vínculo que há entre eles é

semelhante à estrada, que une e separa, motivo de uma dinâmica pendular de aproximação e distanciamento. Neste sentido, o lugar do Santo, para o romeiro, não significa propriamente um “fim”; e tampouco seu lugar de moradia representa um “princípio”. À diferença da cidade celestial puritana, ou da terra prometida judaica, retomada esta pela teologia cristã libertadora, Pirapora está situada no mesmo plano de existência em que vive FCF, e por isto pode ser revisitada a cada ano. Na verdade, dista apenas uns cinquenta e poucos quilômetros da sua cidade. Suas viagens são realistas. Mas são fantásticas também, pois alcançando a terra do Santo o romeiro penetra uma outra qualidade de espaço, onde os milagres acontecem. É a presença, na terra, de uma potência maior que as forças terrenas, manifestação visível da subversão cósmica de que fala a fé cristã, a projeção neste plano das promessas finais. Melhor, portanto, imaginar a morada do Santo como “um centro” que dá sentido e sustentação aos movimentos “periféricos” do romeiro, vinculando-o a uma dimensão mais ampla que ultrapassa as suas limitações.

Isto não implica necessariamente “resignação” ou “fatalismo”, pois a promessa, como vimos, põe o romeiro e os seus em movimento. Tampouco expressa uma postura “individualista”. Bem ao contrário, não se tem como centro do seu mundo (o “centro” é além, junto ao Santo), nem guarda em si, nos seus interesses ou projetos, as razões para fazer promessa. Se as faz é porque “sabe” que esta existência é dependente de um poder maior. Faz promessa porque “reconhece” a dependência da condição humana terrestre. Pagando a promessa, cumpre a sua parte na renovação deste vínculo central.

Longe de querer ser igual ou mais do que Cristo (como, por exemplo, a habilidade no carregar a cruz poderia sugerir), há no pagador de promessas o paradoxo de uma humildade honrada: ergue a sua cruz com as poucas forças que lhe cabem, e a deixa aos pés do Bom Jesus, com todo respeito, para que ele, que na verdade tem poder, faça por ela o que for da sua vontade.

A CURA

FCF não ignora os serviços prestados pelo INPS. Sua mãe, que foi motivo da promessa maior, não deixou de freqüentar os médicos quando esteve doente. Diagnosticaram o mal na bexiga, que parecia fatal. Por isso, FCF fez promessa de sete anos, que lhe pareceu bem-sucedida, pois a mãe o viu terminar, morrendo somente no oitavo ano, e de um outro mal (um enfarte), segundo parecer dos próprios médicos. Entre o INPS e o Bom Jesus, ele acredita que fez o que pôde para manter a mãe viva.

Fazer promessa com intenção de cura não configura, portanto, um fenômeno de “ignorância”, ao menos quanto aos conhecimentos mínimos necessários à condição de “paciente” dos cuidados médicos. A medicina, quanto a isto, tem o seu lugar garantido. É cara (quanto aos remédios), precária (quanto aos serviços públicos), ameaçadora (pois quem entra em hospital nunca sabe se sai vivo ou morto), mas é indispensável. Ainda que o Chico não seja dos mais atentos a este respeito, sua mulher, como vimos, não o deixa esquecer-lo. Diria, em suma, que sua relação com a medicina não é diferente da encontrada entre o comum dos pacientes “esclarecidos”. Suas promessas, assim como as demais “curandeiri-

rias”, não fazem concorrência à prática médica, e não deveriam ameaçá-la. Se os médicos sentem-se tão ameaçados é porque, creio eu, as curas espirituais evidenciam, alto e bom som, a precariedade da sua profissão. Para gente como FCF, a palavra do médico, ainda que valiosa, não será nunca a última palavra. É isto, me parece, que aborrece os homens de branco.

A rigor, a distinção entre corpo e espírito tem para a medicina um sentido apenas metodológico. Trata-se de isolar um campo de características homogêneas, empiricamente analisáveis, passíveis de manipulação instrumental. Dadas as restrições da análise empírica, como se sabe em filosofia desde Hume, não é possível derivar dos fenômenos assertivas universais irrefutáveis. Não se pode, cientificamente, induzir tampouco a existência da “matéria” e do “espírito”, cuja distinção é instauradora do método. A bem dizer, assertivas deste tipo não são sequer necessárias para a análise laboratorial ou a intervenção cirúrgica. Basta que as soluções propostas funcionem no âmbito dos fenômenos observados. Neste sentido, a metodologia confirma a precariedade desta (ou de qualquer) ciência, circunscrita aos limites do que foi possível observar, e condenada às incertezas das tentativas e erros.

Há problemas, no entanto, porque os pacientes não são camundongos, nem os médicos máquinas computadorizadas. Para funcionar socialmente, o método deve tornar-se ideologia, fundamentar-se ontologicamente. O “corpo” deve ser percebido como algo *realmente* isolável, e, enquanto tal, ser confiado às instituições médicas, as únicas competentes neste gênero de “matéria”. As curandeirias, no entanto, reduzem a medicina a um estatuto meramente instrumental, como se fosse, de fato, apenas um “método”. Boa enquanto funciona, mas incerta no final das contas. Não há por que entregar-se a ela de corpo e alma. Mesmo a intervenção mais simples, que seja na cadeira do dentista, carece de uma oração.

Para gente como FCF, a distinção entre corpo e espírito faz sentido — razão que abre, justamente, um espaço conceitual razoável para o trabalho dos médicos. Mas a relação entre os dois termos é de outra natureza: o corpo é subordinado ao espírito, de certa forma englobado por ele, de tal maneira que não se pode isolá-los verdadeiramente. A doença que ameaça o corpo afeta a pessoa por inteiro, põe em xeque o conjunto das suas relações, testa os fundamentos do seu espírito. A crise espiritual perturba as relações profundas que compõem a pessoa, e atinge o corpo. É esta relação globalizante, metodicamente abstraída pela medicina, que dá fundamento às curas espirituais. Não nega a prática médica, portanto, mas afirma a sua subordinação a uma outra instância. Quando a mão ou a receita do médico é bem-sucedida, tem-se uma “graça”. Quando o doutor desengana e o paciente sobrevive, tem-se um “milagre”. Neste sentido, graças e milagres são comuns entre os fiéis. São sinais da presença celeste em meio à precariedade terrena, manifestações visíveis do poder espiritual.

A doença da mãe e a fraqueza das filhas, como bem pudemos perceber, abriram crises que deixaram expostas as circunstâncias precárias da existência de FCF. A promessa, neste contexto, apresentou uma resposta cuja pertinência deveria nos escapar: chamou para si o foco das atenções, assumindo-se como filho e como pai; sublinhou a relevância desta

sua contraditória condição para a estrutura familiar; afirmou, em conseqüência, os vínculos existenciais que dão sentido à vida da mãe e das filhas; deu às suas obrigações a forma ambígua de uma cruz, sinal composto de força e fraqueza; e comprometeu-se a entregá-la ao Bom Jesus, único que havendo enfrentado circunstâncias igualmente ameaçadoras, venceu-as todas, abrindo uma possibilidade de proteção sem limites. O romeiro não promete curar. Promete, sim, reforçar os vínculos que fazem a cura possível.

A VOLTA

O pessoal brinca que a romaria vai pequena e volta grande. Dá cria na volta. Os cavaleiros, que formam grupos compactos e solenes na subida, descem galopeando, em algazarra, espalhando-se ruidosos pela estrada. Os pontos de parada enchem-se de fregueses, esgotam os estoques de cerveja e cachaça, provocam grandes engarrafamentos na estrada, numa mistura insólita de várias eras da locomoção — cavaleiros, ciclistas, motoqueiros, automóveis, pedestres — emparelhadas num mesmo ritmo. É a hora da brincadeira, e do abuso. Às vezes, da violência. O carnaval complementa a devoção. Todos podem se divertir à vontade, liberados pela convicção recém-renovada de que este mundo tem fundamento.

Em FCF percebi sobretudo o alívio da promessa cumprida: “Tá feito, não devo nada!” Divertia-se também, mas não cheguei a vê-lo verdadeiramente solto das suas amarras. Sua condição, é forçoso reconhecer, tinha algo a mais que o distinguia. Seu jeito fez-me pensar que o alívio do regresso contém uma dimensão de vazio que pode crescer com o passar do tempo. Que será do romeiro sem a romaria? A maior parte vai ao santuário alguma vez (ou vezes) na vida e volta a casa com naturalidade, satisfeita com a devoção doméstica. Mas FCF extrapolou as medidas convencionais. Fica difícil imaginá-lo assentado no cotidiano.

Tornou-se, enfim, uma espécie de sacerdote. Alguém vocacionado a uma tarefa maior — um exercício ritual solitário de implicações coletivas, uma participação pessoal no fluxo que fundamenta a existência. Uma vez pediu licença e levou duas cruzes num ano só. De outra feita, topou com uma cruz abandonada a meio do caminho. Não conhecia o dono e nada sabia das circunstâncias que o levaram a desistir. Depois de cumprida a sua parte, e refeito das canseiras da viagem, voltou à estrada para arrastar aquela cruz anônima até Pirapora. Não gosta de ver cruz largada, teve prazer em entregá-la gratuitamente ao Bom Jesus.

Comentei o caso com um padre local, estudioso do direito canônico, que me esclareceu tratar-se de uma “devoção particular”, independente da hierarquia. De fato, em Pirapora, precisei insistir com o Chico para que fôssemos à missa. Não que ele tivesse algo contra, mas simplesmente não lhe havia ocorrido que fosse necessário completar a romaria com a comunhão eclesial. O essencial já estava feito, segundo ele, desde que se ajoelhou ao pé do Santo. Seria, então, “um sacerdote particular”, a cumprir as suas obrigações no âmbito amplo e multifacetado do catolicismo.

A volta ao cotidiano, indispensável para completar o sentido do movimento, devolve-o, no entanto, à esfera da sua fragilidade. Reencontrará o misto de respeito e deboche que lhe é dedicado pelos companheiros. Expor-se-á às acusações de incompetência que a cunhada lhe faz chegar por intermédio da esposa. Será eventualmente confundido com um “desocupado”. Voltará a sentir o pé cada vez que o tempo muda. Deverá reconhecer que por si só não dá conta de segurar as pontas da trama complexa em que se transformou sua vida.

Não há contra-senso, contudo, nestas implicações contraditórias da transformação da romaria em um quase-sacerdócio. Há sim uma expressão dramática de antinomias que permeiam a fé religiosa. O ofício sagrado acarreta uma renúncia; e a renúncia, em alguma medida, é sinal de um fracasso diante das expectativas terrenas. Afirmar a transfiguração do fracasso em sucesso é a arte do seu ofício; que por isto mesmo, enquanto for necessário, não escapa às contradições. Com todas as suas manhas e mazelas, o Chico da Cruz, na vocação específica do seu sacerdócio, não fica a dever aos mais altos cardeais.

O *Assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé*

Monique Augras e Marco Antônio Guimarães

A FAVOR DE UMA "OUTRA" PSICOLOGIA

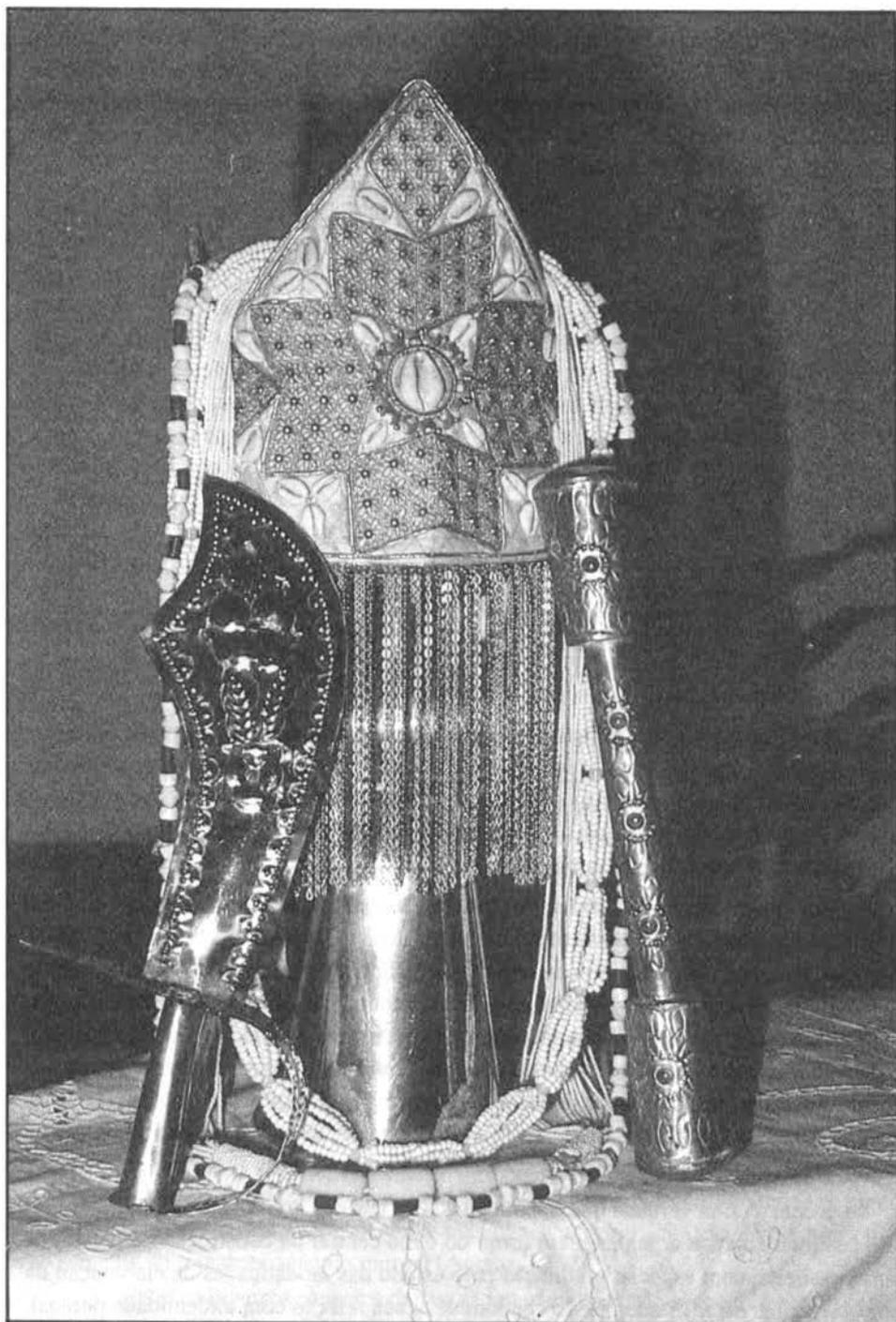
Na conclusão de uma comunicação apresentada no colóquio sobre "A Noção de Pessoa na África Negra", L. V. Thomas (1981: 420) propunha: "É no ponto de encontro de métodos diferentes (psicológico, antropológico, fenomenológico...) que uma melhor compreensão da personalidade negro-africana constituir-se-á. Espera-se que isso levará a psicologia geral à revisão dos seus conceitos e de suas normas de referências por demais europocêntricas." Tal orientação, necessariamente interdisciplinar em seus métodos e intencionalmente despojada de etnocentrismo em nível teórico, é seguida pela moderna psicologia da cultura.

Herdeira da psicologia histórica que, de Meyerson (1948) até Vernant (1979), apóia-se no texto fundador de Mauss (1963) "Uma categoria do espírito humano: a noção

Este texto foi originariamente redigido em francês, e publicado no *Journal of African Psychology*, Enugu, 1 (1): 77-91, 1988.

Monique Augras é psicóloga — Centro Brasileiro de Pesquisas Psicossociais, ISOP, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

Marco Antônio Guimarães é mestrando em Psicologia Clínica — PUC/RJ.



Assentamento de Oxalá, foto de Sidney Waismann

de pessoa, a noção de Eu”, 1938, essa nova tendência assume também a sua dívida para com a antropologia norte-americana, na linha de “Cultura e Personalidade” e, sobretudo, de Herskovits (1967) que, aliás, parece ter sido o primeiro a registrar a expressão de “psicologia da cultura”. Sofre ainda forte influência da sociologia do conhecimento, tal como está desenvolvida por Berger e Luckmann (1976), e, por esse intermédio, reata com a psicologia social de G. H. Mead (1963).

Considerando, com Geertz (1978), que cada ser humano é um *artefacto cultural*, produto e produtor de determinado sistema sócio-cultural, a psicologia da cultura propõe a revisão sistemática das teorias clássicas da psicologia tradicional, na medida em que “cultura e sociedade não são quadros externos dentro dos quais a pessoa se vai desenvolver. São aspectos constitutivos da própria personalidade” (Augras, 1985: 103). Assim sendo, tal revisão não deixa de levar a uma ruptura bastante radical. Pois não se trata mais de decifrar a multiplicidade das culturas por meio de parâmetros europeus, mas sim de tentar apreender a especificidade de cada sistema, inscrito no cerne dos componentes da pessoa. Este enfoque permite vários desdobramentos. Propicia a relativização de noções implicitamente ligadas à idéia de uma natureza humana eterna e universal e, por conseguinte, estimula a elaboração de novas perspectivas teóricas. Liberada dos vieses criados pela pretensão hegemônica da psicologia tradicional (vide, por exemplo, a psicanálise), a pesquisa em grupos pertencentes a culturas não-européias ganha maior adequação ao seu objeto. No Brasil, onde tradições culturais múltiplas se expressam, se fundem e se opõem, o psicólogo amiúde esbarra na dificuldade de aplicar modelos euro-americanos ao tratamento de problemas específicos de indivíduos ou de grupos.

Nessa perspectiva, a primeira tarefa da psicologia da cultura parece situar-se em nível de pesquisa, antes de mais nada. Apreender qual é a visão do homem e do mundo de cada grupo cultural, analisar-lhe a estrutura, identificar suas estratégias de construção da realidade e, por fim, detectar quais são as modalidades de representação da pessoa e a dinâmica das interações, tudo isso constitui o propósito da psicologia da cultura.

Como bem observou Daraki, discípula de Vernant, “essa tarefa obriga a preocupar-se tanto com os fatos afetivos como com os cognitivos, que não se deverão opor (...). O processo de autoconstrução só pode ser compreendido a partir da noção de *inteligência motivada*; inteligência essa, cuja dinâmica liga constantemente os pólos afetivos e cognitivos” (1984: 64). As necessidades da pesquisa podem levar a privilegiar um desses pólos, mas ambos são intrinsecamente ligados. Na Universidade Federal de Pernambuco, as brilhantes investigações realizadas pela equipe liderada por T. N. Carraher, D. W. Carraher e A. D. Schliemann (1982) oferecem excelente ilustração de trabalhos que focalizam a vertente cognitivista da psicologia da cultura.

É com a outra vertente que trabalhamos. Faz uns dez anos que estamos desenvolvendo pesquisas que se organizam em torno do tema central da construção da pessoa na cultura brasileira, com especial predileção pelo estudo das modalidades de elaboração da identidade mítica entre os adeptos do candomblé, e sua relação com a identidade pessoal. Esses trabalhos situam-se, portanto, na confluência da psicologia da personalidade e da

antropologia, em território cujos contornos ganham maior nitidez a cada dia, delineando paulatinamente uma área que pode vir a tornar-se uma verdadeira psicologia da cultura, ou, pelo menos, para citar Daraki, uma “outra” psicologia (1984: 70).

A REPRESENTAÇÃO MÍTICA DA PERSONALIDADE

A simples fala dos iniciados do candomblé, quando descrevem aquilo que se poderia considerar como equivalente mítico de estrutura da personalidade, opõe-se à noção comum de que a identidade implicaria a manutenção, ao longo da vida da pessoa, de características permanentes. Pois a vida do adepto é pontuada por transformações sucessivas, que o vão levando, no fim de seu percurso existencial, à identificação, cada vez mais rica e mais profunda, com as diversas entidades que têm nele a sua morada. Cada pessoa é vista como receptáculo de uma constelação de deuses, organizada segundo modelo estritamente hierarquizado, dominada pelo orixá principal, ou “dono da cabeça”, ao qual o iniciado se refere como “meu santo”. Conforme um mito de origem, cada “cabeça” humana, antes do nascimento, é construída a partir de algum fragmento de matéria-prima (vento, fogo, água, lama, pedra, dendezeiro etc.) relacionada com determinada entidade que, por conseguinte, será a “dona” dessa cabeça.

A organização hierárquica, no entanto, não exclui os conflitos, a tal ponto que a constelação das divindades pessoais — herdadas dos antepassados mas também ligadas ao nascimento de cada pessoa — é designada pelo significativo nome de “enredo”. Na linguagem comum, enredo tem o sentido de trama, história, drama, mas significa também intriga, ardil, maquinação.

A noção de “enredo” implica portanto uma representação essencialmente dinâmica da personalidade, onde não faltam tensões. “Isso é enredo do meu santo”, eis a justificativa de algum aspecto curioso do comportamento pessoal ou ritual. A “fixação” de cada orixá no lugar que lhe cabe na trama constitui um dos aspectos essenciais dos ritos de iniciação que, sob formas diversas, se vão repetir ao longo da vida do adepto. O grande articulador dessa organização, que se estrutura ao mesmo tempo dentro da comunidade e na pessoa do iniciado, é Exu, senhor do poder de transformação, mediador e animador de todo o conjunto do sistema.

Ao longo do trabalho de campo, tivemos oportunidade de estudar essencialmente as feições da identidade mítica e as relações que cada iniciado estabelece com o “dono de sua cabeça”, processo dialético onde alternam identidade e alteridade (Augras, 1983) e que encontra seu clímax na possessão ritual (Augras, 1986a); a construção da corporalidade pelo meio dos ritos de passagem (Augras, 1986b); a dialética proibição/transgressão/reparação, que faz de cada adepto o articulador da mediação pela qual os limites do sagrado são ao mesmo tempo ultrapassados e paradoxalmente reforçados, desencadeando um processo de liberação de energia (axé), de tal modo que o próprio iniciado acaba participando ativamente na transformação do mundo (Augras, 1987).

Entre os diversos aspectos de que se reveste a construção progressiva do corpo do iniciado — a construção simbólica, é claro, que *marca* certas partes do corpo físico —,

processa-se a instalação de uma rede de correspondências, que articula entre si a estrutura da identidade mítica, as características do “enredo”, o caminho desenhado pelo “signo” revelado pelo oráculo e até mesmo a história da comunidade à qual pertence. Uma urdidura muito sutil reúne elementos aparentemente disparatados. A construção simbólica do corpo do iniciado ocorre paralelamente à montagem de um conjunto de objetos, supõe da presença concreta e constante de suas divindades pessoais e que se chama o *assento* dos orixás.

O ASSENTO DOS DEUSES

Curiosamente, a palavra *assento* não é lusa. Provém do étimo *fon* (Castro, 1983), que designa uma espécie de altar portátil, ligado ao culto dos antepassados e à divinação (Maupoil, 1981). Em português, *assento* significa também sítio, residência, lugar e, por conseguinte, as palavras confundem-se no uso comum. No terreiro, chama-se *assento* a um recipiente de barro, louça ou até mesmo madeira, que contém diversos objetos e uma ou duas pedras, onde, como diz certa sacerdotisa a Nina Rodrigues, “o santo está encantado” (1900: 29).

Não é o simples desígnio dos deuses que encanta a pedra. O encanto é fruto de um demorado processo ritual que, ao mesmo tempo, assegura a “fixação” de cada orixá na pessoa do postulante e realiza o “assentamento”, ou seja, a colocação de cada elemento no seu devido lugar. O *assento* é, portanto, a concretização do vir-a-ser iniciático. Suas peculiaridades correspondem à natureza de cada uma das divindades que compõem a identidade mítica e, ao longo da vida do iniciado, o *assento* sofrerá uma série de modificações sucessivas, que acompanharão a progressiva ascensão do sacerdote ou da sacerdotisa no seio da comunidade religiosa.

Enquanto o adepto passa de postulante (*abian*) a noviço (*iaô*), a sacerdote (*ebâmî*), podendo vir a alcançar cargos cada vez mais elevados, com maior nível de exigência, o assentamento vai-se modificando, diversificando-se, até chegar às complexas moradas onde residem os orixás dos sumos sacerdotes (*ialorixás* ou *babalorixás*).

O primeiro estado do *assento*, por assim dizer, contém os objetos necessários à caracterização dos elementos da natureza que correspondem ao “dono da cabeça”.

Já que cada cabeça foi construída a partir de certa matéria-prima, específica para cada divindade, o *assento* (ainda chamado *igbá*, do nome ioruba da cabaça), vai expressar concretamente esse parentesco.

Senhor do poder de transformação, Exu está presente em montículo de argila, massa que pode assumir todas as formas e que, conforme um mito recolhido por Santos (1976), surgiu nos primórdios do mundo como primeira manifestação da existência. O recipiente é de barro, algaridar sem tampa, pois a energia do deus da transformação não pode ficar presa. A ferramenta de Exu, feita com sete tridentes, é fincada na argila. O *assento* comporta ainda búzios e moedas, símbolos das trocas que Exu determina, assim como objetos fálicos, quer sejam estátuas masculinas com falo avantajado ou simples cabaças “de

pescoço comprido.” Sobre diversos elementos que compõem o assento de Exu, deita-se azeite-de-dendê.

A coleção de objetos contidos na residência do orixá não é percebida pelo adepto como sendo mera representação. É vivenciada como presença. O assento é a materialização do corpo da divindade, é lavado periodicamente pelas “águas” rituais, “como se dá banho a uma criança nossa”, com todo carinho e ternura; é alimentado pelas oferendas e, revestido de “saías” coloridas, assume um aspecto antropomórfico aos olhos dos visitantes admitidos a penetrar nos “quartos” dos orixás.

Como todo corpo vivo, o assento da divindade pessoal (assim como o dos deuses no templo) deve manter equilíbrio hídrico constante. A cada deus específico, ou, melhor dizendo, a cada família de deuses, corresponde um líquido específico, que garante a manutenção de sua capacidade vital, água, lama, mel, azeite de oliva ou de dendê.

Por exemplo, os deuses do mato possuem características comuns e seus assentos respectivos ilustram isso claramente. O assento de Ogum, deus dos guerreiros, dos ferreiros e da abertura dos caminhos, consiste em alguidar sem tampa que costuma conter uma pedra de minério de ferro e uma haste, também de ferro, onde estão fixadas miniaturas de ferramentas que ora servem ao trabalho da terra (enxada), ora às atividades de transformação (bigorna). Aqui também o azeite-de-dendê é o líquido apropriado, mas, conforme Lépine, haveria uma “qualidade”, isto é, um subtipo de Ogum — já que o nome de cada um dos grandes deuses é genérico e na realidade inclui certo número de subtipos bem diferenciados, com características que podem até ser antagonicas — que, em vez de azeite-de-dendê, “pega mel, para acalmar” (1978: 194). O mel, como tudo o que é vermelho ou amarelo, participa do simbolismo da força vital, que se encontra também no sangue e no azeite-de-dendê, e por isso pode substituí-los, quando se trata de um deus tão violento como Ogum.

Seu irmão, Oxóssi, protetor dos caçadores, mora em prato de barro *nagé* (de uma cor mais clara que o barro comum), contendo um ou vários seixos de rio (conforme o subtipo de Oxóssi), e uma miniatura de arco e flecha. Assim como seus irmãos, fica imerso em azeite-de-dendê. Seu filho Logunedê, que participa da dupla natureza da floresta de Oxóssi e dos rios de sua mãe Oxum, reside numa vasilha de barro tampada, onde a ventarola de Oxum se une ao arco e à flecha deitados, junto com o seixo, numa mistura de mel e azeite.

Sem dúvida, tornar-se-ia muito enfadonho descrever em detalhes a composição dos assentos de todos os deuses do panteão. Basta assinalar que, em regra geral, tanto o continente quanto o conteúdo parecem expressar as qualidades fundamentais de cada um dos orixás. Assim é que, aos recipientes de barro dos deuses do mato, poder-se-ia opor a gamela de madeira de Xangô, ou ainda as sopeiras de porcelana branca de Oxalá e Iemanjá. A gamela de Xangô parece estar relacionada com a linhagem, o poder dos antepassados, aludindo aos tempos muito antigos, quando homens e árvores eram irmãos (Santos, 1976: 76). No que diz respeito à sopeira de Oxalá, sua cor expressa-lhe concretamente a qualidade de grande deus da cor branca, símbolo de totalidade, já que o branco inclui todas as cores,

deus de todos os começos, quer se trate da criação do mundo ou de alguma iniciação individual.

No assento de Oxalá, tudo é branco. Recoberto por panos brancos, contém “um seixo branco transparente, colocado na sopeira junto com uma pulseira de chumbo, 16 búzios, moedas de prata, *òrl* (manteiga vegetal), *efun* (giz), *igbin* (caracóis) feitos com água e outras substâncias, e recobertos de algodão branco”, no dizer de Lépine (1978: 130), que descreve com pormenores os assentos de um templo tradicional na Bahia. É fácil desvendar o significado desses objetos. Todos os componentes evidenciam a especificidade do elemento branco, como sendo um dos geradores da força sagrada (axé): “O elemento branco encontra-se nas secreções do corpo, esperma, leite, saliva e também no plasma do caracol comestível, que constitui a alimentação favorita de Oxalá. Quanto ao branco de origem vegetal, está presente na seiva das árvores, e nos derivados alcoólicos; está contido também na manteiga vegetal, na noz de cola branca, no algodão, no inhamé, na farinha de milho branco. Os metais que correspondem ao elemento são prata, chumbo, estanho. Um dos componentes mais destacados é o giz, que marca os noviços durante a iniciação. A água, por fim, é o próprio ‘sangue branco’” (Augras, 1983: 66-67).

Como se vê, o conteúdo do assento corresponde estritamente a todos os aspectos que fundamentam a força específica de orixá e por meio dos quais a sua presença se manifesta. Cada objeto alude a determinado episódio dos mitos de Oxalá, lembra seus interditos, afirma suas preferências, resumindo por assim dizer a essência do deus.

O conteúdo do assento como que apresenta uma síntese das informações referentes a cada divindade e conservadas pela comunidade. Numa cultura de transmissão oral, parece atuar como compêndio mnemotécnico, capaz de ativar determinados dispositivos rituais que, por sua vez, vêm reafirmar a importância dessas informações na manutenção das estruturas de plausibilidade do mundo (no sentido de Berger, 1985).

Importa sublinhar que o assento do orixá não fica instalado de vez, mas é constantemente limpo e remanejado. A cada manipulação, a energia é por assim dizer “recarregada”. A força sagrada renova-se, espraiando-se entre os membros da comunidade, quando as sacerdotisas procedem à limpeza ritual (ossé) dos assentos das divindades tutelares do templo. Quando se trata dos assentos dos deuses do enredo pessoal, é o próprio iniciado que se encarrega da tarefa, participando assim da restauração e ampliação do axé.

Os elementos que compõem esses assentos pessoais não são diferentes dos que foram descritos acima. Talvez sejam mais simples, e seu número é reduzido, ao menos nos primeiros graus da iniciação. Lépine observa que “o conteúdo dos assentos individuais varia em função da qualidade e de cada caso particular, sendo determinado, em última instância, pelo oráculo; é o santo quem decide: ‘Quero ser assentado assim ou assado’” (1978: 130).

O primeiro assentamento do dono da cabeça reúne os objetos necessários e suficientes para caracterizar a presença do orixá, mas, no decorrer das “obrigações” sucessivas, que costumam ocorrer após um ano, três anos, sete anos, 14 e 21 anos, vão-se acumulando os elementos que assinalam o cumprimento dessas etapas. À medida que o

status do iniciado vai mudando, seu potencial de energia sagrada aumenta e, paralelamente, o assento de sua divindade pessoal complexifica-se.

Um remanejamento espacial acompanha as modificações internas do conteúdo da “cabeça”. A posição do assento individual em relação ao chão do “quarto de santo” obedece também a dimensão temporal. O assento do noviço recém-iniciado é colocado no chão, o que não significa desvalorização. Pois é-lhe necessário manter contato com a terra, fonte de energia. À medida que aumenta a força do iniciado, o assento sobe aos poucos, é colocado nas prateleiras (pepelé) construída para esse fim.

Além disso, essa “subida” do assento, por assim dizer, não ilustra apenas as etapas da carreira sacerdotal do iniciado. Relaciona-se também com a evolução de toda a comunidade. A cada vez em que novo grupo de noviços (“barco”) é submetido à iniciação, novos orixás pessoais são incorporados ao capital sagrado do templo. “Considera-se que o òrìsà provoca a vinda de outro do mesmo tipo. Diz-se então que ‘ele o chama’. Inversamente, os últimos a chegar empurram para diante os òrìsà mais antigos e os fazem subir na escala hierárquica.” (Cossard-Binan, 1981: 146). Há, portanto, progressão, para cima, de todos os orixás estabelecidos no templo. Pode-se deduzir que o acúmulo de assentos corresponde ao acréscimo da força sagrada e, por conseguinte, aumenta a vitalidade da comunidade, estreita suas ligações e garante sua permanência.

O assentamento do dono da cabeça, no primeiro grau da iniciação, realiza-se pela cerimônia chamada *bori*, quando sacrifícios são oferecidos ao mesmo tempo à cabeça do iniciado e aos objetos do *igbá*, de modo a estabelecer uma relação sagrada entre o deus, o assento, e o adepto (Verger, 1981). Mais tarde, haverá a entronização dos assentos respectivos das demais entidades que constituem o “enredo”.

A ordem e o ritmo desses assentamentos parecem depender estreitamente da natureza do enredo, e, particularmente, das ligações que unem os orixás entre si, de suas afinidades, seus mitos, bem como do sistema de precedências que rege suas relações de mútua dependência.

Por exemplo, um de nossos informantes, que pertence a um terreiro tradicional do Rio de Janeiro, cujas “raízes” vêm da Bahia, participou primeiramente do assentamento do seu orixá patrono, Oxóssi, e da divindade que vem logo depois (*ori ekeji*, literalmente, “a segunda cabeça”) que, no seu caso, é Oxum. É óbvio que, neste primeiro passo, Exu tenha de estar presente, já que, sem ele, nada se faz. Quando se trata de assentar os deuses, é ele que se encarrega de transportar a oferenda e, por conseguinte, de estabelecer ligações sagradas entre o postulante, o *igbá*, e o orixá. Assim como o senhor do poder de transformação, Oxalá, deus da criação dos homens, e que preside todos os começos, logo, todas as iniciações, deve também ser assentado juntamente com o dono da cabeça.

Desde o primeiro grau de iniciação de nosso informante, temos portanto *quatro* assentos, que correspondem respectivamente a Oxóssi, Oxum, Exu e Oxalá. Mas acontece que, nesse terreiro, o preceito exige que todo assentamento de Oxum se acompanhe do assentamento de sua mãe Iemanjá. Além disso, Iemanjá, deusa das águas primevas, faz-se necessariamente presente na cerimônia do *bori*, pois ela rege a formação da individualidade,

a tal ponto que é chamada *Iya Ori*, “Mãe da Cabeça”. Junto com seu esposo Oxalá, tem de tomar parte em todos os rituais de iniciação, como Senhora das Origens. A primeira cerimônia implica portanto o estabelecimento de mais um assento, o de Iemanjá.

Mais tarde, na ocasião da “obrigação” de um ano, que mais ou menos reproduz os mesmos ritos iniciais, nova divindade, Iansã, que ocupa o terceiro lugar no enredo que rege a “cabeça” do nosso amigo, foi assentada. Logo mais, realizar-se-á a “obrigação de três anos”, que vai estreitar ainda mais os laços que unem iniciado e comunidade, e a mãe-de-santo avisou que, desta feita, “assentaria a família toda”.

Enquanto isso, outras divindades pessoais, de outros membros da comunidade, receberam assentamento no terreiro e, como vimos acima, a posição inicial dos assentos dos deuses do nosso informante vai-se modificando em conseqüência. Além disso, a composição do *igbá*, determinada pelo “subtipo” específico de cada orixá, vai sofrendo outras tantas transformações, pelo acréscimo de novos elementos, na oportunidade de cada obrigação. Pode até mesmo desdobrar-se. Assim é que, para prosseguir em nosso exemplo, logo mais Oxóssi receberá outro assento, além do primeiro, que foi colocado no quarto do santo. Desta vez, o assento será instalado fora da casa, pois nenhum deus do mato agüenta ficar morando muito tempo em lugar fechado. O estabelecimento dos assentos das divindades pessoais inclui portanto a redistribuição constante do espaço do templo, e, logo, constitui um dos aspectos da dinamização do conjunto do sistema, ao propiciar a circulação da força sagrada.

O interior do *igbá*, periodicamente reconstituído e enriquecido, o espaço interno do quarto do santo, remanejado em cada cerimônia, o conjunto do terreiro, constantemente percorrido no cumprimento das atividades rituais, remetem a um espaço concebido como estrutura dinâmica em perpétua expansão e transformação. O corpo vivo do iniciado aparece como a mais completa metáfora dessa representação.

Desde os primeiros ritos de passagem, culminando na reclusão dos noviços, preparam-se simultaneamente o assento das divindades pessoais, presença materializada de cada orixá, e o corpo do iniciado, que será, ele também, chamado a manifestar concretamente a presença do deus, na hora da possessão. Quando o orixá, falando por meio do oráculo, diz desejar estabelecer sua morada em seu filho, toda a comunidade mobiliza-se. A mãe-de-santo indica o dia da entrada na camarinha (quarto de reclusão) e dá ao neófito a lista das coisas que deverá trazer no dia da iniciação. É pela compra dos pratos, dos búzios, das contas, dos animais para os sacrifícios, de todo o enxoval, dos materiais necessários aos assentamentos e à transformação do corpo profano em receptáculo do divino, que o postulante começa a sua aprendizagem.

Na camarinha, o corpo dos noviços é tratado de acordo com os preceitos. Raspado, submetido a banhos repetidos, às vees incisado com navalha, pintado das cores simbólicas (branco, vermelho e azul, sucessivamente), coberto pelas vestes litúrgicas, paramentado com colares que sinalizam seu parentesco com determinados orixás, o corpo é por assim dizer reinventado no plano mítico e ritual. Simultaneamente, por um processo paralelo, o assento do orixá vai sendo purificado pelos banhos, elaborado, preparado para o instante

em que se transformará na manifestação de uma presença. Preparo do corpo e montagem do assento culminam nos sacrifícios, que propiciam a síntese entre cabeça e orixá. Na hora da apresentação dos novos iniciados frente à comunidade, o próprio orixá proclama seu nome. Este nome, proferido pela entidade manifestada no corpo que lhe foi preparado, será também o da morada que lhe corresponde no segredo da casa dos deuses.

Essa fusão dissolver-se-á após a morte do iniciado, quando os ritos funerários promoverão a destruição dos assentos individuais. “Desde que o falecimento é conhecido”, escreve Santos (1976: 231) “procede-se a levantar um pequeno recinto provisório, coberto de folhas de palmeira, junto ao *Ilé-ibo-aku* (casa dos mortos). A *Iyàlâse*, secundada por outra sacerdotisa, procede ao levantamento ritual dos ‘assentos’ individuais pertencentes à falecida, assim como todos seus objetos sagrados e tudo é depositado no chão, no recinto provisório, distante dos *Ilé-òrìsà* (casa dos deuses). As quartinhas que continham água são esvaziadas e emborcadas.” No sexto dia do luto, na conclusão de uma série de ritos preliminares, as vestes litúrgicas são rasgadas, os colares, rompidos, quebram-se pratos e quartinhas. Os laços são desfeitos, as marcas do suporte material da presença dos deuses estão reduzidas a pó. Aboliu-se a síntese. A força sagrada é reintegrada ao potencial coletivo. A pessoa foi-se, transformada que está em elemento venerado, indiferenciado, porém, do poder ancestral da comunidade.

O PARADOXO DO UM E DO MÚLTIPLO

Do ponto de vista da psicologia da cultura, que imagem da pessoa se pode apreender da descrição do assento dos deuses?

Em primeiro lugar, verifica-se que não se trata apenas de mera representação simbólica da presença divina. Cada assento é considerado como ser vivo, que é gerado, nasce, cresce e desaparece com a morte do indivíduo. Toda a comunidade participa de cada um dos momentos significativos da “vida” do assento, pelo meio das cerimônias sucessivas, segundo o ritmo temporal que lhe é peculiar. É também a comunidade, no mais amplo sentido, que, por assim dizer, “recupera” a força sagrada do adepto falecido, ao transformá-lo em antepassado, pelos ritos funerários. O assentamento das divindades pessoais deve ser portanto percebido como criação coletiva, paralela à elaboração progressiva da pessoa do iniciado.

Parece até tratar-se do mesmo processo, que se desenvolve concretamente em suportes diferentes. As etapas da instalação de cada assento acompanham *pari passu* os graus sucessivos da iniciação, mas, além disso, a identidade de *natureza* entre esses dois aspectos é claramente assumida pelos protagonistas. Os assentos dos deuses pessoais são cuidados com zelo invulgar, que deixa entrever que mexer no assento é tocar na própria pessoa do iniciado, naquilo que ela tem de mais sagrado. O iniciado que, porventura, se afasta do terreiro, toma precauções extremadas para assegurar a inviolabilidade dos assentos. Contam-se inúmeros casos de sacerdotes que, por algum motivo, “carregaram o santo” consigo. Quando se trata de desavenças, então, os iniciados dão um jeito para levar embora os assentos de suas divindades pessoais, antes do rompimento definitivo, pois, se os

deixassem por lá, seria uma parte sua que ficaria exposta a eventuais destruições. É bem conhecido o caso de uma ilustre mãe-de-santo que, a cada viagem fora da Bahia, carregava consigo os assentos dos seus deuses, visto que nunca se sabe...

Os limites da pessoa, portanto, ultrapassam amplamente o corpo físico ou, melhor dizendo, o corpo do iniciado é o suporte de um sistema complexo, com desdobramentos múltiplos. Como bem assinalou Augé, a propósito de suas observações na África Ocidental, “tudo parte do corpo individual ao qual se liga, numa perspectiva não-dualista, uma instância psíquica que é ao mesmo tempo componente material, presença ancestral e objeto de culto (outro indispensável à definição do mesmo, do eu)” (1985: 1.256).

No caso específico do candomblé, como vimos, o “assento” se desdobra. Enquanto o corpo do adepto está sendo preparado para servir de receptáculo a uma só divindade — ao menos nos mais tradicionais terreiros, onde é sempre o mesmo deus quem dança na figura do iniciado —, a presença de várias divindades afirma-se, contudo, como inerente à própria constituição da pessoa. Em cada momento da vida do iniciado, a totalidade do “enredo” está implicada, e o dinamismo interno da personalidade é percebido como articulação dos dramas que opõem as divindades pessoais entre si. A instalação dos assentos respectivos visa à estabilização dessas instâncias diversas.

É como se o processo de construção simbólica do corpo do iniciado e do assentamento de cada um dos deuses do enredo no lugar que lhe cabe atendessem a duas exigências contraditórias: de um lado, preparar o adepto para a manifestação da síntese entre o corpo do homem e a divindade que o possui; de outro, armar um dispositivo que, de modo concreto, afirma a multiplicidade, a fragmentação. Tal movimento, que provoca a duplicação, para ultrapassá-la na posse, e simultaneamente multiplica as representações da alteridade, sugere uma imagem da personalidade baseada no paradoxo da multiplicidade geradora de unidade.

Esse modelo distancia-se claramente da representação ocidental da personalidade e, por conseguinte, da psicologia clássica, em que duplicação e fragmentação são necessariamente marcadas pelo estigma da patologia. Em recente revisão de manuais contemporâneos de psicologia transcultural, Langness observa que o tema da posse ainda é enquadrado como “*síndrome* de posse, rapidamente comentada na categoria geral de dissociação” (1982: 353, grifo nosso).

É tamanha a dificuldade de pensar a duplicação fora do referencial patológico que até mesmo um autor como Morin, que se dedica a descrever a “multipersonalidade” numa ótica valorizante, não consegue ultrapassar essa limitação. Apesar de propor o reconhecimento da duplicação como estrutura existencial — “O eu não se desdobra apenas. Contém (ou determina? ou resulta de?) duas ou três personalidades cristalizadas com maior ou menor nitidez, além de várias subpersonalidades, sejam superficiais (personagens, papéis sociais) sejam protoplásmicas, larvais, passageiras (fantasia, imaginário)” (1969: 151) — quando tenta elaborar uma generalização teórica, a única noção que lhe parece adequada é a de *histeria*.

Dissociação ou histeria, psicose ou neurose, a multiplicidade dos componentes da pessoa não se pode encarar, aos olhos da tradição euro-americana, sem o viés da nosologia psiquiátrica. Parece-nos que esta quase-impossibilidade de apreender a duplicação sem passar pela psicopatologia provém da superestimação da noção de indivíduo, com prejuízo da noção de pessoa.

A propósito de seus trabalhos na Índia, Dumont (1979) mostrou claramente o quanto a aplicação da noção de indivíduo ao estudo de sociedades que não a utilizam pode levar a verdadeiros contra-sensos sociológicos. Parece óbvio que a psicologia, ao *partir* da noção de indivíduo como se fosse um dado universal de realidade, esbarra em antinomias irredutíveis, quando pretende compreender mecanismos e comportamentos oriundos de sociedades diversas. No caso em pauta, vemos que duplicações e sínteses jamais ocorrem em termos abstratos. A possessão implica o preparo ritual de um corpo concreto. A instalação dos assentos lida com objetos materiais. Mas, sobretudo, como assinalamos repetidas vezes, a comunidade participa de todas as etapas do processo iniciático.

No terreiro, tudo é feito dentro da comunidade, por ela e para ela. A possessão pelo orixá é essencialmente um fenómeno de *comunicação*, aspecto que não foi ainda suficientemente enfatizado talvez. A manifestação do deus no corpo do iniciado, pela aprendizagem que implica, pelo domínio do código gestual, pela intensidade das trocas afetivas e emocionais que ocorrem durante a festa, não se pode reduzir à simples descrição de fenómenos “intrapíquicos”. Quando isolada do seu contexto, perde o significado.

No nível do assentamento, a dimensão comunitária poderia talvez fornecer uma aproximação do paradoxo unidade/multiplicidade. Como vimos, à medida que o iniciado estreita os laços com a comunidade e que, por sua vez, esta se vai desenvolvendo, os assentos não são apenas instalados como também se enriquecem, e até mesmo se deslocam segundo um código preciso. Por assim dizer, a multiplicidade dos assentos parece espelhar a movimentação da comunidade. Cada elemento é indispensável à vida do conjunto. Toda mudança provoca a reorganização temporo-espacial do templo. No nível do iniciado, os deuses que compõem a constelação de sua identidade mítica tecem entre si laços cuja trama se estreita cada vez mais, ao longo dos rituais. Assegurada pelo estabelecimento dos assentos respectivos, a integração das diversas divindades pessoais também representa uma dobradiça na articulação dos múltiplos sistemas presentes no funcionamento da comunidade.

Os assentos dos deuses permitiriam portanto desencadear um jogo de relações sumamente dinâmico, e poderiam ser chamados de *objetos transicionais*, no sentido de Winnicott (1975). Pois que parecem facilitar, no modo concreto, a mediação entre a multiplicidade interna dos aspectos da pessoa e a diversidade dos elementos — sociais, rituais, míticos e históricos — da comunidade.

Nessa perspectiva, a pessoa apareceria não como entidade, mas como *processo* constantemente elaborado e remanejado pela dialética intrínseca dos atos rituais em que se afirmam a permanência do modelo mítico e a descontinuidade das experiências individuais. Nesse nível, torna-se impossível falar em dissociação psíquica ou encenação histórica. Ao

contrário, é preciso descrever a síntese dinâmica que, ao substancialismo das representações da psicologia clássica, opõe uma conceitualização complexa e integrativa, que respeita a flexibilidade do vivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUGÉ, M. "Note sur le rapport entre espace social et systèmes symboliques." *Annales*, nº 6, nov/dez., 1.251-1.259, 1985.
- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose — A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- . "A psicologia da cultura." *Psicologia: Teoria e pesquisa*, Brasília, 1 (2): 99-109, 1985.
- . "Transe e construção de identidade no candomblé". *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, 2(3): 191-200, 1986 a.
- . "A construção simbólica do corpo no candomblé do Rio de Janeiro." Conferência (29.10.86) no IV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário. *Simbolismo nas Religiões*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1986b.
- . "Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo", in MOURA, C. E., *Candomblé: desvendando identidades*, São Paulo, E. M. W., 53-86, 1987.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes, 1976.
- BERGER, P. *O dossel sagrado — Elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.
- CARRAHER, T. N.; CARRAHER, D. W.; SCHLIEMANN, A. D. "Na vida dez, na escola zero; os contextos culturais da aprendizagem da matemática." *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, 42: 79-87, 1982.
- CASTRO, Y. P. de. "Das línguas africanas ao português brasileiro." *Afro-Ásia*, Salvador, 14: 81-106, 1983.
- COSSARD-BINON, G. "A filha-de-santo", in *Olórisà — Escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 127-151, 1981.
- DARAKI, M. "Repenser le projet anthropologique. Unité et diversité de l'humanité." *Esprit*, 93: 49-71, 1984.
- DUMONT, L. *Homo Hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1979.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- HERSKOVITS, M. J. *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.
- LANGNESS, L. L. "Psychocultural studies: Has the time come?" *American Anthropologist*, 84 (2): 350-354, 1982.
- LÊPINE, C. *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no candomblé Kétu de Salvador*, Tese de doutoramento, USP, 1978.
- MAUPOIL, B. *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1981.
- MAUSS, M. *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1963.

- MEAD, G. H. *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.
- MEYERSON, I. *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris, Vrin, 1948.
- MORIN, E. *Le Vif du Sujet*, Paris, Le Seuil, 1969.
- NINA RODRIGUES, R. *L'animisme fétichiste des négres de Bahia*, Salvador, Reis, 1900.
- SANTOS, J. E. dos. *Os nagô e a morte*, Petrópolis, Vozes, 1976.
- THOMAS, L. V. "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique Noire traditionnelle," in: *La Notion de Personne en Afrique Noire*, Paris, Editions du CNRS, 1981, p. 387-420.
- VERGER, P. "Bori, primeira cerimônia de iniciação ao culto dos Òrìsà Nàgò na Bahia", in *Olórisà — Escritos sobre a religião dos orixás*, São Paulo, Ágora, 1981, p. 33-55.
- VERNANT, J. P. *Religions, histoires, raisons*, Paris, François Maspéro, 1979.
- WINICOTT, D. W. *A criança e seu mundo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

Um Atalho Até Deus: um estudo de Catolicismo Popular no Rio Grande do Sul

Cláudia Fonseca e Jurema Brites

"Nunca esqueço da primeira vez que assisti a um batizado em casa. Era em Uruguiana. Eu era bem pequena; devia ter uns sete ou oito anos. Era o batizado da filha do sapateiro que morava ao lado da nossa casa. Fiquei superansiosa, com medo que não me deixassem assistir à cerimônia por ser criança. Foi no quarto da mulher do sapateiro. Ela ainda estava na cama, de resguardo. Acho que a criança devia ter dois ou três dias. Parece que se fixou um quadro na minha memória: aquele quarto sombrio, o Bira, meu irmão, com uma vela na mão, a Lara, minha irmã, com o bebê no colo. E me vem aquela sensação de solenidade e de quanto me sentia importante participando daquele momento." (Estudante universitária, 24 anos)

Propomos, neste artigo, investigar o *batismo de casa*, rito eminentemente comum entre camadas populares do Rio Grande do Sul.¹ É curioso que uma prática tão difundida não tenha sido comentada na literatura de ciências sociais, nem mesmo nos escritos folclóricos. Até clérigos e historiadores, abordados para dar sua opinião sobre a prática, a explicam como *mera* derivação da liturgia católica: "Era coisa da campanha, da época em que não tinham padres por perto. Batizavam as crianças em casa para não morrerem pagãs. É coisa dos antigos." Mas a nossa experiência como pesquisadoras em bairros populares urbanos nos levou a crer que, se bem que possa ter começado como "coisa da campanha",

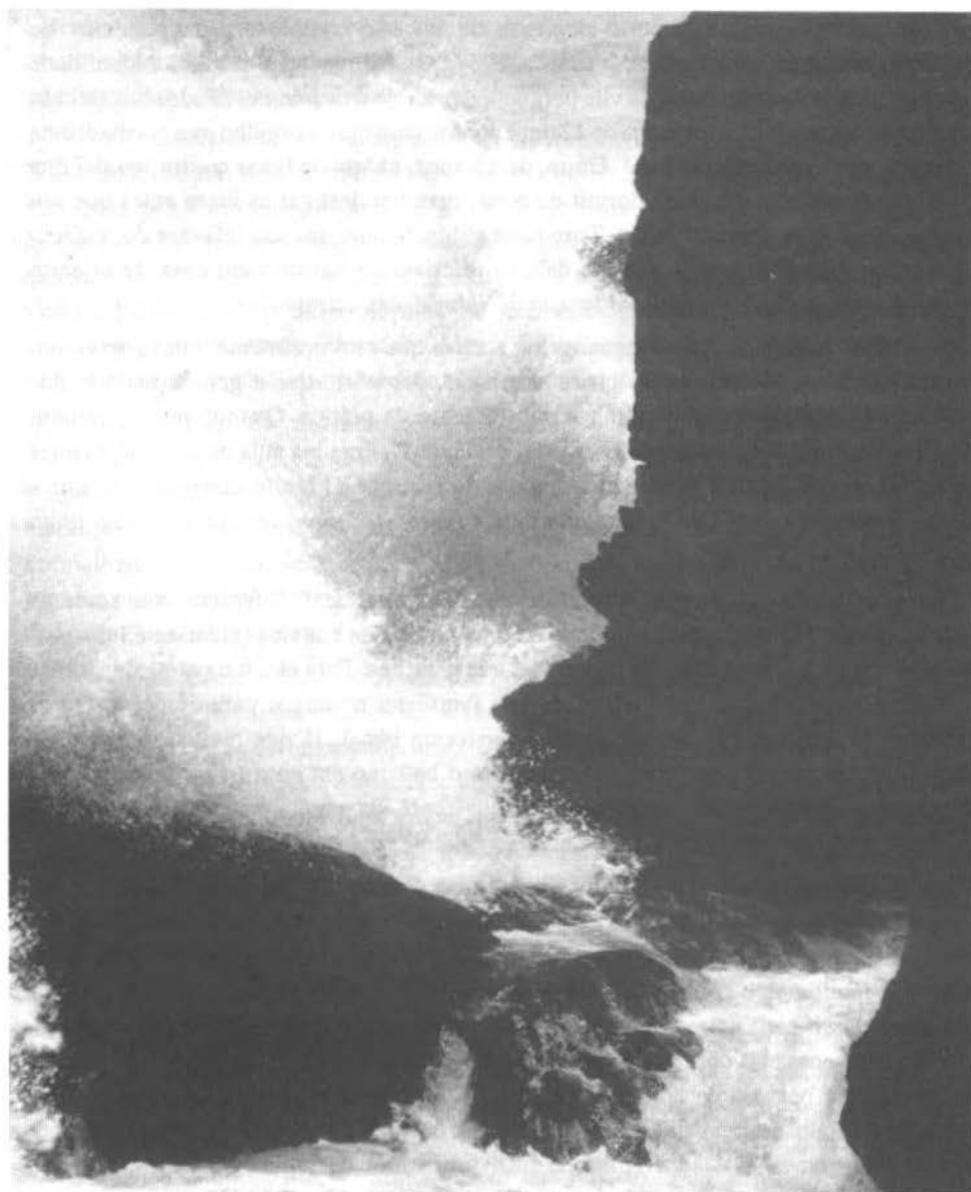


Foto de Cesar Barreto

não está mais limitada nem à campanha, nem aos antigos. É uma prática popular muito viva com significado próprio.

Uma das autoras desse artigo ouviu falar pela primeira vez do *batismo em casa* quando pesquisava uma vila porto-alegrense de invasão composta principalmente de papeiros, mendigos, e biscateiros (Fonseca, 1984). Quando indagados sobre a identidade de seus padrinhos, os moradores da vila perguntavam sistematicamente: "Padrinhos de casa ou padrinhos de igreja?" Uma moça de 12 anos contou com muito orgulho que era madrinha em casa do nenê de quem era babá. Outra, de 15 anos, chorou mágoas contra seu pai que era tão mal-humorado que, para dormir de noite, mandou desligar as luzes antes que seu neto, de alguns dias, fosse batizado. Tornou-se evidente que, quando falavam do *batismo* de um recém-nascido, nove vezes em dez, se referiam ao batismo em casa, feito entre parentes e amigos sem a mínima participação de autoridades eclesásticas.

A pesquisadora, por ser estrangeira, achava que provavelmente tratava-se de um rito católico usual. Mas, ao consultar seus colegas, descobriu que a grande maioria dos membros da classe abastada não tinha conhecimento da prática. Quando muito, diziam: "Deve ser disso que a minha empregada estava falando." (Em uma aula de vinte estudantes de ciências sociais, só dois tinham ouvido falar do costume.) Manifestamente, estávamos lidando com um exemplo da lacuna que existe entre as classes no que tange ao reino simbólico.

A segunda autora desse artigo traz uma ótica totalmente diferente. Não somente é gaúcha, ciente da prática, mas é oriunda de uma família de colonos (alemães e luso-brasileiros) onde se pratica o batismo de casa há três gerações. Para ela, tratava-se de "tornar o familiar exótico", isto é, levar seu olhar para familiares e amigos para descobrir novas dimensões de uma prática que até agora lhe parecera banal. Já que muitos informantes tinham dificuldades em *lembrar* que praticavam o batismo em casa (o estigma ligado à prática será discutido mais tarde), era útil confrontá-los com uma pesquisadora que manifestamente compartilhava do seu universo simbólico.

Nessa primeira fase da pesquisa, coletamos depoimentos de umas trinta pessoas, principalmente mulheres: vinte da pesquisa de campo em um bairro operário de Porto Alegre (onde, até agora, só descobrimos uma mulher que *não* batiza seus filhos em casa), e mais dez familiares e conhecidos das duas pesquisadoras. A maioria dos informantes poderia ser classificada entre grupos trabalhadores: são empregadas domésticas, costureiras, chacareiras, casadas com vendedores ambulantes, mecânicos, lixeiros, metalúrgicos... Mas há também pessoas da "classe média baixa" (funcionário técnico da universidade, motoristas de ônibus, dono de venda) e, entre as pessoas de origem interiorana, representantes dos grupos abastados (filha de juiz, professora de segundo grau). Com uma amostra tão modesta é evidente que não pretendemos chegar a conclusões "estatisticamente significativas". Porém, o material tem se mostrado suficiente para levantar novas hipóteses sobre vários assuntos de interesse para os cientistas sociais.

O estudo do compadrio tem acompanhado as tendências gerais das ciências sociais.² Na década de 60, o americano G. Foster (1967) ressaltou a importância do

compadrio na formação de redes sociais na América Latina. Wolf e Mintz (1967) acrescentaram uma dimensão histórica e política à discussão, ao analisarem o compadrio na Europa medieval destacando seu papel no conflito entre Igreja e Estado, e entre servos e senhores. Estruturalistas, em reação ao excessivo pragmatismo desses primeiros modelos, tornaram a sublinhar, através da imagem da Sagrada Família, os aspectos propriamente simbólicos do compadrio (Arantes, 1975; Pitt-Rivers, 1983).

Todos estes autores reconhecem várias formas de compadrio (batismo de casa, de casamento, crisma) mas raramente exploraram as diferenças *simbólica ou funcional entre elas*. Nós, por outro lado, jogamos com a relação entre o batismo em casa e batismo na igreja. Ao mostrar que o significado do compadrio não pode ser reduzido a *uma* fórmula, que suas múltiplas formas se remetem a situações e contextos próprios, tentamos evitar a visão legalista que privilegia normas em detrimento de práticas e estratégias. Enfim, ressalta-se a necessidade de captar a lógica simbólica que informa a interação entre as variantes do compadrio sem perder de vista a complexidade de cada uma delas.

O batismo de casa acrescenta *uma* nova dimensão ao estudo do rito ortodoxo (batismo na igreja) por ser uma imagem espelhada dele. Veremos mais tarde que, ao mesmo tempo que complementa o batismo de igreja, também contrapõe-se a ele, pela inversão de hierarquias usuais. Como é praxe no estudo de ritos, essa inversão ressalta estruturas normalmente despercebidas, só que, neste caso, o rito por ser inversão de um outro rito, joga luz não somente sobre o cotidiano (do qual se aproxima), mas também sobre o batismo de igreja (ao qual se opõe).

Finalmente, acharemos, neste rito doméstico, um exemplo concreto de “religiosidade popular”.³ Recentes estudos sobre práticas e crenças religiosas na história brasileira mostram que a idéia de um mundo mágico cheio de bruxas e espíritos não era monopólio dos povos exóticos — índios e africanos; também fazia parte do catolicismo colonial trazido pelos portugueses (Mello e Souza, 1987). Antropólogos detectaram a existência de um catolicismo *rústico* na sociedade atual, mas tenderam a associar tal religiosidade ao contexto rural (Queiroz, 1976; Brandão, 1986; Zaluar, 1983). Outras religiões, tais como o candomblé, o pentecostalismo ou o espiritismo, eram vistas como respostas mais pertinentes aos problemas de sobrevivência e de identidade enfrentados por populações carentes e recém-urbanizadas.

Nessa perspectiva o estudo de Macedo (1986), ao focar o catolicismo entre moradores de um bairro periférico de São Paulo, foi pioneiro. Mas seu enfoque ainda difere do nosso, pois ressalta a *complementaridade* entre os movimentos progressistas da Igreja (os que deram origem às CEBs) e o *ethos* do grupo que estudou. Sem negar essa perspectiva, nossa análise concentra-se no *antagonismo* entre Igreja e religiosidade popular — no contraste entre a prática popular e o rito ortodoxo e suas implicações em relação à identidade do grupo. Este enfoque é consequência, em parte, da própria prática — batismo em casa — que existe à revelia dos poderes legítimos. Mas a escolha deste assunto é, ela mesma, fruto de um procedimento metodológico particular que toma como ponto de partida a observação *participante* de rotinas cotidianas domésticas. Interpretamos o batismo em casa não como

um mero resquício do passado, como querem alguns. Nem como, tampouco, como querem outros, uma manifestação de resistência consciente contra a autoridade da elite. Consideramos ele um exemplo da criatividade cultural que leva grupos populares a reelaborar, em função de suas vivências, elementos da cultura *dominante*.⁴

Em suma, este estudo é uma entre várias interpretações possíveis sobre a religiosidade popular. Traz uma contribuição à literatura por tratar de uma prática sagrada, resgatada do catolicismo rústico (e portanto “tradicional”) que, apesar de ser ignorada pela classe média e censurada pela Igreja, floresce entre grupos populares do meio urbano.

HISTÓRIA

Segundo F. Lebrun (1987), a Europa medieval, embora considerasse o batismo indispensável à salvação, pouco fazia para sistematizar a aplicação desse sacramento. Por causa da alta mortalidade infantil e a despreocupação em batizar recém-nascidos, muitas crianças morriam sem batismo. A partir do século XV, há sinal de uma mudança de atitudes — por exemplo, nos registros de batismos que certas paróquias começaram a arquivar. O Concílio de Trento consagrou a nova tendência, aconselhando pais a batizarem seus filhos “tão rápido quanto possível”, permitindo, caso a criança corresse risco de vida, que qualquer pessoa a batizasse. Esse batismo, apesar de ter pleno valor como sacramento, era considerado inacabado, pois, se a criança sobrevivesse, era necessário procurar um padre para completar a cerimônia.

No caso brasileiro, encontramos a menção mais antiga do batismo em casa nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, cânones da Igreja escritos em 1707 por um *nativista* que aspirava adaptar o catolicismo ao Brasil. Há várias referências à prática indicando que era bastante banal na época.

“Mandamos a qualquer Párocho ou Sacerdote que solennemente houver de administrar o Sacramento de Batismo, que examine, e purifique sua consciência e lavando as mãos, vestido com sobrepeliz e estola roxa, se informará (não lhe constando) se é de sua Parochia, *se foi batizado em casa*, por quem, de que forma, quem há de ser o padrinho e madrinha...” (Art. 41)

Nesse documento, discerne-se já um dilema que vai assombrar a Igreja até hoje: ao mesmo tempo que a Igreja insiste na necessidade premente de batizar crianças, permitindo, na ausência de autoridades eclesiais, a *qualquer* pessoa (“leigo, excomungado, herege ou infiel (...) tendo a intenção de batizar como manda a Santa Madre Igreja”) administrar o batismo, não aceita de bom grado ver esse rito furtrar-se ao seu poder. Reconhece a validade do batismo em casa, mas castiga, por multas, evitamento e até excomunhão,⁵ as pessoas que praticam tal cerimônia sem ter a permissão da Igreja. Os mesmos castigos devem ser aplicados a pessoas que deixam passar oito dias depois do nascimento do filho sem baptizá-lo, e àqueles “que no dito tempo não fizerem levar à Igreja a criança, *quando por necessidade foi baptizada em casa*, para se lhe fazerem os exorcismos e se lhe porem os Santos Óleos, excepto o caso de legítimo impedimento”. (Art. 36)

Pelo menos até 1915, as coisas parecem ter mudado pouco. Na Pastoral Coletiva (*Constituições Eclesiásticas do Brasil*), continua-se a condenar “o intolerável abuso dos pais que, à espera de padrinhos ou por outros pretextos, *demoram meses* (ênfase do texto) o batismo dos filhos” (Art. 158). Fala-se em “batismo privado” (em contraposição ao batismo solene) com o mesmo tom de “mal necessário” que usava-se outrora para o batismo em casa.

Há pouco mistério sobre a falta de ortodoxia na Igreja colonial. Aprendemos dos historiadores que, até 1750, havia pouquíssimas visitas pastorais, pois os bispos, por serem representantes do rei, substituindo-o na vacância de um governo e nas demais funções, simplesmente não tinham tempo para assuntos pastorais. O baixo clero, que posteriormente veio a povoar o interior do país, era notoriamente mal pago, havendo de sobreviver, como os leigos, de profissão ou negócios. Eram padres fazendeiros, taverneiros e negociantes, cujo modo de vida pouco diferenciava-se do dos vizinhos. Esses párocos e vigários mostravam-se tolerantes (cúmplices, até) de práticas populares tais como o “casamento costumeiro”. Considerando a ausência de controles doutrinários (as visitas periódicas parecem ter mudado pouco as práticas cotidianas), não é nada surpreendente que as práticas de religiosidade popular tenham seguido os mais diversos rumos, se adaptando aos valores e símbolos específicos a cada contexto.⁶

O Rio Grande do Sul, uma das últimas fronteiras do Brasil a ser consolidada, viu persistir essa situação de relativo abandono espiritual até uma época recente. Na era colonial, havia pouca esperança em batizar um recém-nascido na Igreja, pois a viagem até o pároco mais perto era longa, desaconselhada a nenês franzinos (Neis, 1975). Eventualmente, os párocos começaram a ir às fazendas do interior, mas dada a vasta extensão do estado e o número pequeno de clérigos, os resultados ainda eram modestos. Relatos sobre as manifestações religiosas dos primeiros italianos e alemães erodem o mito sobre a ortodoxia dos imigrantes (Zagonel, 1975; Rabuske, 1978; Amado, 1979). Aprendemos do “Primeiro Lustrô da Diocese de Pelotas” que até 1916 ainda existiam paróquias “em que a prática da santa comunhão era cousa completamente obliterada; pois, 10, 20 e até 40 annos sobre ellas tinham passado sem que viva alma se approximasse da S. Mesa. O sacramento do matrimônio era considerado objecto de luxo para uns, ou uma simples fonte de renda clerical para outros, que o baniram por completo!” (Barreto, 1916: 64; sobre este assunto, veja também Hafkemeyer, 1929).

Essa literatura sugere vários motivos pelos quais os antigos gaúchos teriam colocado em segundo plano o batismo na igreja. Talvez não tivessem acesso a um sacerdote apropriado, ou respeito pelo sacerdote em questão; talvez se negassem a pagar taxas por vezes arbitrariamente altas. Com a proclamação da República, o Estado se separou da Igreja, afastando os clérigos locais das tentações que tantas vezes os corrompiam enquanto burocratas e pequenos funcionários. Tornaram, então, a concentrar suas atenções sobre assuntos espirituais. Mas pergunta-se, no Rio Grande do Sul, o povo não tinha instaurado, já, sua própria versão da religião católica fazendo um atalho até Deus que desviava dos sacerdotes oficiais.

É possível que ainda outro motivo tenha vindo reforçar o batismo em casa: uma rejeição popular às inúmeras restrições impostas pela Igreja à cerimônia. Primeiro, quanto aos padrinhos — tinham que ter uma idade mínima (12 anos para meninas, 14 para meninos em 1707, 13 anos para todos em 1915); não podiam ser escolhidos entre os “acatólicos, os não batizados... os amasiados ou unidos só civilmente e as mulheres malvestidas” (*sic*) (*Pastoral Coletiva*, artigos 184 e 185). Pelo menos uma fonte pretende que negros não eram aceitos como padrinhos nos primeiros anos da Igreja (Mira, 1983). A presença persistente entre os padrinhos de casa dessas categorias vedadas pela Igreja mostra até que ponto os fiéis acharam essas regras restritivas. Não é, portanto, surpreendente que a Igreja, apesar de reconhecê-los, fez tudo para minimizar o *status* dos padrinhos de casa: não registra seus nomes no livro de assentos e mal aceita seu parentesco espiritual, uma vez que não especifica impedimento matrimonial algum entre padrinhos de casa e seus compadres.⁷

A Igreja também tentou impor um controle sobre a escolha de nomes. Da intolerância por todo nome que não fosse de santo, as diretivas oficiais evoluíram para um mero conselho contra

“nomes de entes fabulosos e de ímpios, e outros ridículos e fúteis colhidos em romances. (...) Se, porém, as pessoas que trouxeram a criança para se batizar, de todo não quiserem que se batize senão impondo-lhe o nome de um ímpio, nem por isso se deixe de batizar, mas, nesse caso, acrescente o Sacerdote o nome de algum Santo, em voz baixa, e no lançar o assentamento, escreva também o nome escandaloso entre parêntesis” (*ibid*, Art. 182)⁸

É também possível que casais em “uniões gaúchas” (não casados) e mães solteiras evitassem o batismo solene por não lhes agradar a manipulação de sua história familiar. Dependendo do pároco, as crianças dessas pessoas recebiam o mesmo tratamento que escravos: “...(na certidão)... só costumavam ter o nome da mãe e esta ainda sem sobrenome, sendo desconhecidos o pai e os avós paternos e maternos” (Neis, 1975: 42).

Contudo, a história nos interessa principalmente como pano de fundo para melhor colocar em perspectiva práticas populares contemporâneas. É na etnografia que desvendamos o significado *atual* do batismo em casa — um significado que reflete o contexto da sociedade brasileira de hoje.

O SIGNIFICADO PRÓPRIO DO BATISMO EM CASA

“Existem três tipos de batismo: de casa, de igreja e de religião. De casa é que vale mais, mas padre não gosta.” (Santa, 84 anos, costureira aposentada)

As gargalhadas emitidas por Tia Santa, ao dizer essa última frase, não são sem significado. Tia Santa não diz que padre não gosta de batismo “de religião”, uma vez que é entendido que a umbanda é inteiramente fora do seu domínio. Batismo de casa é coisa da Igreja. Santa sabe, e os padres também sabem. Se bem que o batismo de casa hoje tenha adquirido, aqui, uma dimensão espírita, acolá, uma lógica evangélica, as primeiras manifestações dessa prática remetem-se inegavelmente ao rito da Igreja Católica. O batismo de

casa é essencialmente um complemento ao batismo de Igreja e não um substituto. É essa complementaridade ora compatível, ora antagônica, que propomos investigar aqui.

Todos parecem concordar que a grande importância do batismo em casa é salvar a alma da criança: “Não pode ficar pagão. Não adianta batizar na igreja. Tem que ser em casa para não ficar pagão.” Para não morrer *ateuzinho*, o ideal é batizar a criança logo que chegue em casa do hospital ou, no máximo, até seu sétimo dia:

“Vi”, diz uma madrinha de casa, “que a Lúcia estava ficando ansiosa. Eu queria que batizassem no fim de semana quando teria todo mundo em casa, mas, quando chegou o sétimo dia, ela pediu para mim, pelo amor de Deus, chamar meu marido para ele voltar mais cedo do serviço que tinha que ser aquele dia”.

A pressa para batizar, para dotar a criança de uma proteção divina é, todavia, motivada por crenças que extravasam os limites da fé ortodoxa:

“O guri não parava de chorar. Era dia e noite chorando. A minha prima disse que tinha que batizar e eu nem dei bola. Um dia, ela, o meu primo e o meu irmão pegaram e batizaram o guri. Tu sabe? Depois de batizar, o guri parou de chorar. Credo, guria. Eu paguei. Parou de chorar.

Em casa é por causa das bruxas que vêm e tomam o sangue do nenê. Diz que não pode apagar as luzes por que ela (a criança) pode ficar embruxada. Tem um gurizinho em Mato Bier que tá embruxado. Já é velhinho, tem oito anos. É magrinho. Diz que ele é embruxado. Só benzedeira para curar. Às vezes eu penso se o Luiz (seu marido) não é embruxado, tão magro... Sei lá, pode ter sido mal batizado...”

Em um caso, o batismo em casa foi indicado entre outros *remédios* para tratar uma *criança fujona*, isto é, uma alma mal alojada no corpo do recém-nascido.

O menor contato deixa transparecer que, especialmente entre grupos mais pobres, o batismo que importa para assuntos espirituais, aquela ruptura van-gennepiana que separa o recém-nascido do mundo das almas e o agrega ao mundo dos homens, é o batismo de casa.

Se o batismo de casa supre a necessidade básica de “não deixar morrer *ateuzinho*”, por que as pessoas teimam em batizar na igreja? A resposta quase universal a essa pergunta é: “Para casar. Padre pergunta depois para casar.” Vimos até que ponto essa crença é profunda, quando um dia, em conversa com duas irmãs do bairro operário, essas ficaram estarecidas com a informação de que nenhuma das duas pesquisadoras era batizada na igreja:

“Mas como? (Para a pesquisadora mais moça:) Não vai poder casar. (Para a mais velha:) Os teus filhos não vão poder casar.”

Tentamos dizer que era possível casar sim, no civil, mas os nossos protestos não foram assimilados. “Não, não pode casar de jeito nenhum. Porque chega na hora e o padre exige aquele papel.” A experiência de outra mulher confirma essa opinião:

“Meu marido foi batizado em casa, só em casa. E quanto a gente foi casar na Igreja, ele teve que ser batizado de novo na igreja. Passei a maior vergonha. Aquele homem daquele tamanho botando água na cabeça e na nuca.”

A importância principal do batizado na igreja é de fornecer um documento que comprove a integração da criança (e seus pais) à sociedade institucional. De fato, a certidão de batismo tem usos que vão além da jurisdição eclesiástica para assuntos puramente seculares. Há indicações de que historicamente tem sido uma maneira de ligar homens com *status*, seja de padrinho, seja de pai, aos seus filhos bastardos. É possível que este uso costumeiro do batismo seja responsável pela atitude de um padre que entrevistamos:

“Muita gente me solicita para ser padrinho. Mas tenho que cuidar. Por exemplo, imagine ser padrinho do filho de uma mãe solteira. Não ficaria bem.”

Também nos foi contado o caso de uma filha ilegítima que conseguiu herdar os bens do pai, apesar de ele ter se casado e adotado outro filho, pois declarara sua paternidade na certidão de batismo.

Ao fazer a distinção entre os significados dos dois batizados, é importante lembrar que se influenciam mutuamente. O batismo de casa alivia a consciência dos pais, permitindo-lhes adiar (à espera de padrinhos que vêm de longe, de dinheiro que custeie a festa...) a data da cerimônia na igreja. Designam-se os padrinhos de igreja logo que nasce a criança, mas a cerimônia em si, ainda hoje, pode esperar anos.

O significado do batismo na igreja apóia-se no seu caráter *público*. No dia da cerimônia, é um ponto de honra os participantes ostentarem roupas novas, os padrinhos oferecerem um presente suntuoso e os pais, uma refeição copiosa. Essas obrigações somadas às exigências administrativas da Igreja (certidão de casamento dos pais, certidão de nascimento do filho, cursinho de instrução religiosa para os padrinhos e taxas, para muitos, proibitivas), põe o batismo de igreja fora do alcance de muitos jovens casais. Não é, portanto, surpreendente, ver o batismo de casa proliferar em grupos populares onde as pessoas usufruem da relativa autonomia do espaço privado para cuidar do sagrado, enquanto esperam condições propícias para atender às necessidades (menos prementes) da sociedade secular.

É importante ressaltar que os nossos informantes, na sua maioria, se consideram bons católicos. Uma mulher, cuja família (de origem alemã) pratica o batismo em casa há quatro gerações, tem vários irmãos religiosos. Outra se orgulha por ser “filha de Maria”, e nunca perder uma missa dominical. Mas a pergunta é: até que ponto os padres são considerados executores mais fiéis da religião? Para a filha de Maria não há dúvida. Ela insiste que é o “padre que ensina” como batizar em casa, que “ele dá água-benta e ensina direitinho, só que tem que prometer que vai trazer depois para batizar na igreja”. E, certamente, existem clérigos que, por aceitá-los, mantêm um certo controle sobre os ritos populares:

“Lá em Camaquã tinha um padre alemão que dizia que quem queria casar durante o ano, entre as visitas dele, era só fazer uma grande festa e tudo bem. Quando ele chegava, casava eles. Mesma coisa para o batismo, que a gente fazia primeiro, depois ele.”

Há, no entanto, padres que investem contra a apropriação destes ritos pelos leigos. Diz Lúcia: “O padre não quis. Fui na igreja buscar água-benta e ele não quis me dar. Disse que não valia, que não se usava mais.”

De certa forma, o batismo serve como campo de batalha, no qual o clero e o povo disputam por autoridade em lidas com o divino. Por que a insistência entre nossos informantes de que o batismo de casa antecede o outro? Justamente porque se reconhece que a Igreja *também* tem autoridade em assuntos espirituais. Batizar em casa depois seria redundante. Batizar antes é tirar esse poder das mãos do clero, é assegurar que nem todos os trunfos ficarão com a autoridade institucionalizada. Essa atitude desafiadora é, por vezes, vocalizada:

“Meu irmão disse que em casa é mais importante porque é o padrinho quem batiza. Na igreja é o padre.”

“Antigamente, os pais não iam na igreja, só a madrinha. Os pais no batismo é coisa de hoje que os padres inventaram.”

E finalmente:

“Por que é diferente da igreja? Porque os padres são muito cheios de manias, muito antipáticos, bobalhão, porque é a mesma coisa (...) Os padres sempre se deram contra, eram só eles que são os...”

O batismo de casa, visto por este prisma, deixa de ser um mero complemento do rito ortodoxo e torna-se uma provocação aberta à autoridade eclesial: “Para batizar em casa, a gente rouba água-benta”, disse uma informante. Quando seu marido a corrigiu, que não era necessário “roubar”, que simplesmente tomava-se um pouco numa garrafinha, ela reiterou com firmeza deliberada, “rouba, sim”.

A INVERSÃO RITUAL

Em vários sentidos, a cerimônia do batismo de casa exemplifica o princípio da inversão ritual, mas, neste caso, *não trata-se da inversão do cotidiano, mas sim da própria ordem ritual estabelecida pelo batismo de igreja*. É uma ordem que se remete à cerimônia pública, pomposa e formal, onde domina a autoridade masculina, adulta e institucional.

Em termos de espaço, o batismo de casa é eminentemente doméstico — muitas vezes acontece na privacidade do quarto onde dormem mãe e recém-nascido. Quando há oratório em casa, como é o caso de uma mãe entrevistada, “vão rezar na Santinha”. Em termos de tempo, tende a ser “espontâneo”. Já que raramente tem hora marcada, é quase impossível emitir convites. Participa quem já participa no decorrer cotidiano da casa. Não há necessidade de os participantes munirem-se de documentos oficiais ou roupas especiais.

Típico é o caso de Quita: seu pai não queria que ela fosse madrinha (de casa) da vizinha, porque ele estava de luto. A Quita esperou dias, até que finalmente seu pai, para fazer umas compras, se ausentou de casa. Ela logo avisou a vizinha e o batismo ocorreu naquela tarde.

O rito em si é simples. Através das inúmeras variações, discerne-se um fio condutor, uma estrutura básica que é reconhecida e, geralmente, respeitada. Procura-se antes da cerimônia, um (ou três) raminho (s) de arruda (“ou se não têm, qualquer raminho verde dá”) e “água boa” (“deve ser água-benta, mas também pode pegar água da fonte — tem uma gruta na Glória — ou água do mar. Hoje é difícil, então a gente usa qualquer água mesmo”). Põe-se a água em uma bacia branca (“prefiro aquelas antigas de louça”, “eu uso um copo de vidro”) e faz-se “uma precezinha ou uma mensagenzinha” para purificá-la. O mais comum é ter presente um padrinho e uma madrinha, mas “pode ser duas mulheres ou duas mulheres e um homem ou dois casais — às vezes vai dois homens e uma mulher... esse é difícil, mas existe”. A madrinha segura a criança e o padrinho, com vela branca na mão (às vezes, a madrinha segura a mão do nenê em torno da vela), “fazendo o papel de padre”, pergunta para o nenê se quer ser batizado. Se a criança é grande, responde ela mesma, mas em geral é a madrinha quem responde. Então, o padrinho molha o ramo verde na bacia de água e toca-o três vezes na cabeça (ou “testinha e lábios”) da criança e três vezes diz: “Fulano, eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (ou, na versão mais espírita, “em nome de Deus, Jesus Cristo e Maria Santíssima”). Um pessoas dão gotas de água para a criança tomar. “Depois, a gente dava por final em nome de Deus: podia rezar um Padre-Nosso ou uma Ave-Maria.”

Em geral, não há festa (“quando a gente é muito íntima, os padrinhos podem ficar para almoçar depois”). E os padrinhos ora dão, ora não dão presente para o afilhado.

Como é, muitas vezes, o caso com costumes populares, a falta de uma doutrina capaz de sistematizá-los leva a múltiplas variantes sem, nem por isso, diminuir a legitimidade do rito.

MULHERES E CRIANÇAS

O batismo de casa ergue pessoas normalmente subordinadas, isto é, mulheres e crianças, a um lugar de destaque. Um dos nossos informantes tinha só sete anos quando se tornou padrinho de casa de sua irmã mais moça. Embora a maioria de indivíduos escolhidos como padrinhos de casa tivesse a idade “legal” para esse ofício (acima de 13 anos), muitos eram adolescentes que, na prática, raramente são chamados a ser padrinhos de Igreja. Crianças parecem também implicadas como *espectadores* privilegiados do batismo de casa. O caráter sagrado e íntimo, quase secreto, da cerimônia absorve filhos e irmãos pequenos, ainda ancorados ao lar, numa teia de cumplicidade doméstica.

Mais impressionante ainda é a inversão da hierarquia homem/mulher. Os cânones da Igreja não deixaram dúvida sobre a autoridade superior de homens: primeiro, pela simples exclusão de mulheres da sacerdocia, e segundo, pela insistência que, em caso de urgência, quando *qualquer* pessoa podia batizar, seria preferido “o clérigo ao leigo, o homem à mulher, o fiel ao infiel” (*Constituições Primeiras*, Art. 43). No entanto, durante

um parto difícil, se a criança corria perigo de vida (antes de sair inteiramente da mãe), a Igreja reconhecia que “ainda que ahi esteja homem, deve por honestidade batizar a parteira, ou outra mulher que, bem o saiba fazer” (*ibid*: Art. 44). As normas da Igreja davam tanta importância a esse batismo por parteiras que existiam recomendações especiais para o clero instruí-las no bom procedimento do batismo, e castigar aquelas que não se mostravam suficientemente versadas no rito.

Sem dúvida nenhuma, a prática de batismo em casa era ligada, em muitas regiões do interior gaúcho, às parteiras. Dona Firmina, 75 anos, conta: “A minha mãe era a parteira mais conhecida da região. Ela tinha uns tantos afilhados (*de casa*). Batizava logo que iam nascendo.” E, ainda hoje, as enfermeiras mais antigas da Santa Casa cumprem conscientemente seu dever:

“A gente sempre batiza as crianças aqui. Quando eu vejo que está ruinzinho, eu e as gurias batizamos. Faz por nossa conta. Nem perguntamos para a mãe. Foi no tempo das irmãs que a gente aprendeu. Bota agüinha na cabeça, faz sinal-da-cruz e chama o nome da criança. E tu nem sabe quantos se salvaram!”

Mas, antigamente, a intimidade entre a parteira e a parturiente se estendia até bem depois do parto:

“Quem me batizou foi a parteira. Uma preta velha que se chamava Rafaela. Tu vês, naquele tempo, as parteiras se hospedavam um mês na casa da família. Não era de empregada, não, era para cuidar da criança no tempo de resguardo da mãe. A dona Rafaela era a minha ‘vó de umbigo’. Assim que se dizia...”

O resguardo⁹, imagina-se, criou um espaço *doméstico* que era das mulheres, das crianças e dos parentes e vizinhos mais íntimos. Era um espaço governado pela ética materna e pelo afeto. Os homens não ficavam inteiramente excluídos desse espaço. Mas certamente, aí, não desempenhavam seus papéis convencionais, de autoridade leiga, *pública*. Hoje, os homens convidados a serem padrinhos são, em geral, parentes consanguíneos ou esposos de uma mulher particularmente íntima da mãe. Há casos, onde um homem toma a iniciativa (“Era meu cunhado que andava para cima e para baixo atrás dos padrinhos”, “o meu irmão que estava entrando no quartel é que fez toda a cerimônia. Ele é que sabia, guria. Eu nem desconfiava que ele soubesse dessas coisas”), e uma informante frisou que não era possível batizar a criança sem a presença de *ambos* os pais. Mas, na maioria dos depoimentos, as mulheres desempenhavam os papéis mais ativos. Elas que conheciam, ensinavam e dirigiam a cerimônia. Duas tiveram que *esconder* o batismo dos homens da casa, pois esses se opunham à prática. Em mais de um caso, o pai não participou do batismo em casa, porque não conseguira folga do seu emprego. Em três casos, a criança foi batizada sem presença masculina alguma, com *duas madrinhas* em vez de um padrinho e uma madrinha. Embora os homens tendam a se esquivar a todo assunto ligado ao parentesco, ainda enumeram com muito mais facilidade padrinhos de igreja do que padrinhos de casa¹⁰. Por outro lado, as mesmas mulheres que despachavam o batismo de igreja em uma ou duas frases detinham-se

horas em descrições elaboradas sobre o batismo de casa. Não será o entusiasmo delas um lance intuitivo a favor de um rito sob o signo feminino?

A REDE DE COMPADRES

As possibilidades de estudo da rede social criada pelo compadrio são inesgotáveis. Como outros pesquisadores, descobrimos diversas tendências em criar redes densas. Existem em certos casos uma reciprocidade (“Eu fui madrinha de casamento dela, depois ela foi a minha”), em outros, uma repetição (madrinha de batismo que se torna madrinha de casamento ou vice-versa...). E quando consideram-se famílias em vez de indivíduos, não é incomum achar grupos interligados dez vezes ou mais pelas diversas formas de compadrio. Mas, escolhemos, por enquanto, não explorar as implicações dessa densidade. Tampouco desenvolvemos uma correlação estatística entre o tipo de compadrio, a importância relativa de mãe e pai na escolha de padrinhos e a incidência de parentes uterinos ou agnáticos entre os escolhidos. Tais pistas, além de alegrar aficionados da nova tecnologia informática, sem dúvida revelariam muito sobre relações de poder entre os sexos. Mas, aqui, sacrificamo-las em favor de uma abordagem analítica mais qualitativa e longitudinal. Através das histórias de vida tornou-se evidente que o batismo em casa não é uma prática estática; seus uso e significado social variam de acordo com o contexto. Numa análise *processual*, tentamos captar a lógica destas variações.

COMPADRES: IGREJA VERSUS CASA

Quando questionadas sobre a distinção entre padrinhos de igreja e padrinhos de casa, as pessoas negam categoricamente qualquer hierarquização. Muito pelo contrário. Se orgulham em acumular afilhados e na hora de afichar a soma não fazem distinção entre os de igreja e os de casa. Quando pedidos para alistar os critérios para a escolha de padrinhos, os informantes fielmente insistem que, nos dois casos, “pede para pessoa íntima que a gente quisesse bem”, “para pessoa que a gente considera tanto que ela merece um filho da gente pra afilhado”, “para um parente, aquele parente que não tem defeitos e a quem a gente quer agradar”. Teimam em dizer que o pai e a mãe escolhem juntos tanto os padrinhos de casa como os padrinhos de igreja. Que, nos dois casos, às vezes chamam de “compadre”, às vezes pelo nome; que é perigoso chamar uma noiva para ser madrinha sem convidar o noivo, pois acasalando ela com outro no parentesco espiritual, dá azar. Quanto ao tabu de incesto, uns dizem que existe só entre o afilhado e seus padrinhos — a atitude atual da Igreja; outros, que está também em vigor entre os pais biológicos e padrinhos. Em todo caso, independentemente da definição do tabu, ele é considerado igualmente pertinente para os dois tipos de compadrio.

Mas, se os padrinhos todos têm valor semelhante, por que não usar as mesmas pessoas para os dois ritos?¹¹ Escolhem-se padrinhos diferentes, certo, para ampliar a rede social. Mas a verdade é que nessa ampliação nem todas as partes são iguais. O *status* relativo

dos padrinhos de igreja e padrinhos de casa corresponde ao significado diferente de cada rito, criando uma hierarquia nítida de prestígio e afeto.

A primeira indicação de que o *status* dos padrinhos varia conforme o tipo de batismo está embutida no discurso dos informantes: negam até demais a inferioridade dos padrinhos de casa. “Eu sou madrinha de casa de Paula”, diz uma mulher, “mas sou eu que ela chama de madrinha”. Conta outra: “são os padrinhos de casa que trazem coisas para meu nenê; os outros, de igreja, não dão bola.” Mas têm outros indicadores que levam a crer que ser escolhido como padrinho de igreja é uma honra maior. O batismo em casa serve como consolação para quem devia e não chegou a ser padrinho de igreja. Há pessoas consideradas ineptas para ser padrinhos na igreja (por exemplo, por serem velhas) que batizam regularmente em casa. A visão masculina revela uma última dimensão da dinâmica em jogo:

“Padrinho de casa? Não lembro, não. Sabe como que é. Pega qualquer um que está por aí perto e pronto.”

Os mesmos elementos que fazem do batismo de casa um rito especial (seu caráter espontâneo, doméstico e feminino) o desvalorizam pelos critérios convencionais da sociedade.

TRÊS FAMÍLIAS

Para melhor compreender a hierarquização de padrinhos, é preciso examinar o relacionamento pais/padrinhos em função do contexto, isto é, destacar o recorte padrinho de casa X padrinho de igreja, através do tempo e da classe. Para tanto, acompanhamos o desenvolvimento desse rito na história de três famílias gaúchas desde o início do século.

1. A primeira família descende de um casal de imigrantes alemães. A pessoa entrevistada era *mãe* da terceira geração; relatou detalhes sobre seus pais e avós maternos.

Geração	Situação sócio-econômica	Padrinhos de casa	Padrinhos de igreja
1ª	Os pais eram colonos na região de Santa Maria; 9 filhos nascidos entre 1890 e 1910	— Não tinha	Tios paternos e maternos (7 casos), e (dos 2 últimos filhos) — Um negociante e — Um advogado
2ª	Os pais eram ora autônomos (carpinteiro...), ora empregados agrícolas (em uma estância, em uma fábrica de queijo); 7 filhos nascidos entre 1910 e 1930 em Alegrete e Quaraí...	Vizinhos — trabalhadores agrícolas (2 casos) — Não tinha (5)	— Patrões sucessivos (3 casos) — Um negociante — Um “doutor operador” — Não lembra (2)
3ª	O pai era militar profissional; filhos nascidos entre 1941 e 1963 em Mato Grosso e várias cidades de campanha gaúcha	— Tios ou avós paternos ou maternos (5 casos) — Filha da empregada doméstica (2)	— “Amigos” (7 casos) — Tia materna

(N.B.: O parentesco citado aqui se refere à relação com o batizado.)

Aqui há não somente um exemplo da aquisição da prática por uma linguagem européia, mas também a transformação do compadrio através do tempo. Os imigrantes originais praticavam o compadrio “horizontal” e endogâmico até seus últimos dois filhos. Pode-se imaginar que na região deles, os colonos estabeleceram um modo comunitário de interação entre iguais. Este, junto com um grande sedentarismo, dispensava a necessidade de criar laços de clientelismo pelo compadrio. Já, na segunda geração, os filhos se espalharam geograficamente, começando o difícil caminho da ascensão sócio-econômica.

Escolhiam-se padrinhos de igreja entre pessoas notáveis com quem ou para quem os pais trabalhavam. Enquanto o casal morava na cidade fronteira de Quaraí, começou-se a batizar filhos em casa. Na terceira geração, os parentes voltaram a assumir um papel importante no compadrio, mas agora relegados (junto com uma filha de empregada) ao batismo de casa. O marido, por ser militar, não dependia do patrocínio de ninguém em especial para melhorar sua situação. Padrinhos de igreja (agora na Igreja Metodista ou Espírita, além da Católica) eram escolhidos principalmente entre os colegas de trabalho (companheiros do exército).

2. No segundo caso, lidamos com os descendentes de escravos. *Ego* é o pai de sua geração.

Geração	Situação sócio-econômica	Padrinhos de casa	Padrinhos de igreja
1ª	Pais empregados de uma estância em Caçapava, onde os pais deles tinham sido escravos; 9 filhos nascidos entre 1916 e 1930.	— Empregados agrícolas (2 casos) — Irmão maior da criança — Não lembra (6 casos)	— Uns “amigos” ricos, até brancos” — Não lembra (7 casos)
2ª	Pai operário, ora no transporte urbano, ora no pronto-socorro municipal; mãe empregada doméstica; 1 filho adotivo nascido em Porto Alegre, 1955	(Já veio batizado pela mãe biológica)	Empregadores da mãe biológica
3ª	1ª “casamento”: ambos desempregados; 2 filhos nascidos em Porto Alegre, 1970 e 1973.	— Irmã da avó paterna — Prima da mãe	— Avós paternos — Amigos dos avós paternos
	2º “casamento”: pai representante de vendas numa editora de livros; mãe vende bijuterias a domicílio; 1 filho nascido em Porto Alegre, 1985.	— Irmão da mãe	— Amiga de serviço da mãe

Seu W. nasceu o quarto de nove irmãos. O pai dele era carpinteiro/músico; a mãe trabalhava como doméstica para os donos da plantação. Conta que:

“Seu Araújo era um doutor, um dos fazendeiros que gostava muito da comida da minha mãe. Era de muita cultura. Tinha lido um livro sobre um aventureiro francês de nome W. e disse para minha mãe: ‘Se essa criança na tua barriga nascer homem, tu vai botar o nome de W.’ E ela disse: ‘Então o senhor que vai ser padrinho.’”

Logo depois de nascer, seu W. foi batizado em casa (por “um casal de velhos”), mas, apesar de ser acompanhado por seu padrinho Araújo durante toda infância (“ele

xingava a minha mãe quando batia demais em mim”), só cumpriram o rito na igreja quando o afilhado completou 12 anos.

Na segunda geração, seu W., já casado e morando em Porto Alegre, pegou para criar o neto de uma irmã dele. A mãe da criança, empregada doméstica sem marido, fora encorajada por seus empregadores a dar seu primogênito para seu W. No batismo de igreja, seu W. constava como “pai”, os empregadores da mãe como padrinhos.

Seu W. e sua mulher pegaram para criar as duas primeiras crianças nascidas do seu filho. Batizaram o primeiro neto na igreja, colocando uma parenta que morava com eles como madrinha de casa. E escolheram os padrinhos de igreja para o segundo neto. Nessa geração, como na segunda, a influência das mães (ambas solteiras) era limitada ao batismo de casa. Anos depois, o filho de seu W., de outro nível sócio-econômico, casou com uma mulher da classe média e teve o terceiro neto.

3. No terceiro caso, vemos uma linhagem de trabalhadores “brasileiros” que vive na periferia de Porto Alegre há cem anos. *Ego* é mãe na segunda geração:

Geração	Situação sócio-econômica	Padrinhos de casa	Padrinhos de igreja
1ª	Pai inválido, mãe empregada doméstica, filhos nascidos em Porto Alegre entre 1920 e 1935.	— Não tinham	— Tia materna “bem casada” (2 casos) — Uma “família alemã
2ª	Mãe empregada doméstica enviuvou cedo; pai músico; 5 filhos nascidos em Porto Alegre entre 1950 e 1961.	— Vizinhos ou amigos (4) — Tia materna (1)	— Patroa da mãe — Cunhada de uma tia materna — Tia materna (3)
3ª	Ambos pais funcionários do Correio; filhos nascidos a partir de 1970.	— Avós paternos — Tio paterno	— Prima do pai — Amigos de serviço do pai

Dona S., nascida em Porto Alegre no início do século, não foi batizada em casa: “Não se usava naquela época.” Mas logo depois de nascer, foi dada para sua madrinha de igreja (tia materna). Quando morreu a madrinha, dona S., então com três anos, foi transferida para outra tia (materna) que “me fez de escrava”.

“Não tive sorte. A minha irmã foi criada pelos seus padrinhos brancos — não como empregada, mas como filha mesmo... até que um filho dos padrinhos casou e trouxe sua mulher para casa. Aí, a mulher pegou implicância com minha irmã e então a madrinha disse que, para ela não apanhar da outra, devia ir embora.”

Talvez por causa dessa imagem positiva, dona S. resolveu colocar pessoas influentes como padrinhos de igreja para o primogênito dela. “Mas não deu certo”, ela admite.

“Botei os meus patrões, ela era muito boa para mim, mas depois se mudaram e nunca mais deram bola para o guri.” Mais sábia depois dessa experiência, seguiu designando só parentes (dela) como padrinhos de igreja.

O segundo filho da S., depois de casar, se instalou numa casa ao lado dela. Ao ver seu filho separar-se da mulher, dona S. passou a cuidar integralmente dos dois netos (o primeiro sendo afilhado em casa dela).

Ao examinar esses dados, cabe-nos primeiro procurar as regularidades “estruturais” — o que há de “constante” na relação analítica entre padrinhos de casa e padrinhos de igreja — e, segundo lugar, sondar as implicações das irregularidades, isto é, os aspectos do sistema que mudam conforme o *status* dos indivíduos e da época histórica.

O CONSTANTE

Em todos os casos, em todas as épocas, os padrinhos de casa tendem a ter um *status* sócio-econômico inferior ao dos padrinhos de igreja. Entre os padrinhos de casa dos nossos informantes, há amigos de infância, parentes preferidos, vizinhos mais chegados, crianças, empregadas e filhas de empregadas. Entre os padrinhos de igreja, há também amigos e parentes, mas especialmente entre os mais velhos, há empregadores e “patrões”. São, em todo caso, sempre pessoas de *status* igual ou mais alto do que o dos pais do afilhado.

Pitt-Rivers, vindo de encontro à tese de Foster (que o compadrio serve principalmente para *reforçar laços de solidariedade*), sugere que a função principal do compadrio, especialmente entre consangüíneos e afins (relações classicamente carregadas de ambigüidades e tensões), é de *amenizar conflitos* (1983). Essa distinção que, à primeira vista, pode parecer meramente acadêmica, nos ajuda a entender a carga simbólica que é hoje investida nos dois tipos de batismo.

Da literatura sobre o compadrio no Brasil tiramos uma imagem de duas tendências distintas: uma, do compadrio vertical (interclasse); a outra, horizontal. Existem múltiplas indicações (Hutchinson, 1957; Willems, 1961; Pietson, 1951) de que não era incomum, em áreas interioranas do Brasil designar como padrinhos de igreja patrões ligados aos pais por um sistema clientelista.¹² Neste sistema, os compadres, cada lado usando dos atributos particulares de sua classe, se ajudavam mutuamente, os empregados prestando serviços manuais e de apoio político, os patrões providenciando emprego, contatos com a burocracia municipal etc. Entre nossos informantes de origem rural, vários são os relatos sobre padrinhos (de igreja) que ajudaram seus compadres e seus afilhados, dando acesso a terrenos agrícolas, pagando-lhes o colégio ou enxoval etc. Quando o afilhado tinha origem particularmente modesta, era comum passar uma parte de sua infância na casa de seus padrinhos. Embora em termos recentes esses padrinhos/pais adotivos tendam a ser tio ou avós da criança, nas gerações passadas o afilhado era freqüentemente um tipo de “filho de criação” dos “patrões”. Tem-se a impressão de que, para pais das camadas populares, procurar pelo batismo de igreja ritualizar o laço com pessoas poderosas ou ricas era considerada prática normal.

Por outro lado, há registros igualmente numerosos sobre comunidades onde o compadrio ritualiza a intimidade intranquã dos quase iguais. Por exemplo, o problema habitacional do jovem casal é, nas camadas trabalhadoras, muitas vezes resolvido pela co-residência com parentes e amigos. (Em inúmeros casos, nos foi dito que os pais moravam com seus compadres quando sua criança nasceu.¹³) Mas o alojamento é só uma das várias necessidades que exigem o apoio de outros. A guarda dos filhos, o empréstimo de dinheiro, a prestação de serviços domésticos, a troca de informações sobre emprego, são todos elementos numa teia que coloca pessoas “que se dão” em dívida umas com as outras. Convidar tal vizinho ou parente para ser compadre é premiá-lo simbolicamente, é ritualizar o agradecimento que lhe era devido. Determinar a gênese de cada tendência seria impossível com base só nos nossos dados. Certos autores sugerem que a tendência horizontal predomina em comunidades “fechadas”, com pouca estratificação, e que a vertical vigora em situações de maior estratificação (Mintz e Wolf, 1967; Berruecos, 1976). No Rio Grande do Sul, poderíamos atribuir a primeira tendência a grupos de colonos em comunidades igualitárias, a segunda a trabalhadores lusos atrelados a patrões de classes superiores. Entretanto, os nossos dados mostram que tal esquema seria simplista, que as duas tendências existiam *simultaneamente* nos mesmos grupos.¹⁴ Surge, então, a hipótese de que *batismo de casa* foi fruto da *tensão entre essas duas tendências*.

Tradicionalmente, os pais, ao escolherem padrinhos de sua criança, enfrentavam um dilema: teoricamente, era um ato desinteressado de estimacão — parentes que hospedaram o casal, avós e amigos íntimos estavam no seu direito de esperar essa saudação. Por outro lado, os pais esperavam conseguir para seu filho patrocinadores — não somente espirituais como sugere a Igreja, mas também econômicos, políticos e sociais. A solução desse dilema foi na instauração de dois tipos de batismo. Em ambos os casos, os pais enfatizavam que traziam algo (uma honra espiritual e social) para as pessoas escolhidas. Mas o dom não era de graça. Pelo batismo de igreja, esperavam criar uma obrigação, um vínculo de patrocínio de padrinhos para afilhado e, indiretamente, para os próprios pais. Pelo batismo de casa, o dom era para retribuir uma gentileza já proferida, era para aplacar os ânimos de pessoas íntimas que poderiam se sentir ofendidas se não fossem convidadas para ser padrinhos. Certamente não queremos insinuar que relações do tipo patrão-cliente não existam no Brasil urbano hoje. Há muitas indicações do contrário (Norris, 1984). Mas acreditamos que o compadrio não desempenha mais o mesmo papel nessas relações.

O PROCESSO EM TRANSFORMAÇÃO

Acreditamos que quanto mais humildes os pais, maior era a distância social que os separava dos padrinhos. Se é verdade que, nos tempos coloniais, negros não podiam ser padrinhos de igreja, o compadrio era obrigatoriamente vertical para descendentes de escravos. Além do mais, entre camadas mais pobres, onde a circulação de crianças era comum (Fonseca, 1985; e 1987), pode-se supor que o compadrio vertical visava designar pais adotivos em potencial. Enquanto, teoricamente, assumir um afilhado na ausência dos pais biológicos tem sido sempre dever dos padrinhos, na realidade, por causa de uma taxa

de mortalidade (adulta) menor e uma ideologia familiar diferente nos grupos mais abastados, essas raramente viram crianças suas criadas pelos padrinhos. Enquanto os colonos usavam o compadrio vertical como estratégia de *ascensão sócio-econômica*, os membros mais destituídos dos grupos populares o empregavam como *estratégia de sobrevivência e reprodução*.

Com a modificação das estruturas econômicas e políticas no país, o apadrinhamento de famílias pobres se tornou menos interessante para as classes abastadas.¹⁵ Hoje há, em tese, um repúdio insistente ao compadrio vertical. Toda escolha de compadre “rico” é suspeita. Quando uma pessoa admite ter escolhido um compadre de *status* sócio-econômico nitidamente mais alto, oferece desculpas:

“Só um filho tem madrinha que não seja parente. Era vizinha da gente. Uma pessoa distinta — diretora daquele colégio no centro. Mas não é por isso que botamos ela não. É porque éramos muito amiga e ela quis porque quis ser madrinha.”

A julgar pelo número de afilhados ignorados pelos seus padrinhos ricos, o compadrio vertical tem falhado. Mais do que uma mulher mostrou embaraço ao contar que sua escolha de padrinhos para um filho “não deu certo”, que “tinha olhos maior do que a barriga” e deixou a criança “mesmo que sem nada”. Rompido o pacto do compadrio vertical, a procura de “patrões” se torna tímida até o ponto de desaparecer.

Hoje, há uma consolidação da rede familiar de ajuda mútua onde, no lugar dos antigos patrões, parentes levemente mais abastados passam a assumir, enquanto padrinhos de igreja, a responsabilidade por seus netos e sobrinhos: compelidos pelo duplo laço de parentesco espiritual e biológico, os padrinhos/parentes, supõe-se, aceitarão mais facilmente criar temporariamente seus afilhados, se for preciso. É interessante notar que, quando era praxe convidar patrões para ser padrinhos, o batismo em casa servia como mecanismo cômodo para ritualizar a rede principalmente afetiva entre parentes. Quando, num segundo momento, tornaram a ser convidados para a cerimônia na igreja, o plano afetivo foi relegado a amigos e vizinhos.

É provocante ver que há uma certa tendência nas três famílias descritas acima para o compadrio horizontal. Amigos de *status* mais ou menos igual são colocados como padrinhos de igreja, e parentes como padrinhos de casa. Essa convergência não deveria ser vista como uma tendência geral da prática popular, mas sim como consequência da ascensão sócio-econômica que houve nesses três casos específicos, aproximando os membros da terceira geração a um estilo de vida classe média. É evidente que nem todas as famílias dos grupos populares gozam de tal trajetória ascendente. Para as pessoas menos afortunadas, é bem provável que os batismos tomem outro rumo.

A EXPECTATIVA DE VIDA DE UMA PRÁTICA POPULAR: UMA QUESTÃO DE IDENTIDADE

É praxe falar de práticas populares como se fossem folclore. Como se, por definição, folclore fosse uma via de extinção. Até que ponto o batismo de casa está vivo?

Curiosamente, não parece estar sumindo dos costumes dos moradores da vila operária onde pesquisamos. Muito pelo contrário, várias pessoas que não foram (ou não lembram ter sido) batizadas em casa, batizaram seus filhos.

“Onde aprendi?”, me pergunta a Mary, uma mulata esbelta e jovem, representante de vendas. “Foi com a minha cunhada (esposa do irmão). Ela pediu pra mim ser madrinha da filha dela. E depois, quando nasceu Rodrigo, várias pessoas, inclusive a minha sogra, me perguntaram se não ia batizar ele em casa...”

Nem todo morador do campo veio com essa tradição. Das cinco pessoas que não tinham sido batizadas em casa, só uma era de Porto Alegre. Mas, uma vez na cidade, todos acabaram sendo envolvidos pela prática, ora como padrinhos, ora como pais de batizados. Por ser de contágio tão fácil, deduzimos que esse costume tem um grande significado no contexto *atual* dessas pessoas.

Acreditamos que batismo em casa é um emblema que padrinhos e pais exibem para mostrar que têm valores em comum, que aceitam se identificar um com o outro. Esse reconhecimento mútuo é tão importante que, em certos casos, dispensa-se o rito em si, e o relacionamento é ratificado pela mera intenção dos contraentes. De maneira semelhante, as pessoas podem perder seu *status* de compadre pela não observação do pacto tácito:

“Uns, a gente perde de vista e eles nem consideram mais compadre...”; “Depois, aquele casal se converteu ao adventismo, sabe, eles não acreditam nisso. Acho que assim não são mais os nossos compadres.”

O compadrio significa uma comunidade de crentes. Mas a natureza dessa comunidade muda conforme o tipo de rito. No caso do rito ortodoxo, as pessoas se agregam a uma instituição da sociedade dominante com todas as conotações de submissão à autoridade. No batismo em casa, cria suas próprias hierarquias.

Voltamos para as explicações dadas sobre o batismo de casa pelos seus praticantes: “É coisa de brasileiro. É isso que os alemães nos chamam... brasileiros.” “É coisa de gente do interior.” “É coisa de pobre.” Muitas vezes, tem uma boa dose de “vergonha” nesses pronunciamentos. Tanto que, em mais de um caso, a informante “não lembrou” que tinha batizados seus próprios filhos em casa, e só depois de ter a memória refrescada por algum parente ou amigo íntimo que assistia a nossa conversa, conseguia nos dar detalhes. A vergonha, porém, é um sentimento situacional. O costume que leva uma pessoa a ser reticente face à pesquisadora classe média é, em outros momentos, motivo de orgulho e de solidariedade grupal. Justamente o fato de parentes e vizinhos poderem reavivar a memória do informante indica a que ponto é um universo *compartilhado* por certas pessoas. Compartilhado apesar de, ou por causa de, “a vergonha”. A distinção que essas pessoas sentem em relação aos padres, aos burgueses, ou aos ricos que (imagina-se) desprezam o batizado em casa, cria uma cumplicidade entre os praticantes do rito, demarcando sem interferência de “autoridade” alguma, os limites da comunidade deles e cimentando sua identidade de grupo.

Curiosamente, a prática está sendo adotada em casas da classe média. Uma estudante universitária conta como ela e o primo, saindo da piscina e ainda em trajes de banho, tinham sido filmados enquanto batizavam um sobrinho em casa. Batiza-se porque “não acreditamos em nenhuma religião ortodoxa, mas queríamos que as crianças tivessem padrinhos”, porque “não queríamos fazer aquele cursinho besta que os padres estão pedindo para a gente ser padrinho”. Às vezes, a prática vem misturada com outras religiões: adventismo, espiritismo ou umbanda. Mas continua a sensação de estar se identificando a um grupo. “É uma tradição da nossa família — a mãe Jô nos ensinou.” “É coisa de gaúcho.”

Manifestamente, nessas circunstância, não reveste-se das mesmas conotações conhecidas entre grupos populares: a “vergonha” e o desafio à autoridade. Ficamos, portanto, céticas acerca do futuro dessa reelaboração por grupos abastados de um rito popular. Sua gênese e seu florescimento têm seguramente a ver com a afirmação simbólica da autonomia popular. Pergunta-se até que ponto a prática ficará em pé sem sua dimensão de oposição a costumes “cultos”, isto é, sem a cumplicidade que existe tradicionalmente entre o que participaram de um momento íntimo, sagrado e secreto.

NOTAS

1. É possível que o batismo em casa seja praxe em outras partes do Brasil contemporâneo. No entanto, tendo achado na literatura atual uma só referência a ele (Queiroz, 1973), limitaremos as nossas considerações à região coberta por nossa pesquisa, o Rio Grande do Sul.
2. Resenhas sobre o compadrio e práticas semelhantes em diversas partes do mundo podem ser achadas nos livros de Berruecos (1976), Potter, Diaz e Foster (1967), e Eisenstadt e Roniger (1984).
3. Oro lembra as possíveis conotações pejorativas deste conceito, em que “exalta, ou subentende, a sabedoria, a excelência, a racionalidade e a coerência da religião oficial, e afirma o caráter vago, pobre, incoerente, irracional, difuso, rústico, supersticioso e grosseiro da religiosidade popular” (1986: 77). Optamos por manter a distinção entre a religião e religiosidade, mas com outro sentido — indicando dimensões diferentes da vida religiosa (de qualquer grupo) — a da instituição e a da vivência.
4. Nesse sentido, esse estudo vem ao encontro da crítica de Hoornaert que, historicamente, tem-se valorizado o batismo-significante sem analisar o batismo-significado (1974: 306).
5. Veja Hafkemeyer, 1929, sobre a eficácia da excomunhão como sanção no Brasil colonial.
6. Sobre as manifestações de religiosidade popular no Brasil imperial, veja Hoornaert, 1974; Lustosa, 1977; Torres, 1986; Brandão, 1986; Azzi, 1977; Novinsky, 1980; Mott, 1983.
7. Mintz e Wolf (1967) colocam o início do tabu do incesto entre parentes espirituais em torno do século IV. Tendo, durante a época medieval, atingido parentes espirituais até o sétimo grau, o grupo exógamo, depois do Concílio de Trento, voltou a se compor do padre, da criança, seus pais e seus padrinhos.
8. Uma informante conta que certo padre se recusou a batizar uma criança com o nome de seu padrinho, “Taurino”, aceitando só depois de muitas pressões a inscrever “João Taurino” na certidão de batismo.

9. "Esse negócio de resguardo era sério. Não se saía de casa durante 40 dias se fosse menino, 30 dias se fosse menina. Não se lavava a cabeça, não se tinha relações, e a gente andava sempre enfaixada e tomava só canja de galinha."
10. Quando se tratava do batismo em casa, os homens chegam até a esquecer seu próprio ofício de padrinho: "O meu irmão e sua mulher batizaram meu nenê o ano passado. Outro dia estava falando com ele e disse que era padrinho de R., e ele ficou todo surpreso: 'Eu? Mas como?'"
11. Via de regra, convidam-se casais diferentes para os dois batismos. Em uma das exceções que encontramos, uma chacareira grávida viajou 150km para se hospedar com sua patroa porto-alegrense à espera do nascimento de seu nenê. Chegou o sétimo dia depois do parto e a mãe, longe de qualquer parente ou conhecido, se achou obrigada a pedir para a patroa (já prometida a ser madrinha de igreja) a batizar seu filho em casa. Um ano depois, o batismo na igreja ainda não tinha se realizado.
12. O compadrio vertical é especialmente destacado na literatura sobre a Espanha e a América Espanhola. Em estudos recentes que tocam no compadrio brasileiro (Arantes, 1975; Fukui, 1979; Queiroz, 1973), o clientelismo não chega a assumir a mesma importância. Porém, antes de tirar conclusões dessa diferença, é útil lembrar que estes estudos foram feitos entre sítiantes ou colonos onde, possivelmente, o compadrio configura-se de modo diferente daquele entre grupos sem terra.
13. Essa co-habitação, embora fosse necessária, não era sem conflitos. Uma informante nos surpreendeu com a notícia de que eram seus sogros, com quem nunca se dera, padrinhos do primeiro filho. A explicação era simples: "Morávamos na casa deles nessa época e a minha sogra pediu..."
14. O resultado do encontro entre duas culturas? do intercasamento entre duas classes? ou simplesmente a solução híbrida surgida da "mudança social", da transformação do campesinato em operário urbano etc.? Essas são algumas das hipóteses que teriam que ser utilizadas em investigações ulteriores.
15. Certamente não queremos insinuar que relações do tipo patrão-cliente não existam no Brasil urbano de hoje. Há muitas indicações do contrário (Norris, 1984). Mas acreditamos que o compadrio não desempenha mais o mesmo papel nessas relações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMADO, Janaína, *Conflito Social no Brasil: A revolta dos Mucker*. São Paulo, Ed. Símbolo, 1976.
- ARANTES, A., "A sagrada família: uma análise estrutural do compadrio". *Cadernos da Unicamp*, nº 5, Campinas, 1975.
- AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesíástica na evolução do Brasil". *Religião e Sociedade*, 1: 125-152, Rio de Janeiro, ISER, 1977.
- BARRETO, Francisco de C. *Primeiro lustro da diocese de Pelotas, 1911-1916*. Pelotas: Moura 7 C., 1916.
- BERRECO, Luis. *El compadrazgo en América Latina, análisis de 106 casos*. Cidade do México, Instituto Indigenista Interamericano, Série Antropologia Social 15, 1976.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- EISENSTADT, S. N. & RONIGER, L. *Patrons, clients and friends: interpersonal relations and the structure of trust in society*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1984.

Constituições Eclesiásticas do Brasil — Nova Edição da Pastoral Coletiva 1915.

FOSTER. *Tzintzuntzan*. Boston, Mass. The Little Brow Series in Anthropology, 1967.

FUKUI, Lia. *Sertão e bairro rural*. São Paulo, Ática, 1979.

GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis, Vozes, 1978.

HAFKEMEYER, J. B. "A primeira igreja do RS". *Revista do Instituto de História e Geografia (RS)* X (III): 301-347, 1929.

HOORNAERT, Eduardo. "Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800". *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1974.

HUTCHINSON, H. W. *Village and plantation life in northeastern Brazil*. Seattle, Univ. of Washington Press, 1957.

LEBRUN, François. "Le pretre, le prince et la famille". *Histoire de famille* (A. Burguihre, M. Segalen e F. Zonabend — org.). Paris, Gallimard, 1986.

LUSTOSA, Oscar de F. "Reformistas na Igreja do Brasil Império". *USP-FFLCH Boletim* nº 17. Departamento de História nº 16, 1977.

MINTZ, S. & WOLF, E. "An analysis of ritual co-parentood". In: *Peasants, a rader* (J. Pooter, M. Diaz e G. Foster, orgs.). Boston, Little, Brow & Co., 1967.

MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de gênese: o povo das comunidades eclesiais de base*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

MELLO E SOUZA, Laura. *O diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.

MIRA, J. Manoel L. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo, Ed. Loyola, 1983.

MOTT, Luiz R. B. "Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos — 183", *Cadernos do CERU* 18: 91-130, 1983.

NEIS, Rubem. *Guarda Velha Vimão*. Porto Alegre, Sulina, 1975.

NOVINSKI, F. R. "Heresia, mulher e sexualidade". In *Vivência* (Bruschini e Rosemberg, orgs.). São Paulo, Brasiliense, 1980.

NORRIS, William. "Patron-client relationship in the urban social structure: a Brazilian case study." *Human Organization* 43 (1): 16-26, 1984.

ORO, Ari Pedro. "Messianismo, milenarismo e religiosidade popular". *Revista de Ciências Sociais* 2 (1): 73-84, 1986.

PIERSON, Donald. *Cruz das Almas: A Brazilian Village*. Washington, Smithsonian Inst., 1951.

PITT-RIVERS, J. "Le choix du parrain et le choix du non: introduction à l'étude du cas." *LVOMO* VII (1/2): 31-38, 1983.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. "O catolicismo rústico no Brasil". In *O Campesinato brasileiro*, Petrópolis, Vozes, 1976.

RABUSKE, A. *Os intícios da colônia italiana no Rio Grande do Sul*. Escola Superior de São Lourenço de Brindes. Universidade de Caxias do Sul, 1978.

TORRES, Fernando. *El Crime del Amor*. Apresentação na Reunião da ANPOCS. Campos do Jordão, 1986.

- WILLEMS, Emílio. *Uma vila brasileira: tradição e transição*. São Paulo, Difusão América, 1961.
- ZAGONEL, Carlos A. *Igreja e Imigração Italiana*. Porto Alegre, EST/Sulina, 1975.
- ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

SINAIS DOS TEMPOS

rsidade

SINAIS DOS TEMPOS

dições religiosas no Brasil

SINAIS DOS TEMPOS

igrejas e seitas no Brasil

Leilah Landim (org.)
Edin Sued Abumanssur
José Bittencourt Filho
Luiz Alberto Gómez de Souza
Luiz Eduardo Soares
Antonio Gouvêa Mendonça
Yvonne Maggie
Alberto Antoniazzi
Rubem César Fernandes

Leilah Landim (org.)
Alberto Antoniazzi
Antonio Gouvêa Mendonça
Maria Amália Bar
Francisco Cartaxo
Luiz Eduardo Soares

Leilah Landim (org.)
Edin Sued Abumanssur
José Bittencourt Filho
Luiz Alberto Gómez de Souza
Luiz Eduardo Soares
Antonio Gouvêa Mendonça
Yvonne Maggie
Alberto Antoniazzi
Rubem César Fernandes

ISER

ISER

TUDO SOBRE AS SEITAS NO BRASIL CADERNOS SINAIS DOS TEMPOS

Igrejas e Seitas no Brasil
Tradições Religiosas no Brasil
Diversidade Religiosa no Brasil

Pedidos ao ISER

Ladeira da Glória, 98 22211 RJ ou pelo telefone 265-5747

Redescobrimo a Nossa Dignidade: uma Avaliação da Utopia da Libertação na América Latina

Ilse Scherer-Warren

*"Um mapa do mundo que não inclua utopia não vale nem a pena ser olhado...
Progresso é a realização de utopias." (Oscar Wilde. A alma do homem sob o
socialismo, 1981).¹*

O termo *utopia* tem sido usado com uma pluralidade de sentidos, os quais não estão sempre livres de ambigüidades. Contudo, por um de seus significados, podemos tornar o conceito de um projeto (para mudança) mais preciso, considerando simultaneamente seus componentes ideológicos. Nesse sentido, utopianismo implica: a) uma crítica profunda das

Este *paper* foi desenvolvido durante a estada da autora (dezembro de 1986 a março de 1987) no Institute of Latin American Studies da Universidade de Londres, na condição de Honorary Research Fellow e de bolsista da Capes. Posteriormente, foi discutido no seminário interno do Mestrado em Sociologia Política da UFSC e no GT Religião e Sociedade, na Anpocs (1987), a partir dos quais o texto original foi revisado.

Em março de 1990, foi publicado no *International Sociology* (Journal of the International Sociology Association), Londres, Sage Publications, v. 5, p. 11-25.

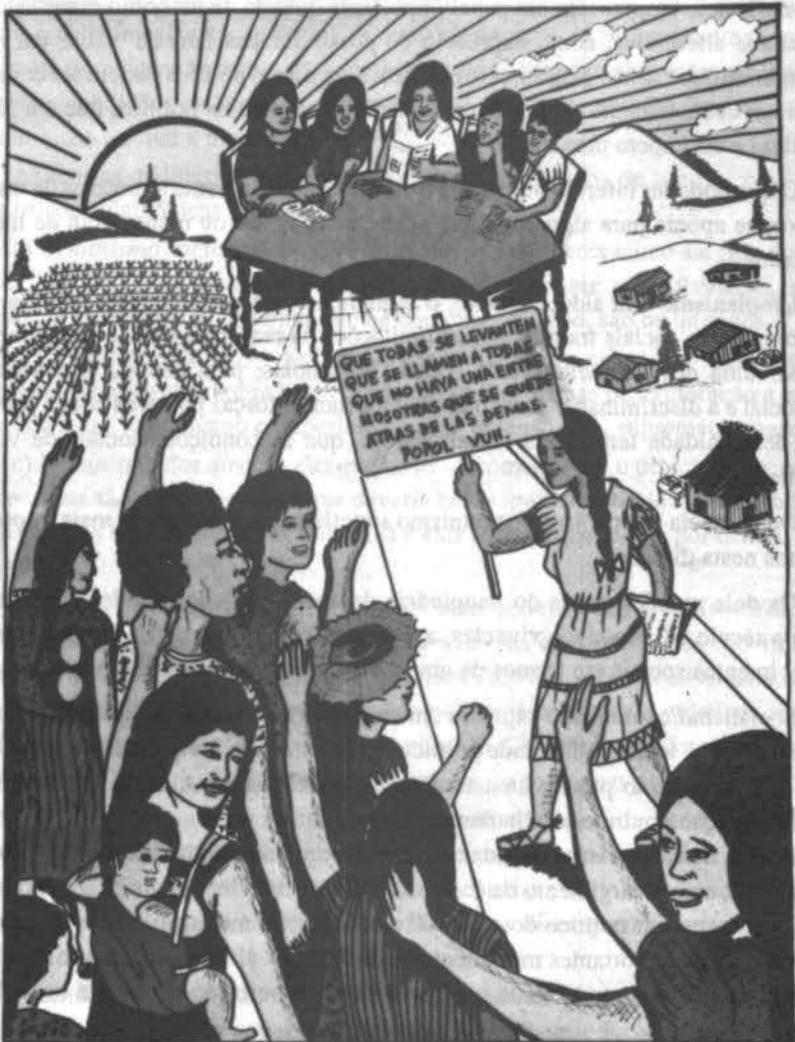
A autora é professora de Mestrado em Sociologia Política da UFSC e pesquisadora do CNPq.

CONGRESO NACIONAL CONSTITUTIVO

CODIMCA

Consejo para el Desarrollo Integral de la Mujer Campesina

S
A
N
P
E
D
R
O
S
U
L
A
C
O
R
T
E
S



30
S
E
P
T
A
L
3
D
E
O
C
T
1
9
8
8

LA PARTICIPACION DE LA MUJER ES FUNDAMENTAL EN TODO PROCESO DE CAMBIO
¡PARTICIPEMOS SIEMPRE!

atuais condições sociais de vida; b) um projeto de mudança como contraposição e melhoramento da situação presente.

Este significado é similar àquele sugerido por Barbara Goodwin, quando ela afirma que “toda utopia, por sua mera existência, constitui uma crítica específica (an ‘*ad hoc* criticism’) da sociedade existente”² e “no reino do ativismo e também do pensamento político acadêmico, utopias têm um papel importante quando vistas como manifestos para uma sociedade alternativa, como expressão de possibilidades laterais”³. Ela vai mesmo além, afirmando que “nem o pensamento político, nem a ação política podem ser compreendidos sem um conhecimento do persistente elemento utópico na política, que é a fonte de idéias críticas e do ímpeto para mudar”.⁴

O que pode ser inferido aqui é que o utopianismo é inerente a projetos de mudança política porque aponta para algo novo que acarreta um maior ou menor grau de incerteza aos resultados.⁵

Utopianismo tem sido, portanto, o ingrediente necessário que possibilita indivíduos e movimentos sociais transcender as limitações da realidade presente, procurando e lutando por uma nova e melhor vida social. As utopias, para superar a desigualdade político-social e a discriminação tornaram-se importantes forças políticas com a percepção de que a desigualdade tem raízes sociais, isto é, que as condições sociais de vida são socialmente criadas.

Democracia e socialismo/comunismo sintetizaram os primeiros mais importantes movimentos nesta direção.

Os dois grandes temas do *imaginário* democrático — igualdade e liberdade —, surgidos no século 18, são ainda vigentes, apesar de terem sido redefinidos por algum dos novos movimentos sociais em termos de uma democracia mais radical e pluralística.⁶

Socialismo/comunismo expressa um utopianismo baseado no igualitarismo sócio-econômico, sendo o tema da liberdade política um resultado conseqüente. No entanto, esse resultado não foi trazido pelos sistemas socialistas existentes. A crítica dessa situação, adicionada à reação contra o totalitarismo em um sentido mais amplo, principalmente o nazi-fascismo, e o autoritarismo da vida cotidiana, estimularam novas formas de utopianismo nos anos 60, com o surgimento da contracultura e do movimento da Nova Esquerda. O resultado deste repensar político dos anos 60 em diante foi a criação do que eu considero ser alguns dos mais importantes movimentos culturais das últimas décadas: o movimento feminista, o movimento ecopacifista e a Teologia da Libertação (Teología de la Liberación).⁷

Os dois primeiros originaram-se nos países ocidentais desenvolvidos e disseminaram-se por outras regiões do mundo, inclusive a América Latina. A Teologia da Libertação desenvolveu-se primeiramente na América Latina e, mais tarde, sua rede de comunidades — as Comunidades Eclesiais de Base — foi espalhada a muitas outras partes do mundo, principalmente aos países africanos, asiáticos e comunidades de língua espanhola nos Estados Unidos.

Com respeito aos movimentos feminista e ecopacifista, estou interessada em discutir suas presenças ideológicas nos movimentos da América Latina organizados através da influência da Teologia da Libertação.

Em geral, o pensamento feminista faz uso de conceitos de utopias libertárias tradicionais, tais como: opressão, liberdade, igualdade, justiça, emancipação, solidariedade, poder e dominação.⁸ Mas as feministas inovaram através de uma visão mais radical ao considerar que “a transformação social, (a qual) como parte da libertação final da mulher, mudará todas as relações humanas para melhor. Embora centralmente sobre mulheres, suas experiências, condições ou ‘estado’..., feminismo é, portanto, também fundamentalmente sobre os homens e sobre a mudança social”.⁹

As teorias da libertação das mulheres foram tipificadas de acordo com Deckard, em três posições ideológicas principais.¹⁰

a) *Feminismo socialista* — vê a opressão das mulheres como surgida do sistema de classes. As mulheres devem manter sua luta independente pela libertação, mas não devem cair na armadilha de acreditar que os homens, por si só, são os inimigos.¹¹

b) *Feminismo radical* — a opressão das mulheres é o primeiro e mais básico caso de dominação de um grupo sobre outro. Todas as outras formas de exploração e opressão, tais como racismo, capitalismo e imperialismo, são extensões da supremacia masculina.¹²

c) *Feminismo dos direitos das mulheres* — começa com o princípio liberal de que todas as pessoas são criadas iguais e que deveria haver igual oportunidade para todos. Esse princípio não tem sido estendido às mulheres e elas exigem que, daqui por diante, ele deva ser aplicado.¹³

O movimento ecológico foi a herança mais genuína da Nova Esquerda. Muitos dos líderes e adeptos do movimento ecológico estavam envolvidos nos movimentos de juventude europeus dos anos 60 e princípio dos anos 70, e muitos eram ativistas dos direitos civis e antiguerra. No início, sua ação foi principalmente orientada a objetivos singulares, a nível local, como o Movimento de Iniciativa do Cidadão, na Alemanha Ocidental, desenvolvendo-se posteriormente como um movimento ecológico político.¹⁴

A utopia deste novo movimento foi constituída baseada na crítica à natureza destrutiva das sociedades industriais, procurando um melhor relacionamento entre o homem e seus ambientes natural ou construído. Muitas tendências políticas apareceram dentro do movimento, mas, de uma forma geral, nós poderíamos dizer que ele apresenta ambas as tendências: a conservadora e a progressista.

A tendência conservadora pode ser representada pelos utopistas comunitários, formados principalmente por pequenos grupos de jovens bem-educados, pessoas da classe média, buscando “a boa vida” em harmonia com a natureza.¹⁵

A tendência progressista não só dirige um criticismo mais profundo ao sistema, como também almeja mudá-lo. Movimenta-se do protesto à resistência, através da prática da ação não-violenta e da desobediência civil, segundo os pensamentos de Thoreau, Gandhi e Martin Luther King Jr. Dos anos 80 em diante a luta ecopacifista contra a energia nuclear tornou-se predominante nos países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos.

O movimento verde da Alemanha Ocidental tem sido um dos mais projetados internacionalmente nos planos teórico, ideológico e político. Galtung descreve-o como um movimento guarda-chuva para uma quantidade de organizações parciais, como o novo movimento pacifista, preocupado com assuntos militares e com a defesa em geral; o submovimento ecológico, preocupado com assuntos ambientais, e o movimento feminista, o qual é dividido em dois: aqueles “querendo posições sociais para ser *gênero cego*” e “*aqueles que pensam e agem em termos de uma cultura feminista específica, que poderia servir como um modelo para relações sociais em geral*”.¹⁶

Embora a utopia ecopacifista tenha sido amplamente absorvida pelo movimento feminista mundial dos anos 80, ela tem influenciado o movimento em duas direções distintas. O ecofeminismo europeu, sobrepondo-se ao feminismo *cultural* americano, veio a ser conhecido como uma “nova onda” (*new wave*) no feminismo. Ele “sugere que as mulheres devem e libertarão a terra porque vivem mais em harmonia com a ‘natureza’...” Assim, se escutarmos nossos corpos femininos, contextos e definições sociais afetarão, sem dúvida, o que ouvimos e como interpretamos seus estados de mudança... Mas isso também encoraja uma atitude pessoal essencialmente narcisística, desprendida de qualquer ênfase no engajamento das mulheres em construir e mudar qualquer aspecto do mundo que habitam...¹⁷ Essa política de gêneros, superacentuando a natureza diferencial entre o homem e a mulher pode, por conseguinte, consolidar a tradicional dominação masculina nos outros contextos da vida social.

A outra tendência, identificada como o movimento pacifista, tem trazido resultados mais progressistas em termos sociais para o movimento das mulheres. O acampamento das mulheres para a paz em Greenham Common, na Inglaterra, iniciado em 1981, tem sido tomado como um modelo da luta contra a guerra nuclear pelo movimento internacional das mulheres. “Nenhuma hierarquia ou líder é reconhecido na comunidade de mulheres em Greenham. Decisões devem ser tomadas em uma base consensual e toda mulher é encorajada a participar. A ação deve ser não-violenta. Nese novo ‘espaço feminino’, as mulheres em Greenham se vêem como construindo um novo mundo, ao mesmo tempo que tentam expor e remover a mais perigosa e terrível armadura do velho... Mulheres têm descoberto em Greenham um senso de poder individual e coletivo, como amar e respeitar umas às outras e, mais importante que tudo, elas têm encontrado para si um novo significado como mulheres”.¹⁸ Aqui, mulheres sentiram-se participantes na mudança social, e não mais tratadas simplesmente como objetos pelo homem. Elas estavam redescobrando uma nova dignidade.

A terceira utopia importante para a sociedade contemporânea, a Teologia da Libertação, tem raízes distintas. Ela nasce e se desenvolve enquanto expressão de problemas da realidade social latino-americana, no desejo de transcendê-la através da criação de uma sociedade mais justa e igualitária. Trata-se do encaminhamento de uma nova visão para o papel da Igreja — da prática cristã e do pensar teológico —, que vinha até então por demais apoiada numa teologia feita a partir da realidade exógena européia.

Essa utopia da libertação, na América Latina, constrói-se em torno de alguns princípios básicos, ainda que em suas concretizações regionais decorrentes de mediações variadas, apresentem diversidades, conforme será verificado ao longo deste trabalho.

Em sentido geral, as idéias básicas em torno das quais a Teologia da Libertação se desenvolve podem ser assim sintetizadas:

Parte-se do princípio de que, assim como a filosofia em geral, a teologia também tem uma dimensão histórica. Valoriza-se o compromisso com a realidade histórica presente, onde a Igreja exerce sua missão. Todavia, este compromisso implica uma avaliação das condições de existência da maioria populacional. Como na realidade histórica latino-americana a maioria de seu povo encontra-se submetida a situações de opressão, miséria, de não-cidadania, a meta fundamental desta teologia vem a ser a busca de mecanismos que possibilitem a libertação destas variadas formas de opressão.

Portanto, o princípio orientador básico, ou seja, a utopia da Teologia da Libertação, é o de, através de sua opção preferencial pelos pobres e de engajamento com as lutas contra as variadas formas de opressão, desencadear um processo histórico de libertação dos povos latino-americanos.

Parte-se também do princípio de que o homem deve ser o sujeito de seu destino pessoal e da história. É neste processo que o cristão, através de seu engajamento nos movimentos sociais, quer tendo em vista questões parciais (por exemplo, a luta sindical contra a deterioração de vida), quer tendo em vista a defesa dos valores universais (como a defesa dos direitos humanos), reconstrói sua dignidade humana, solapada em sua vivência marginalizada.

A libertação histórica, através dos movimentos sociais, é a condição necessária para que os povos oprimidos da América Latina caminhem em direção de uma libertação integral. Ou seja, concebe-se a libertação integral (ou libertação cristã) como resultante da superação das servidões temporais e das injustiças sociais (libertação econômica, social, política, cultural etc.) relacionada com a salvação (libertação do pecado). Libertação é, pois, a salvação que se dá na história.

Naturalmente, estes princípios utópicos gerais da Teologia da Libertação se expressam eles próprios como configurações históricas específicas, dependendo dos contextos estruturais, conjunturais e dos potenciais organizativos da sociedade civil, nos diversos países e regiões latino-americanos. A reconstituição histórica da diversidade das manifestações desta utopia libertadora, enquanto síntese, é um trabalho acadêmico que exige pesquisa aprofundada e ainda está por ser feito.

Tentarei, todavia, limitado pelo material disponível, encaminhar algumas reflexões iniciais sobre esta diversidade, bem como sobre algumas das conseqüências sociais e políticas da práxis da Teologia da Libertação na América Latina.

Iniciarei com algumas considerações sobre o surgimento de uma teologia renovada na América Latina. Quatro aspectos principais podem ser relacionados à criação e desenvolvimento da Teologia da Libertação.

O primeiro vincula-se à vida da própria Igreja. Nos anos 60 o Documento do Concílio Vaticano II recomendou uma doutrina orientada socialmente. Reconheceu a validade dos valores temporais, as experiências da vida diária e da mudança. Isso ocasiona uma reorientação básica ao ativismo católico. "O ponto de partida aqui é social, não religioso".¹⁹ Em adição, a encíclica *Populorum Progressio* do Papa Paulo VI, foi dirigida especificamente à América Latina e para superar a miséria e a injustiça. Por outro lado, a criação do Celam (Conselho Episcopal Latino-Americano), em 1955, proporcionou aos bispos da América Latina uma nova arena para partilha e expansão de novas idéias. Esse processo de radicalização da Igreja latino-americana culminou no segundo encontro de bispos latino-americanos, em Medellín, Colômbia, em 1968. Embora durante a década seguinte as forças conservadoras da Igreja tenham resistido à divulgação da Teologia da Libertação, o terceiro encontro de bispos latino-americanos em Puebla, México, em 1979, teve êxito em reafirmar os princípios básicos de uma Igreja comprometida com os oprimidos.

O segundo aspecto deve-se à existência de jovens teólogos progressistas, treinados em Louvain, Frankfurt e outras universidades da Europa e Estados Unidos, que se tornaram os pensadores de uma utopia de libertação para a América Latina.²⁰ Eles fizeram uso de seu conhecimento obtido nas ciências sociais para criar uma teologia adequada às necessidades do povo oprimido da América Latina.

O terceiro aspecto é a consciência que esses padres têm das contradições do sistema social latino-americano e da inadequação das medidas políticas e econômicas propostas, tais como: desenvolvimento capitalista (desenvolvimentismo) e política populista, as falhas da Aliança para o Progresso, a onda das ditaduras militares seguida pelo aumento da miséria do povo latino-americano e a violência institucionalizada.

O último aspecto, mas não menos importante, está relacionado à infra-estrutura pastoral dos países latino-americanos. Por um lado, a escassez de padres, na América Latina, para servir o campo e as periferias urbanas pobres, exigia uma solução alternativa. Por outro, a existência anterior de organizações cristãs de base (*grassroots organizations*), principalmente no Brasil — os Movimentos de Educação de Base (MEBs) — inspiraram a criação das comunidades cristãs de base — Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) —, com a participação também de leigos e religiosas. Aqui, o método educacional do brasileiro Paulo Freire, que advoga a necessidade do desenvolvimento de uma consciência crítica em relação ao processo de libertação, teve uma influência considerável.

Lernoux nos lembra que, sob as ditaduras militares na América Latina, a Igreja progressista proveu "uma cobertura protetiva para as organizações populares, assim como para os sindicatos operários e as federações dos camponeses, que, de outra forma sucumbiriam à repressão",²¹ A multiplicação das comunidades cristãs de base possibilitou a nova utopia de libertação penetrar nas áreas rurais empobrecidas e nas favelas urbanas. Essas comunidades (CEBs) são descritas por Boff como grupos de 15 a 20 famílias, que se reúnem uma ou duas vezes por semana para escutar a palavra de Deus e compartilhar seus problemas através da inspiração do Evangelho.²² Não existe um número exato para a quantidade de

CEBs na América Latina, mas o Brasil certamente possui um número bem maior do que qualquer outro país. Lernoux, em 1980, mencionou a existência de cerca de 80.000 comunidades apenas no Brasil, o dobro do número que havia em 1976.²³ Boff, em 1985, declarou que havia mais de 70.000 CEBs no Brasil.²⁴ Entre Medellín (1968) e Puebla (1979), redes de CEBs se desenvolveram, principalmente no Brasil, Chile, México, Honduras, Panamá, Equador, Bolívia, Paraguai, Colômbia, El Salvador, Nicarágua e República Dominicana.²⁵ As CEBs têm continuado a expandir-se desde então para diferentes áreas desses países, como também para outros países latino-americanos.

Por outro lado, dentro da hierarquia da Igreja, os bispos e padres que trabalham para o desenvolvimento e difusão da Teologia da Libertação não são muito numerosos. Porém, em muitas ocasiões, eles ganharam a simpatia e adesão das forças moderadas da Igreja. Isso aconteceu na Conferência de Puebla e também em algumas decisões cruciais na CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Existe uma teoria de que as forças mais conservadoras da Igreja latino-americana estão em declínio; as progressistas-radicais (representantes da Teologia da Libertação) são ainda minoria; as forças moderadas, sendo a maioria, defendem diferentes interesses sociais, às vezes apoiando as tendências conservadoras e às vezes as mais progressistas.

Krumwiede tentou construir uma tipologia dessas forças sociais dentro da Igreja Católica na América Latina.²⁶

a) Conservadores e reacionários querem manter a estrutura tradicional e o modelo hierárquico da Igreja. Tratam problemas sociais através da caridade.

b) Progressistas advogam uma sociedade pluralística, na qual todos os grupos sociais devem estar integrados e devem defender seu direito de igualdade de condições. Eles recomendam a formação de grupos cristãos militantes, objetivando dar sua ajuda a programas de desenvolvimento comunitário (educação, organização de cooperativas e outros).

c) Progressistas-radicais dizem que os objetivos das diferentes classes sociais são incompatíveis. A Igreja deve ter uma opção preferencial pelos pobres e ajudá-los na luta pela mudança na estrutura do poder (internamente e em relação à dominação econômica, política e financeira externa). Os teólogos da libertação são os pensadores desse grupo e sua prática pastoral é levada avante pela rede de trabalhos das CEBs.

Molneaux apresenta um significado e uma denominação ligeiramente diferente usando termos sugeridos anos atrás por Paulo Freire — aos vários grupos dentro da Igreja Católica na América Latina.²⁷

a) A Igreja tradicionalista, que é representada por uma minoria de bispos conservadores, não afetados pela reforma da Igreja do Concílio Vaticano II.

b) A Igreja modernizadora, que na maior parte dos países tem a maioria de bispos, padres e líderes entre os leigos católicos. A opção modernizadora segue os princípios do Concílio Vaticano II, mas tende a ver a mudança social como aceitável apenas dentro da estrutura capitalista, e sua prática é com frequência totalmente aceita pelas elites no poder.

c) A Igreja profética, que abandona as teorias mais conciliadoras adotadas pela Igreja modernizadora e toma o lado dos pobres na sua luta por uma nova ordem econômica e política. Por causa disso, muitos de seus líderes têm sofrido perseguições e violências.

Embora essa terceira opção já tenha tido seus representantes nos anos 50 e 60, ela tornou-se oficialmente reconhecida na Conferência de Medellín. Também, desde a conferência, seus seguidores têm tido que enfrentar forças repressivas diretas. Entre Medellín (1968) e Puebla (1979), mais de 1.500 cristãos foram aprisionados, exilados, torturados ou mortos pelo seu comprometimento com a Teologia da Libertação.²⁸

Realmente, com a Teologia da Libertação, a velha aliança entre a Igreja Católica, o Estado e as classes dominantes da América Latina foi desafiada, se não pela Igreja como uma instituição, por um número crescente de padres, freiras e leigos através de suas práticas pastorais. Isso ocorreu porque a Teologia da Libertação recomendou que o trabalho pastoral deveria ser endereçado preferencialmente às pessoas oprimidas da América Latina (os pobres, as mulheres, as crianças e os jovens, os pretos e os índios) e deveria organizá-los como meios de conscientização e luta, pelos seguintes métodos gerais:

- Juntando pessoas que sofrem da mesma opressão, com o objetivo de desenvolver sua identidade grupal;
- Promovendo a redescoberta de sua dignidade através desse contato;
- Aumentando sua confiança para se transformar pessoalmente e para mudar sua sociedade.

Examinando os trabalhos acadêmicos escritos no campo da ciência social, Dodson apresenta uma abordagem diferente ao problema da classificação. Ele observa que a esquerda cristã na América Latina tem sido posicionada pelas ciências sociais entre dois extremos: "A democracia cristã que representa um progressismo liberal e o *camilismo*²⁹, que representa uma posição revolucionária totalmente desenvolvida." Um campo significativo do radicalismo cristão situa-se entre essas duas posições e é notável por sua rejeição de ambos: reformismo e revolução violenta.³⁰ Na visão de Dodson, este último grupo tem uma teoria política comum, a Teologia da Libertação, que usa uma literatura neomarxista e programas políticos de socialismo democrático radicais, mas não revolucionários. Contudo, mesmo dentro desse grupo, as orientações gerais assumem diferentes conotações pelos diversos teólogos da libertação, refletindo sua preocupação com os problemas particulares de cada região da América Latina. Todos começam com o princípio geral de que a Igreja deve ter "uma opção preferencial pelo pobre". Mas "o pobre" é definido num sentido bastante amplo como uma realidade material e espiritual.

No sentido material a Igreja deve trabalhar pela libertação das várias formas de opressão: econômica (classes e exploração estrangeira), política (interna e externa), racial, étnica, sexual, etária etc. No sentido espiritual libertar as pessoas da alienação, da falsa consciência, da falta de coragem e da autodeterminação. Objetiva recuperar a perda da dignidade da pessoa humana e transformar os oprimidos em agentes de sua própria história, apoiados por sua fé em Deus.

Dussel considera que, para fazer parte desta Igreja viva, é necessário fazer parte de uma comunidade de base, aprender como interpretar a vida cotidiana e não confiar em fórmulas prontas.³¹ Deste tipo de posição emerge a pluralidade de interpretações e aplicações da Teologia da Libertação. Como com as outras utopias contemporâneas, seguidas pelos novos movimentos sociais, aqui residem a riqueza e a fraqueza deste tipo de ação política.

A novidade deste trabalho pastoral, seguindo a Teologia da Libertação, não é apenas a existência de um profundo conteúdo simbólico e de uma mensagem de libertação. Esses dois aspectos são inerentes à religiosidade popular latino-americana, principalmente dentro da tradição messiânica. O que é diferente aqui é o valor dado à luta humana através de movimentos sociais para a realização desta utopia de libertação e não através da dependência da chegada de um Messias. Adicionalmente, libertação não significa apenas a chegada a uma “terra prometida”, como acontece nos movimentos messiânicos. Significa que o ponto de partida é a libertação da pessoa humana, a descoberta da sua dignidade, a redefinição do seu *status* de cidadão, a libertação imediata de diversas formas de opressão (econômica, política, legal, racial, sexual, exploração estrangeira etc.).

Resumindo, poderia ser dito que o caráter plural desta emergente utopia da libertação na América Latina deve-se à relação que tem sido estabelecida entre a teoria e a prática nas diferentes realidades sociais dos vários países. Três níveis de prática social podem ser considerados nesse processo:

Primeiramente, ao nível da construção teórica vem o trabalho teológico pró-libertação, pelo qual a teologia na América Latina deve estar comprometida à luta contra todas as formas de opressão.

Segundo, ao nível de mudança cultural vem o trabalho pastoral no qual a consciência e a mudança de valores são estimuladas, na base de discussões grupais e interpretações renovadas da Bíblia, principalmente do Evangelho, relacionando-as à vida cotidiana.

Terceiro, ao nível de intervenção política vem a participação de membros de grupos de reflexão em movimentos sociais, organizados na sociedade civil.

A relação dialética que é estabelecida entre esses três níveis é o que caracteriza a pluralidade de formas assumida pela Teologia da Libertação na América Latina. Teoria e prática têm sido renovadas até certo ponto como resultado de sua influência mútua. Considerando a capacidade de auto-organização da sociedade civil, a força do trabalho pastoral, a adequação do pensamento teológico à realidade social, e finalmente, a relação dialética estabelecida entre esses três níveis, o resultado atual dessa nova utopia de libertação na América Latina pode ser classificado em três tipos predominantes: o trabalho exclusivamente apostólico; o comprometimento com as organizações civis pelos direitos humanos; a aderência a lutas por mudanças radicais em conexão com pelo menos alguns aspectos da estrutura social vigente.

Quanto ao primeiro, como as CEBs são associações religiosas e não sociedades civis, muitos de seus líderes consideram que seu alvo é exclusivamente apostólico. Eles

fazem uso dos princípios e recomendações da Teologia da Libertação para estimular o progresso espiritual através de algumas atividades paroquiais tradicionais.

Na segunda situação — o comprometimento com as organizações civis pelos direitos humanos —, o alvo espiritual é apenas o ponto de partida para ajudar as pessoas a olhar e lutar pelas mudanças pessoais e sociais. As transformações no nível pessoal são relacionadas basicamente à redescoberta de sua própria dignidade e à construção ou à crença na sua própria força para promover mudanças pessoais e sociais. No nível social, as CEBs devem ser encorajadas a desenvolver um compromisso político ativo sendo as sementes, se necessário, da organização para os movimentos de direitos humanos, como as associações de moradores, sindicatos, comissões de justiça e paz, comissões de defesa de direitos étnicos e movimentos de mulheres camponesas.

A terceira situação — a aderência a lutas para transformações radicais —, com relação às mudanças a nível pessoal, possui objetivos similares aos da segunda situação. Mas, a nível social, no que se refere a estados particulares de opressão, os compromissos políticos são dirigidos a lutas por mudanças mais radicais no sistema político, na estrutura de terra e outras.

As duas primeiras situações são características predominantes das CEBs dos países da América do Sul. Aqui, nos países sob ditadura militar, a crescente exploração das pessoas pobres e a falta de respeito aos direitos humanos em nome da Doutrina de Segurança Nacional foram os principais aspectos condenados pelo movimento de libertação da Igreja.

Particularmente no Brasil, muitas CEBs têm avançado na direção da segunda situação. O movimento dos sem-terra no Brasil pode ser posicionado entre o segundo e o terceiro caso, isto é, desde a defesa dos direitos sobre a terra para trabalho à luta por mudanças radicais, na estrutura de terra e, em alguns casos, almejando plantar as sementes de uma sociedade socialista.

A terceira situação é mais característica nos países da América Central. A penetração das relações sociais capitalistas e a fraqueza da burguesia em estabelecer sua hegemonia, devido a sua forte dependência externa, conduziram a um movimento popular pela soberania. A Igreja, através de uma nova produção teológica e uma nova prática pastoral, ajudou no processo de conscientização do povo. Aqui “um novo sermão religioso aparece onde o Deus da vida é também um Deus da história e onde a história é feita pelo homem lutando contra as forças da morte”.³² Foi na Nicarágua, mais do que em qualquer outro lugar, que a abordagem profética tornou-se um componente importante do movimento civil de libertação.

Sob o ponto de vista teórico, a produção teológica também vai de uma ênfase na defesa dos direitos humanos a um compromisso mais radical com o processo de mudança social e política. O Documento de Puebla, sendo o resultado do confronto das diferentes, e às vezes opostas, forças dentro da Igreja, acentua o primeiro nível de compromisso. Sanders relata a seguinte conclusão extraída da Conferência de Puebla: “A Igreja tem uma responsabilidade especial de defender os pobres e oprimidos denunciando violações flagrantes da justiça: violência contra a dignidade humana, marginalização das massas em relação ao

desenvolvimento, carência de necessidades básicas como educação e saúde e violação dos direitos humanos.”³³ Por outro lado, o livro *Teologia da Libertação* de Gutierrez³⁴, uma das primeiras análises extensivas do assunto, associou o processo de libertação com a construção de uma sociedade socialista. Assmann³⁵ parte da noção de uma teologia política, que deve ser antiimperialista e antitecnocrata. Analisando diversos documentos produzidos por bispos brasileiros entre 1968-1980, Morais concluiu que muitos deles apresentam uma crítica radical da estrutura social, que poderia ser transformada, a Igreja tendo uma missão profética crítica em relação à transformação desta ordem social.³⁶

Resumindo, poderia ser dito que esta construção de uma utopia de libertação na América Latina não é um fenômeno homogêneo porque reflete as diferentes relações estabelecidas entre a doutrina teológica e a prática pastoral numa pluralidade de situações históricas e estruturais.

A penetração ou não-penetração das duas outras utopias contemporâneas mencionadas — feminismo e ecopacifismo — demonstra uma forma mais pluralística ou menos pluralística do trabalho concreto da Teologia da Libertação. Em geral, parece que essas utopias têm penetrado gradualmente no movimento da Igreja. Considerando a perspectiva dos direitos humanos, elas têm tido alguma influência, principalmente na área da prática pastoral. Considerando a perspectiva para mudança radical, suas influências aparecem apenas em casos recentes de produção teórica. A presença de uma utopia feminista é também muito mais evidente do que de uma utopia ecológica ou mesmo pacifista geral.

O tema da libertação das mulheres tem até sido considerado, em muitos encontros recentes, um dos temas centrais da Teologia da Libertação. O Encontro dos Teólogos do Terceiro Mundo, realizado no México, em dezembro de 1986, reafirmou o compromisso de expandir os horizontes da Teologia da Libertação encorajando uma maior participação de asiáticos, africanos, mulheres e membros de minorias étnicas.³⁷

O 6º Encontro Nacional das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), no Brasil, em agosto de 1986, incluiu como uma das propostas o debate sobre a participação das mulheres na vida da Igreja.³⁸ Gutiérrez, refletindo sobre 15 anos de Teologia da Libertação, considerou como seus mais importantes temas atuais: a religiosidade popular, as perspectivas das mulheres, história e tradição cristã e raça.³⁹

A mencionada “perspectiva das mulheres” ocorre no trabalho pastoral, numa teologia feminista e em algumas publicações de autorias masculinas sobre a Teologia da Libertação.

No trabalho pastoral, a perspectiva da mulher aparece como parte da luta pela igualdade de direitos humanos, eliminando as diferenças de gênero. Existe um número crescente de mulheres nos movimentos de base. As CEBs estimularam a criação de organizações específicas de mulheres, como clubes de mães, movimentos de mulheres camponesas e movimentos de prostitutas. Estas organizações são com muita frequência simplesmente um tipo primário de movimento feminista, objetivando nada mais do que conscientizar sobre a necessidade de reunir mulheres, para valorizar sua identidade, estabelecer e aprender a lutar pelos seus direitos. Uma prostituta brasileira numa referência

ao IV Encontro Nacional da Comissão Pastoral sobre as Mulheres Marginalizadas, ocorrido no Brasil, em julho de 1984, expressa os sentimentos de seu grupo em relação a esse tipo de prática pastoral através da seguinte declaração: "... Lá encontrei bispos, padres e agentes pastorais que classificaram a prostituição como um pecado social gerado pela estrutura econômica, política e social. Insistiram em que, por causa desta situação, nós prostitutas devemos nos organizar. Então devemos unir nossos esforços àqueles de outros setores oprimidos da sociedade, a fim de avançarmos juntos em direção à nossa libertação. O que, concretamente, significa para nós esse apoio da Igreja?... Quero salientar isto em letras maiúsculas — REDESCOBRINDO A NOSSA DIGNIDADE — ... Para nós, a Teologia da Libertação é... um projeto de vida baseado na fé."⁴⁰

Às vezes, o material produzido pelo movimento feminista leigo é reinterpretado de acordo com a situação social das mulheres nas CEBs. Karen O'Brien pesquisou a relação entre o feminismo e a Teologia da Libertação no Peru e verificou que agentes pastorais fizeram uso de material feminista, tentando fazer mulheres pobres usá-lo com criatividade e da sua própria maneira.⁴¹ Em termos gerais, o movimento da libertação das mulheres da Igreja vê sexo, classe e outras formas de opressão como combinadas. Ao nível ideológico, estão perto do feminismo socialista, mas na prática estão só no começo de um tipo de feminismo dos direitos das mulheres. Elas tendem a condenar o feminismo radical por causa de seu enfoque predominante sobre diferenças de sexo.

Ao nível de desenvolvimento teológico, Dussel e Boff foram os primeiros a mostrar uma forte preocupação pela libertação das mulheres. Dussel afirma que "a esfera de libertação é não só política, mas também sexual e educacional. Na verdade, isto é uma teologia da mulher pobre como objeto sexual e da criança."⁴² Em 1980 ele publicou um livro sobre o assunto (*Libertación de la mujer y erótica latinoamericana*). Ele usa a idéia de totalidade de Marcuse para dizer que a libertação da mulher é uma parte integral da libertação dos homens como seres humanos. Ele considera três tipos de relações de gênero: erótica, pedagógica (em relação a crianças) e política (em relação ao trabalho e outras relações sociais). Ele entende que feminilidade e masculinidade, como aspectos diferentes mas não desiguais, são relevantes para a relação erótica. Mas em relação às funções pedagógicas e políticas, assume que mulheres e homens devem ser considerados como seres humanos, e não de acordo com suas posições de gênero.⁴³

Boff, no seu livro sobre o assunto (*O rosto materno de Deus*), enfatiza a natureza diferente das mulheres, mais fraternais, próxima às raízes cósmicas e telúricas. Feminismo, neste sentido, poderia trazer um novo tipo de relacionamento humano.⁴⁴ Boff trabalha mais nas linhas do feminismo cultural. Todavia, a ênfase numa natureza feminina mais próxima à natureza em seu sentido geral pode aproximá-lo de algumas interpretações do *new wave* no feminismo.

Mais recentemente, uma teologia feminista tem se desenvolvido na América Latina, isto é, "uma teologia feita por mulheres a partir da perspectiva das mulheres".⁴⁵ Em 1985, no Brasil, foi feito o Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Teólogas. Bingemer, uma teóloga feminista brasileira, enfatizou a importância das dimensões da sensibilidade,

misticismo e poesia na construção teológica: “Nós temos que redescobrir todo o mistério potencial, a riqueza da personalidade, a humanidade e a dimensão simbólica que rodeia a Maria bíblica.”⁴⁶ Ela também sugeriu um enfoque predominantemente cultural ao assunto.

Parece que onde os pensamentos da Teologia da Libertação não coincidem com aqueles do feminismo leigo é em relação às questões do aborto, contraceptivos e casamento. Em conexão a essas questões, Morais observa que a CNBB não apresenta qualquer inovação, se comparado com a transformação real da sociedade neste assunto.⁴⁷

Como a utopia feminista, uma conscientização ecológica e pacifista apareceu só mais recentemente dentro dos movimentos guiados pela Teologia da Libertação.

Alguns movimentos orientados por uma prática pastoral (como os movimentos dos sem-terra, os movimentos contra barragens e algumas associações de moradores) têm mostrado um crescimento de uma consciência ecológica, em relação à preservação da natureza. Normalmente, não exploram a dimensão política do movimento ecológico. Isto é devido à não existência da articulação ou intercomunicação constante entre organizações ecológicas e CEBs ou movimentos sociais influenciados pela Teologia da Libertação. Somente onde o movimento ecológico é relativamente forte, como no Sul do Brasil,⁴⁸ ele teve alguma influência naquelas organizações, como reflexo do seu impacto através da imprensa ou através da presença individual de alguns ecologistas nos movimentos populares orientados pela Igreja. Porém, neste caso, a influência não passou do nível de uma preocupação com o meio ambiente.

Em relação à utopia pacifista, Dom Hélder Câmara é considerado o maior proponente latino-americano da luta não-violenta pela libertação.⁴⁹ Além disso, o Novo Testamento pode ser lido como guia para um movimento totalmente pacifista.⁵⁰

A violência é interpretada pelos seguidores do movimento da Igreja na América Latina como o componente sócio-econômico da exploração de classes. Eles falam em termos de violência institucionalizada, onde algumas classes são submetidas à fome, falta de habitação, falta de emprego, falta de cuidados de saúde e educação e exclusão da participação política.⁵¹ “Violência é o resultado de alguns terem muito enquanto outros têm muito pouco”, diz M. C. de Jesus, o fundador da Frente Nacional dos Trabalhadores do Brasil, uma organização pacifista, que busca desenvolver estratégias não-violentas ligando a Igreja e movimentos dos trabalhadores.⁵²

Embora essas tendências pacifistas tenham sido influenciadas pelos pensamentos de Gandhi, Martin Luther King Jr. e outros, como o foi o movimento internacional ecopacifista, não parece haver muita conexão direta entre estes dois movimentos na América Latina. Isto é devido provavelmente à identificação com sua classe, da maioria dos participantes de ambos movimentos, pessoas pobres no movimento da Igreja e a classe média entre os ecopacifistas. Conseqüentemente, os fenômenos da violência e exploração de classe se tornam necessariamente associados ou não pelos dois movimentos.

Será ao nível da construção teórica que alguns utopistas da Teologia da Libertação farão uma tentativa de ver a conexão entre os valores pós-materialistas do movimento ecopacifista e os valores espirituais defendidos pela Teologia da Libertação e apresentados

nas ações pastorais das CEBs. Gomez de Souza, um pensador brasileiro da Teologia da Libertação, usando as contribuições de teólogos europeus (principalmente Balducci e Girardi) neste assunto, reflete sobre a relação entre movimentos sociais inspirados pela Teologia da Libertação na América Latina e o movimento de contracultura estrangeira, ou entre o primeiro e os movimentos feministas, ecológicos e pacifistas locais. Este enfoque implica, pois, que um projeto para transformação social não deveria se restringir a aspectos sócio-econômicos e políticos, mas também se preocupar com elementos culturais e subjetivos, como os relacionamentos entre homem e mulher e entre as pessoas e a natureza.⁵³ Um processo de libertação integral para os latino-americanos requererá, portanto, a contribuição destes vários movimentos culturais (Teologia da Libertação, feminista, ecológico e pacifista) e a possibilidade de agrupar e acumular suas experiências positivas.

Falando generalizadamente, o pensamento feminista tem influenciado os movimentos populares latino-americanos inspirados pela Teologia da Libertação, enquanto a influência ecopacifista tem se localizado mais em tipos específicos de movimentos, onde os movimentos ecológicos e pacifistas estão mais desenvolvidos.

Todavia, em ambos os casos, os elementos mais freqüentemente resgatados, pelos seguidores da Teologia da Libertação, têm sido as reivindicações de alguns direitos, conforme os propostos pelos movimentos feministas, ecológicos e pacifistas. Os elementos utópicos destes movimentos, que se referem a mudanças mais substantivas, ainda não têm penetrado totalmente nos movimentos populares propriamente ditos, começando apenas a ser trabalhados ao nível de algumas reflexões teóricas.

Em conclusão, eu gostaria de sugerir que a presença de uma utopia de libertação na América Latina, seguindo, essencialmente, o pensamento da Teologia da Libertação e, em menor grau, influenciada também por outras utopias contemporâneas, tais como feminismo e ecopacifismo, tem até agora trazido alguns resultados importantes: ajudando pessoas não-privilegiadas a se organizar para defesa de interesses comuns; auxiliando-as a se reconhecerem como pessoas em processo de crescimento através da redescoberta de sua dignidade; fazendo com que passassem a acreditar no importante papel que podem ter na moldagem de seus próprios destinos, e, finalmente, participarem na mudança de suas sociedades.

Com relação a esse último aspecto, essa utopia de libertação tem criado uma forte esperança no poder da organização coletiva em promover mudança para uma sociedade melhor. Isso é positivo enquanto funciona como motor para ação social e engajamento político. Porém, pode se tornar negativo quando as mudanças não são alcançadas por falta de estratégias, avaliação inadequada de contramovimentos e deficiências na avaliação das possibilidades reais de conquista em cada situação.

Resta, portanto, um desafio: como os latino-americanos poderiam passar da redescoberta de sua própria dignidade ao reconhecimento social dela? É aqui que reside o problema de transformar uma utopia de libertação em uma realidade liberta.

NOTAS

1. "The Soul of Man Under Socialism" (1891), in *Intentions and the Soul of Man*, Londres, 1969, conforme citado por T. Kenyon, "Utopia in reality: 'ideal' societies in social and political theory", in *History of Political Thought*, vol. II, nº 1, Spring, 1982.
2. B. Goodwin e Taylor, *The Politics of Utopia*, Hutchinson, 1982, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 32
4. *Ibid.*, p. 37
5. Uma ênfase no realismo é dada também por T. Kenyon, *op. cit.*
6. E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony & Socialist Strategy — towards a radical democratic politics*, Verso Books, 1985. Ver também I. Scherer-Warren e P. J. Krischke (orgs.), *Uma Revolução no Cotidiano? Os Novos Movimentos Sociais na América Latina*, Brasiliense, 1987.
7. Distingo a noção de movimento cultural daquela de movimento social. Restrinjo o significado da última a grupos de luta organizados ou semi-organizados. Por movimento cultural, entendo um conjunto de valores difundidos além do grupo organizado, incluindo-se aí a noção de utopia.
8. Vide D. Coole, "Re-reading political theory from a woman's perspective", *Political Studies*, vol. XXXIV, nº 1, março, 1986.
9. H. Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, George Allen & Unwin, 1984, p. 14, referido por Coole, *op. cit.*, p. 131.
10. B. S. Deckard, *The Women's Movements*, Harpes & Row Publishers, 1983.
11. Conforme a teoria de Evelyn Reed, *Problems of Women's Liberation*, Pathfinder Press, 1969, referido por Deckard, *op. cit.*, 454.
12. Entre as feministas radicais, somente Shulamith Firestone, *The dialectic of Sex*, Bantam, 1970, desenvolveu uma teoria compreensiva sobre as origens da opressão da mulher, conforme menciona Deckard, *op. cit.*, p. 455.
13. Betty Friedan, "Our Revolution is Unique", in *Voices of the New Feminism*, org. por M. L. Thompson, Beacon, 1970, é uma das fundadoras desta ala moderada do movimento. Vide Deckard *op. cit.*, p. 460-1.
14. Vide S. Sarkar, "The Green Movement in West Germany", in *Alternatives*, vol. XI, no 2, abril, 1986, p. 219-254.
15. Goodwin and Taylor, *op. cit.*
16. J. Galtung, "The Green Movement: A socio-historical exploration", in *International Sociology*, vol. I, nº 1, março, 1987, p. 85.
17. L. Segal, *Is the Future Female? Troubled thoughts on Contemporary Feminism*, Virago Press, 1987, p. 9-10.
18. *Ibid.*, p. 165.
19. D. H. Levine, "Religion and Politics, Politics and Religion — An introduction", in Levine (org.), *Churches and Politics in Latin America*, Sage Publications, 1979, p. 23.
20. P. Lernoux, *Cry of the People*, Penguin, 1982, p. 33.
21. P. Lernoux, "The long path to Puebla", in *Puebla and Beyond*, organizado por J. Eagleson e P. Scharper, Orbis Books, 1980, p. 18.
22. L. Boff, *Church: Charism & Power*, SCM Press, 1985, p. 125.
23. Lernoux, "The long path to Puebla", p. 19.
24. Boff, *op. cit.*, p. 126.
25. *Latinamerica Press*, junho 27, 1985, p. 2.

26. H. W. Krumwiede, *La transformación del papel sociopolítico de la Iglesia en América Latina*, Ildis, 1971, p. 25-30.
27. D. J. Molineaux, "Latin America's Three Churches: Traditionalists, Modernizers, and Prophets", *Latinamerica Press*, setembro 1, 1983, p. 5-6.
28. Vide M. Lange e R. Iblacker (orgs.), *Witnesses of Hope — The Persecution of Christians in Latin America*, Orbis Books, 1980.
29. A doutrina de Camilo Torres, um padre revolucionário latino-americano.
30. M. Dodson, "The Christian Left in Latin American Politics", in *Churches and Politics in Latin America*, p. 116.
31. E. Dussel, *History and Theology of Liberation*, Orbis Books, 1976, p. 157-170.
32. A. O. Bernales, "Les conditions sociales du surgissement d'une Eglise populaire", *Social Compass*, vol. XXX, nº 2-3, 1983, p. 175.
33. T. G. Sanders, "The Puebla Conference", *Reports*, American Universities Field Staff, 1979, p. 6.
34. G. Gutiérrez escreveu dois livros clássicos no assunto, *Teologia de la Liberación*, Ed. Sigueme, 1972, e *La Fuerza Histórica de los Pobres*, CEP/Lima, 1979.
35. Vide H. Assmann, *Opresión-liberación: Desafío a los Cristianos*, Terra Nova, 1971.
36. J. F. R. Morais, *Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB*, Cortez — Autores associados, 1982, p. 57.
37. *Latinamerica Press*, jan. 29, 1987, p. 7.
38. *Ibid.*, ago. 28, 1986, p. 4.
39. *Ibid.*, mai. 19, 1983, p. 6.
40. *Ibid.*, set. 19, 1985, p. 3.
41. *Ibid.*, jan. 16, 1986, p. 5-6.
42. E. Dussel, "Barbarian Theology", in A. Kee (org.), *The Scope of Political Theology*, SCM Press, 1978, p. 41.
43. E. Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva America, 1980, p. 32-33.
44. L. Boff, *O Rosto Materno de Deus*, Vozes, 1979.
45. *Latinamerica Press*, fev. 5, 1987, p. 5-6.
46. *Ibid.*, p. 5.
47. Morais, *op. cit.*, p. 177.
48. Para detalhes sobre o movimento ecológico no Brasil, vide E. Viola, "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 3, fev. 1987, p. 5-26.
49. Vide Lernoux, *Cry of the People*, p. 394.
50. Vide M. Foroohar, "Liberation Theology: The response of Latin American Catholics to socio-economic problems", in *Latin American Perspectives*, vol. 3, nº 3, 1986, p. 37-57.
51. *Latinamerica Press*, abril 11, 1985, p. 3.
52. *Ibid.*, p. 4.
53. L. A. Gomez de Souza, "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado — Religião e movimentos sociais na emergência do homem planetário", *XVI Congresso Latino-Americano de Sociologia*, março 1986, p. 7-8. Publicado em *Religião e Sociedade*, nº 13/2, julho 1986, p. 2-16.

EXISTE POESIA E PRODUÇÃO LITERÁRIA DE CRIANÇA DE RUA?

LITERATURA E CRIANÇA

I Encontro Local do Programa Quanto Vale uma Criança Negra

Joel Rufino dos Santos

Eduardo Viana Vargas
(orgs.)



SEB

Pedidos pelo telefone 265-5747
Ladeira da Glória, 98 22211 RJ

O Trabalho da Inércia: História e Teologia na Formação da Subjetividade Moderna

Luiz Eduardo Soares

A hesitação humaniza. Não há dúvida metódica aplicada com perícia. Não a *epoché* ética, a suspensão tática do valor para o aprimoramento do juízo. A hesitação¹ que angustia o sujeito até a exasperação, imobiliza-o intensificando a mobilidade interior, atira-o em direções diversas, força-o a reconhecer a natureza aporética do desafio.

Resigna-se, então, o sujeito, sem render-se ao apaziguamento. O atrito prossegue. Defrontado com seu limite, encontra-se mais próximo da salvação — qualquer que seja o sentido que se empreste a esta palavra. O desespero ético e político parece ter um caráter religioso (Mann, 1983: 381/2), assim como toda a aposta no sentido (Vaz, 1986: 252) ou crença que aponta para a supremacia da universalidade (Mann, *op. cit.*: 371), do princípio unificador, apenas sob cujo signo toda criatura retrai-se à sua relatividade e contingência (Fernandes, 1988: 193).

A aporia atormenta e excita a consciência moral e a inteligência de um modo particular: põe-se para o entendimento humano de forma a lançá-lo de volta sobre si, desdobrando-o em faculdades e adesões; classificações e hierarquias; conceitos e valores; pensamento, vontade e julgamento, em toda sua complexidade e variedade de planos de

Este ensaio é dedicado ao Pe. Paulo Meneses



Francis Bacon, Study from the Human Body, 1949

articulação. O impasse instiga a reflexividade e a imaginação. Em contextos culturais adequados, a experiência aporética é fertilizada e desenvolve a subjetividade.

À hesitação mais radical opõe-se a figura que a anula: a idéia do absoluto. O outro de toda dúvida, sendo, por definição, apartado do concreto — que é múltiplo, diferenciado no espaço — e do sensível — que é contingente, variável no tempo —, constitui a essência mesma do sagrado, em sua suprema e intangível unidade (Eliade, s/d).

As religiões, tematizando o sagrado, vivem a tensão de uma fronteira precária: oscilam à beira da crença que reifica o absoluto, fetichiza o *alter* imaginário e, “solucionando” os impasses fundamentais da existência significativa, dissolve o dispositivo de nossa subjetividade cultural e o campo de experimentação simbólica, em que encontramos a criatividade humana mergulhada em valor e afeto — aquém de adesões, decisões e adaptações, mas além do descompromisso insular de um narcisismo primário.

Religiões oscilam, não necessariamente sucumbem às tentações normativas e ortopédicas dos açougues de almas e das fogueiras — das mais sutis e doces fogueiras. “Religiões”, o que são, a quem importam? Práticas, ensaios, conversões, elaborações religiosas de grupos humanos determinados, experimentações, isso importa. Fervilham, af, entusiasmos, devoções e flagelos: pura arte, elevação luminosa, por vezes no galpão mais imundo, e muita estupidez fanática, violenta, castradora, destrutiva, por toda parte.

A hesitação mais radical é aquela em que a dúvida se estende até o limite; em que a ousadia não se detém ante o nó das tradições reviradas, nem mesmo ante sua própria glória, tornando-a efêmera e a si mesma acanhada, em sua irrecusável humanidade, em sua finitude. Pois bem, hesitação assim paradigmática, matriz da reflexão e da subjetividade moderna, fraturada porém viva, não prescinde necessariamente do convívio com o absoluto², referência fugidia que dá sentido à radicalidade da aporia. O convívio de antípodas não prenuncia a reconciliação ou o salto da síntese dialética. Prenuncia apenas o prolongamento de sua própria tensão, que não se esgota por efeito de economia interna. Retardamento progressivo, descompasso ampliado: o absoluto não se pode pôr no tempo da dúvida. O apaziguamento prometido não é um fim: houvesse norte, desfazer-se-ia a hesitação.

A negação da promessa de reconciliação pela insistência da dúvida torna a presença do absoluto, no contexto reflexivo-imaginativo dos desafios aporéticos, um adiamento do compromisso e uma refutação da crença, da adesão. *Mas, mesmo assim*³, pode aludir ao absoluto, de cujos “convívio” e “presença” se alimenta a dúvida, em sua dimensão negativa. Religiosidade, irmã da arte, do crescimento subjetivo, do desenvolvimento reflexivo, do aprimoramento moral, parece ser, do ponto de vista do indivíduo moderno, emancipado pela razão, apenas o limiar adiado de um encontro impossível. O outro absolutizado na figura divinizada espelha, revela, ajuda a compreender e a elaborar a incompletude irrecusável do finito, sob a condição de permanecer apartado (Bogomoletz, 1988).

O indivíduo dotado de personalidade, sujeito moral da virtude e da responsabilidade cívica (não mais, como antes, depositário da graça [Kittsteiner, 1984]⁴), defronta-se com a história humana como um *a fazer*. A laicização racional devolve ao homem o poder

do artífice (*vide* Hobbes, 1979; e Vaz, 1988, para uma crítica do ponto de vista teológico), ante o qual recuam mitos e ídolos: a natureza e sua ordem tornam-se matéria de manipulação e domínio (Adorno e Horkheimer, 1985); a sociedade resulta da construção voluntária e pactada. A *Bildung* esclarecida reencena a vasta ambição da *Paidéia*, em um tom desencantado: aprender para construir. O tema do artifício é tão forte que torna predominante o apelo do futuro, como aposta, expectativa ansiosa, conflito de prospecções e disputa entre projetos e engenharias. As linhagens reais, as ascendências imperiais e as estirpes nobres da aristocracia radicavam no passado sua identidade e derivavam da continuidade sua legitimidade. A ênfase na construção e o deslocamento do foco cultural ou simbólico-político para o futuro invertem a perspectiva em que se compreendia a fortuna (*vide* Maquiavel, 1981). A história deixa de ser esteira da tradição e “mestra da vida” (Vaz, 1987), modelo da *phronesis* (Gadamer, 1979), e se transforma no horizonte relativamente indeterminado e aberto, a ser ocupado, modelado, inventado.

Da herança à força da iniciativa que desbrava; da continuidade ao impulso que coloniza o futuro. O que virá? *Waste land* assustadora, espelho da destruição pretérita para o qual é atirado, de costas, mirando ruínas que se acumulam, o anjo de Klee, incorporado à filosofia da história pelo belo ceticismo melancólico de Walter Benjamin (1986)? O desdobramento lógico de uma ordem natural das dinâmicas sociais combinadas? Quem encontrará a chave desse processo? Ou o futuro da história humana é imprevisível porque depende do acaso, além da lógica da necessidade? Esta última alternativa é a mais congruente com o predomínio da idéia de construção e a proeminência da política na modernidade. O papel do artífice é produzir, tornar existente o que ainda não é.

A idéia do homem como agente só se completa com o reconhecimento da indeterminação que lhe confere a responsabilidade de criar. A realização máxima do espírito que recusa a heteronomia e se pensa como liberdade e vontade (Kant, 1980), que se sabe sujeito para o qual o devir é a-fazer, a *fortuna é virtú*, essa elevação triunfal lança o homem, paradoxalmente, contra o nada, isto é, o futuro como indeterminação: novamente a esfinge — eis-nos às voltas com o mito que retorna. O homem trocou a indigência protegida e amedrontada da criatura pela angústia abissal do criador.

Mas o duelo com o acaso repõe a atratividade da graça e o encanto da dúvida. A hesitação assume a dimensão da tragédia quando abala e imobiliza o artífice do futuro, o homem da cidade, o ser político no sentido moderno. A personalidade, cultuada por Thomas Mann como a única realidade significativa que verdadeiramente merece interesse, forjada por contradições, se nutre do ardil de nossa cultura: o nada que provém da abertura ao nosso poder traz para nós, com toda intensidade, dilemas para os quais as bússolas da continuidade, da permanência e das tradições não oferecem orientação. A subjetividade conturbada, complexa e móvel se enriquece, ao preço da erosão de nosso poder. Indeterminação, acaso, retorno do caráter trágico e mítico do destino, intensa hesitação personificadora e despotencializadora: o homem criador se entrega à gratuidade, como convém à melhor tradição religiosa, e se abre ao benefício do aleatório, como recomendava a disposição para a graça.

Os registros laico e religioso permanecem distintos, mas serão opostos ou representarão apenas interpretações análogas em linguagens diferentes?

A experiência de se debruçar, como potência, sobre o que não é — o criador é cúmplice dos sentimentos excitantes e dissolventes que inspira a virtualidade⁵ —, desperta, no sujeito, movimentos internos convulsionados, análogos aos que identificamos na hesitação intensa e radical. Movimentos que constituem o sujeito como “personalidade”, em sua multiplicidade singularmente contraditória. O vazio lança o sujeito de volta a si de vários modos, insulando-o e desdobrando-o na polifonia interna desarmônica. Ao insulamento corresponde uma experiência do absoluto, no sentido filológico da palavra (Certeau, 1987): separação, afastamento — que a díade sagrado/profano reeditará para re-ligar. Separação põe o sujeito ante a alteridade e como alteridade, seja enquanto sujeito humano face a outrem (de que o nada é uma figura especular), seja enquanto subjetividade cindida. A vivência torna-se, a partir daí, de algum modo, em algum nível, compartilhada.

Novamente temas laicos e religiosos parecem convergir. Não se trata mais, aqui, da abertura à gratuidade e da disponibilidade para a aventura do aleatório, representado pela indeterminação, avesso do poder criador com que nos instituímos como sujeitos modernos. Agora, são outros os temas, mas é a mesma a confluência: separação e seu contrário; o absoluto; a alteridade; o convívio, a partilha.⁶

Individualismo e racionalidade não suprimem, necessariamente, as temáticas religiosas, como se estas fossem obstáculos ao progresso da cultura e ao desenvolvimento subjetivo. Elas são permanentemente repostas pelo movimento intrínseco ao nosso processo histórico. Representam leituras elaboradas nos registros simbólicos de cosmologias tradicionais, mas podem facilmente significar impedimentos à seqüência do jogo humanizador, que reconhecem, expressam, e, por vezes, estimulam. Quando a crença encontra uma favorável conjugação entre mecanismos sociológicos e estruturas psíquicas adequadas, tende a se estabelecer e estabilizar, esterilizando o movimento que dignifica as religiões, intelectual, estética e eticamente. O homem religioso freqüentemente *esquece* sua relação arcaica — fonte de alegrias e angústias — com a gratuidade, fruto de aposta infundada, em um horizonte indeterminado, que só se deixam apreender, aposta e horizonte, com esse grau de chocante e excitante radicalidade, quando se reconhece plenamente a natureza inexoravelmente incompleta e precária dos seres finitos. Reconhecimento próprio à religiosidade vivida como busca e movimento, símbolo talvez incomparável, em seu poder de síntese e de evocação imaginária, da condição humana, em sua crueza, em sua bela inutilidade, em seu absurdo, em sua gratuidade. “É místico aquele ou aquela que não pode parar de caminhar e que, com a certeza daquilo que lhe falta, sabe de todo lugar e de todo objeto, que não é isto, que não se pode morar *aqui* nem contentar-se com *aquilo*” (Certeau, *op. cit.*: XIV). Segundo Lutero, “a vida não é piedade, mas tornar-se piedoso, não é saúde, mas tornar-se saudável, não é ser, mas tornar-se” (*apud* Mann, *op. cit.*: 395). Lessing: “Não a posse da verdade, mas a busca por ela, expande os poderes do ser humano; somente nela se encontra a sua perfeição e contínuo crescimento” (*idem, ibidem*).

Se a criatura erige a imagem divina para viver, dar significado e pensar sua própria relatividade, tem de marcar esta imagem com os signos da perda, do desencontro, da intangibilidade, da incompreensão e da incomunicação — graças aos quais a divindade monoteísta se instaura como *absoluto*. É apenas na dimensão da procura que a relatividade se pode dar a entender e experimentar. O apaziguamento da ansiedade mística no sossego religioso, estabilizado e rotinizado, termina por negar a relatividade referida, ao enгатá-la a seu complemento transcendente. Saciado, o coração fiel repousa, narcisicamente auto-idolatrando-se na reverência à harmonia totalizante, que o absorveu em sua unidade. São párias, migrantes e exilados, personagens de diásporas sucessivas, os devotos do humano no homem.

É provável que o movimento incessante daquele que resiste em converter o fervor em convicção explique em parte a incompatibilidade entre a experiência mística e a palavra. Dizer seria o equivalente ao fazer, ante cuja exigência estanca o espírito hesitante, na circunstância de um dilema forte⁷. Dizer e fazer supõem a redução do múltiplo em que se concebem e prefiguram ações e palavras, antepostas no drama subjetivo — mais que simplesmente ponderadas por um sujeito asceticamente detentor da medida (*ratio*), pois o sujeito, além de ser o cenário se fratura entre os contenedores em que se projeta⁸.

Palavra e ação, linguagem e juízo, deliberação, intervenção: a ponta externa do processo constitutivo e aprimorador do sujeito não retrata o processo, não o resume, sequer o tem como referência. Mas a problemática da fé é este processo, não seu objeto ou a cristalização de uma de suas pontas; do mesmo modo que a problemática ético-cultural da hesitação não se esgota naquilo que a sucede, na seqüência de atos apreensíveis do sujeito, mesmo porque aquilo que a sucede na cadeia concreta de discursos e práticas não resulta da hesitação, não é seu produto, uma vez que este movimento interno não é uma forma de produzir, um instrumento, sequer um método. O que se lhe segue vem à luz *apesar* dos embaraços que lhe adiaram e dificultaram a emergência. Por isso, a fé, em seu fervor místico, recusa a palavra, furta-se a exprimir-se. Por isso, a aporia vivida intensamente na cena interna transcende o resultado imediatamente perceptível e o recusa como seu produto. Por outro lado, é também dos limites da linguagem, da expressão e do conhecimento que se trata. Sendo assim, é de afastamento que se trata, quando a ontologia reclama sua autonomia. Mais uma vez, convergem temáticas oriundas de tradições teológicas e laicas. A questão religiosa do absoluto incide sobre o ponto débil em que o sujeito, consciente de si, só se põe onde não está (na linguagem): objeto de si, sempre fugidio, ausente, afastado de si.

A afirmação de um enunciado ético não esgota, apesar de seu arrazoado, a complexidade de sua postulação variada, em tons nuançados, paralela à postulação de seu contrário, acrescido dos respectivos arrazoados, mas também dos ecos associativos, das evocações e imagens, do caminho emocionalmente turbulento, cheio de erros, reviravoltas, recomeços, que pode ter antecedido a paz de uma formulação bem fundamentada. Tão fascinante quanto uma personalidade enriquecida por contradições é uma obra de arte, em que o agonístico é posto como experimentação, sem o compromisso da superação harmo-

nizadora. Em certo sentido, a própria vida social se abre para a estética humanizadora do erro e da recusa à resignação, seja como erro, seja como as ilusões apaziguadoras que restabelecem unidades ameaçadas. Kolakowski (1968) — e, depois dele, vários outros (Fishkin, 1979, por exemplo) — fez o elogio da inconseqüência e da inconsistência. A completa coerência prática conduziria ao caos: eis a face externa do valor que procuramos restituir à estética e à ética do drama subjetivo, cuja intriga elabora dilemas cruciais e enfrenta as próprias vicissitudes de suas elaborações.

Destacamos o drama interior, que faz da subjetividade o reduto do humano singularizado. O drama corresponde à postergação do engajamento nas cadeias prático-discursivas. Equivale ao adiamento, à promessa, à expectativa, à busca. O drama com sua temporalidade própria (Soares, *op. cit.*, no prelo), problematiza a *espera*. Por vezes, a religiosidade significa a “resolução do problema” pela via da *resignação*, que despotencializa e concorre para a conservação por inércia e anuência irrestrita. Há também a resposta que recorre à esperança messiânica para transformar o desconforto em preparação para a intervenção intempestiva de um *deus-ex-machina*. Mas há também um tratamento religioso para o desespero e a paralisia que não suprime o ceticismo e o reconhecimento dos limites (dos sujeitos e do real, cujo princípio é assim elaborado com as armas da simbolização crítica). A maturação do conceito de *espera* se afina com a exploração da riqueza subjetiva e das potencialidades humanas que se realizam no *século*. A elaboração religiosa positiva da *espera*, além de trabalhar simbolicamente o psiquismo humano, colabora na invenção do conceito de história, contribuindo para descolar a teologia das estruturas cosmológicas míticas: o âmago do ser-no-mundo religioso, a vivência da *espera*, aponta para a secularização e prepara o advento de categorias laicas do devir, associadas aos novos temas que o sujeito-artífice personifica e introduz.

Vimos porque a indeterminação do futuro, contraface do sujeito-artífice, alude, em registro próprio, a um sentido análogo àquele estabelecido pela graça na linguagem religiosa (cristã). Vemos, agora, que a *espera*⁹ evoca significados análogos aos da entrega, disponibilidade, abertura à gratuidade, que designam tão incisivamente a fé, mas que autorizam interpretação não-religiosa ou ateológica: *espera*, quando se tem em mira uma história indeterminada e aberta (relativamente) à ação humana, pode ser lida como *disposição*, que distingue o *sujeito* enquanto agente, e como *aposta*, que ultrapassa a inevitável inibição decorrente do reconhecimento da limitação das intervenções humanas, em um cenário em que bastariam os efeitos de agregação para desencadear resultados aleatórios. *Aposta* diverge do niilismo e também da convicção ou da ilusão do controle prospectivo: representa ousadia para o salto, confiança (suspensão das “culpas”) e entrega ao fortuito — mais ou menos limitadamente presente, nos movimentos de uma história aberta.

Sendo a *espera* um tema marcadamente religioso, vê-se facilmente como o desespero tem raiz religiosa: esperança e pessimismo se incluem no círculo cultural da fé.

O *pathos* do homem moderno, herdeiro do individualismo liberal, tolerante e contratualista, racional e emancipado, se sobrepõe a certas faces e teodicéias ainda vivas e se projeta em escatologias tradicionais. O mito ampara e baliza, circunscreve o horizonte

humano; elabora afetos, símbolos e, sem governá-la ou cerceá-la, apóia a marcha sinuosa da razão. Há duelos sinistros também, encontros sombrios, guerras surdas, enganos mútuos, trapaças. Minha intenção é, todavia, esboçar uma alternativa para pensar as condições em que seria possível, hoje, a um cientista social ateu e devidamente socializado no materialismo científico, recolocar-se a vigência intelectualmente legítima do discurso teológico como um desafio, a um só tempo intrigante e estimulante. Daí a ênfase nas analogias entre razão e mito. Daí o interesse prioritário nos temas comuns e nos pontos de confluência, nos quais se tangenciam, às vezes se cruzam e até se superpõem, a cultura laicizada, emergente nos discursos das ciências humanas (e sociais), e tradições religiosas — tratadas arbitrária e imprecisamente, recortadas aleatoriamente, segundo as conveniências do jogo dialógico a que me propus. Nem por isso, choques e contradições radicais foram omitidos. Observou-se, contudo, que sua existência, apesar de central, não obsta contatos, ligações, combinações heteróclitas, criativas e mutuamente fecundantes. Afinal, bastaria, para comprovar a viabilidade de um verdadeiro diálogo entre discursos por definição opostos, assinalar a imprescindibilidade das escatologias para todo o pensamento social e a inevitabilidade do tratamento racional da experiência mística, sem o qual, da fé, não se passaria à religião. Portanto, para se conhecerem a si mesmos melhor, seria bom que, de parte a parte, se superassem resistências e preconceitos, para que as diferenças pudessem ser compreendidas e trabalhadas de um modo mais útil e enriquecedor do que freqüentemente é o caso, entre nós.

Para concluir, gostaria de chamar a atenção para o fato de que a reabertura desse debate — o qual parecia estar, para muitos, definitivamente encerrado — nos ajuda bastante a pensar um fenômeno que tem atraído a curiosidade científica dos estudiosos da cultura. Refiro-me ao *revival* religioso, observado não só no Brasil e não apenas nas chamadas classes populares. As hipóteses explicativas principais repetem velhos chavões: o *revival* representaria, de alguma forma, uma resposta ou uma reação à crise de padrões racionais, modelos individualistas, valores utilitários ou paradigmas científicos. Não seria possível, inspirando-nos nos exemplos das confluências destacados no presente ensaio, imaginar uma hipótese bem diferente, talvez inversa? Não seria possível pensar que a própria idéia de crise, como se a discute com freqüência, tem, ela mesma, forte matiz religioso? Creio que sim. Esta hipótese mostraria quão pouco surpreendente seriam, ante tal quadro, soluções esboçadas ou saídas ensaiadas que compartilhassem a natureza da crise, isto é, que fossem, elas também, religiosas.

As idéias de “decadência”, “queda”, “desagregação”, são tematizações de conhecidas figuras culturais de antigas tradições religiosas, adaptadas a novos contextos sociais, a novas linguagens, a novas sensibilidades: “desespero”, “esperança”, “salvação”, “reconciliação”, “recuperação da unidade perdida”, “reencontro da essência alienada”. O idioma continua sendo intensamente afetivo e valorativo, quando “novos” dilemas desafiam a consciência moderna, tais como “violência”, “fragmentação”, “egoísmo individualista”, “decomposição moral”, “perda dos *fundamentos*” ou das “raízes” etc. E valores e afetos são trabalhados e interferem criativamente em nossas tradições religiosas, onde encontram

ressonâncias escatológicas e referências simbólicas paradigmáticas. As ciências sociais não estão imunes à presença da cultura religiosa. Ao contrário, pensam a “crise” civilizacional e redefinem os termos em que se postula a legitimidade de nossa cultura (aludindo, por exemplo, à “pós-modernidade”), incorporando, freqüentemente, problemáticas, recortes e concepções fortemente marcadas por elementos centrais do discurso teológico — apesar das intenções laicizantes das *Geistwissenschaften*. Por vezes, a importação conceptual é mediada pelo tema da “militância”, do “engajamento político”, da “intervenção comunitária” ou do “envolvimento moral”.

A discussão detalhada e em profundidade dessas questões poderia vir a ser muito interessante e até mesmo instrumentalmente útil para as ciências sociais. Se o leitor estiver de acordo, reconhecerá que, de agora em diante, seria conveniente incorporar — sem rendições, mas também sem preconceitos — a(s) teologia (s) ao campo dos parceiros nas pesquisas sociais, sempre que a interdisciplinaridade ou a supradisciplinaridade for invocada. Este breve ensaio terá cumprido sua finalidade se, de algum modo, contribuir para o esclarecimento, vale dizer, para a neutralização de dogmatismos, os quais, ao contrário das aparências, não prosperam apenas nos espaços culturais religiosos.

NOTAS

1. Trabalho mais detidamente esse tópico em “A Paciência da metáfora” in *Colóquio: A Interpretação*, Ed. Imago (no prelo).
2. Esta é a primeira forma do convívio. Adiante será abordada uma segunda forma.
3. Octave Mannoni, em seu livro *Chaves para o imaginário* (1973), em um capítulo intitulado “Eu sei, mas mesmo assim...”, estuda as extraordinárias peripécias psíquicas atualizadas exatamente pela fórmula que nomeia seu texto. Seria interessante pensar a abordagem da problemática aqui desenvolvida à luz da interpretação de Mannoni.
4. Agradeço a Otávio G. Velho a oportuna indicação do texto citado.
5. Excitantes porque rastreiam e dissolventes porque rastreiam seu próprio passo futuro, realizando-o — como negação de seu porvir ou de sua potência e afirmação frustrante do passado, que, definindo-se como tal, esmaga o futuro como ilusão intangível.
6. Para Michel de Certeau, esses são temas religiosos por excelência e, certamente, não apenas cristão (*op. cit.*).
7. Posição homóloga ocupa a categoria *theoria* ou contemplação, na cultura grega antiga, avessa à palavra, à ação e referida à experiência da eternidade e à solidão (Arendt, 1981: 29).
8. É curioso observar, por analogia, que a criação é freqüentemente definida como suspensão do domínio da consciência e intervenção de uma força estranha ao sujeito — inconsciente ou espírito exógeno, conforme o registro em que se interprete o apassivamento que se verifica na “inspiração”. Discuto este problema em “O Autor e seu duplo”, publicado em *Religião e Sociedade*, nº 19, Ed. Civilização Brasileira.
9. Seria interessante observar que “espera” pode significar “aceitação”, o que nos aproximaria da psicanálise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO e HORKHEIMER. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro e São Paulo, Forense-Universitária, Salamandra Consultoria Editorial, Editora da Universidade de São Paulo, 1981.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas; magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BOGOMOLETZ, Davi L. "Como se diz 'caqui' em hebraico? Uma reflexão judaico-psicanalítica" in *Sobre deuses e caquis; teologia, política e poesia em Rubem Alves. Comunicações do ISER*, ano 7, nº 32. Rio de Janeiro, ISER, 1988.
- CESAR FERNANDES, Rubem. "Polônia, a pé; a mística de uma romaria católica" in *Ciências Sociais, Hoje*. São Paulo, Vértice & ANPOCS, 1988.
- CERTEAU, Michel. *La Faiblesse de croire*. Paris, Collection Esprit/Seuil, 1987.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano; a essência das religiões*. Lisboa, Edição Livros do Brasil, s/d.
- FISHKIN, James. *Tyranny and legitimacy*. Baltimore, The John Hopkins University Press, 1979.
- GADAMER, Hans-Georg. "The Problem of historical consciousness" in P. Rabinow & W. M. Sullivan (orgs.), *Interpretative social science: a reader*. University of California Press, 1979.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo, Abril, 1979.
- KANT, Immanuel. "Fundamentação da metafísica dos costumes" in *Kant II Textos selecionados*. São Paulo, Abril, 1980.
- KITTSTEINER, Heinz-Dieter. "From grace to virtue: concerning a change in the presentation of the parable of the prodigal son in the 18th and early 19th centuries" in *Social Science Information* 23 (6). Londres, SAGE, 1984.
- KOLAKOWSKI, L. "In praise of inconsistency" in *Toward a marxist humanism*. Nova Iorque, Grove Press, 1968.
- MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- MANN, Thomas. "On belief" in *Reflections of a nonpolitical man*. Nova Iorque, Frederick Ungar Publishing Co., 1983.
- MANNONI, Octave. "Eu sei, mas mesmo assim..." in *Chaves para o imaginário*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- SOARES, L. E. "O Autor e seu duplo; psicografia ou as proezas do simulacro" in *Religião e Sociedade*, nº 19. Rio de Janeiro, ISER & Civilização Brasileira.
- . "A Paciência da metáfora" in *Colóquio: A Interpretação*. Rio de Janeiro, Imago (no prelo).
- VAZ, Pe. Henrique de Lima. *Escritos de filosofia I*. São Paulo, Loyola, 1986.
- . "Política e história" in *Revista Síntese*, nº 39. São Paulo, Loyola, 1987.
- . "Mística e política" e "Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)" in *Revista Síntese*, nº 42. Publicação do Centro João XXIII (RJ) e do Grupo de Reflexão (MG). Belo Horizonte, FUMARC, 1988.

Resenhás

FUSÃO DE HORIZONTES

SWIDLER, Leonard (ed.)

Toward a Universal Theology of Religion

New York, Orbis Books, 1987.

Mesa retangular ou redonda — esta é uma questão difícil de resolver, quando se trata do diálogo entre as religiões e/ou ideologias. É que atrás desta questão se esconde uma questão maior: existe uma única religião verdadeira? O cristianismo tem tradicionalmente escolhido mesas retangulares, reservando para si a cabeceira. Alguns mais fervorosos exigiram ainda que a cabeceira estivesse num estrado, com posição de destaque. No entanto, nenhum dos parceiros do diálogo, representantes das milenares tradições religiosas/ideológicas da humanidade — hinduísmo, budismo, judaísmo, islamismo, humanismo, ateísmo —, estão dispostos a permanecer no recinto. Por uma simples questão de equanimidade, justiça, dignidade, exigem que a mesa retangular seja substituída por uma redonda, que as cadeiras estejam no mesmo nível e que as janelas do recinto estejam bem abertas. *Par cum pari*, de igual para igual, é o que recomenda o Vaticano II no diálogo ecumênico. Se alguém entrar neste diálogo convencido de que, pela vontade de Deus, a verdade última, intransponível e normativa para todas as religiões está na sua própria religião, então não há observância dessa paridade recomendada. Diálogo significa não só sinceridade e honestidade com suas próprias convicções, mas também radical abertura e profunda humildade diante das convicções do outro, reconhecido e aceito como sujeito portador de autêntica

verdade religiosa e não somente como expressão imperfeita ou preparação da *minha* verdade. O outro não pode ser reduzido a objeto de conhecimento para servir de confronto e validação, por contraste, de minha própria crença.

O livro que aqui apresento traz as contribuições de 16 pensadores de diferentes tradições religiosas para o diálogo inter-religioso/ideológico. Cinco representantes da tradição cristã apresentaram textos para debate entre seus colegas de outras tradições. Leonard Swidler, católico, propõe uma teologia universal da religião que, a partir dos dados religiosos básicos das grandes tradições, crie uma linguagem teológica comum, um esperanto ecumênico. Teologia seria entendida como o esforço de compreender na teoria o sentido da vida humana e viver na prática este entendimento. John B. Cobb, metodista, lembra que qualquer discurso só pode ser feito a partir de um centro. Mesmo falando de uma plataforma genérica de perspectivas múltiplas, há sempre subjacente uma posição privilegiada e cêntrica. Assim, para o teólogo cristão, só há um teologia — uma teologia católica (= universal) cristocêntrica, cujo resultado final não é necessariamente a descoberta de que Cristo é o critério último e normativo para a verdade religiosa das outras religiões. É que este centralismo pessoal, particular, não é estático, fechado, mas dinâmico e aberto a outros centros, a outras perspectivas. Quando os centros dialogam verdadeiramente seus *logoi* internos interagem, se modificam e crescem rumo a um entendimento maior, mas não necessariamente a uma síntese de verdade superior. Wilfred C. Smith, presbiteriano, sugere que uma teologia universal da religião pode ser possível se elegermos como centro não uma tradição religiosa particular, mas a história de todas as tradições. Segundo este autor, a história humana é essencialmente a história da religião. O historiador e o teólogo têm o mesmo objetivo: apreender e tornar intelectualmente compreensível o que os seres humanos relataram ou descobriram como verdade transcendental. Raimundo Panikkar, teólogo jesuíta que se professa católico, hindu e budista, afirma que qualquer tentativa de universalização implica imperialismo e colonialismo intelectual. A ânsia por universalismo é parte do mito ocidental. Se algo não é universal, parece não ser realmente válido. Universal = católico e católico = verdadeiro. A universalização é evidente nas religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo, islamismo), bem como no marxismo, liberalismo, domínio universal da tecnologia, na cosmologia científica moderna e no sistema econômico universal de livre mercado ou de planejamento centralizado. Reconhece Panikkar que uma teoria universal das religiões é uma espécie de uma teoria das teorias, uma metateoria que é um dos caminhos que o pensador experimenta para exprimir a multiforme experiência religiosa do homem. Mas é uma expressão do espírito ocidental: racional, universalista e de tendência colonialista. Propõe como alternativa o pluralismo religioso, que não é apenas a tolerância por sistemas diversos, mas a aceitação de cosmovisões mutuamente irreconciliáveis, sistemas últimos e irredutíveis de pensamento e vida. Para este pensador a verdade não é uma, mas muitas. E isto porque a verdade não pode ser abstraída de sua relação com um determinado sujeito pensante, inserido num contexto particular. A pessoa e seu contexto são elementos que integram o perfil da verdade que se professa. Assim, a verdade é plural, múltipla e não se identifica necessariamente com a bondade ou a beleza, na esteira da

tradição grega do *unum — bonum — verum* e posteriormente *pulchrum*, como atributos metafísicos e intercambiáveis do ser. Na visão de Panikkar, o diálogo religioso seria como a música de uma orquestra. É o movimento concertado de muitos em busca da harmonia, sem perder a especificidade e sem desaparecer no todo, numa espécie de síntese superior homogeneizadora. A confiança básica no esforço do outro, na positividade da vida e na bondade radical de todas as coisas é que torna possível valorizar o diferente, na certeza de que, embora diversas e às vezes contraditórias, todas as tradições são tentativas de dizer uma palavra significativa sobre a multifacetada e insondável Realidade-Realmente-Real. Finalmente, Hans Küng, católico, que tem uma antiga preocupação com o diálogo inter-religioso/ideológico traz a sua contribuição sobre as relações entre cristianismo-islamismo e entre os títulos de *profeta*, aplicado a Maomé, e de *filho de Deus*, aplicado a Jesus. Afirma Küng que a preocupação básica por uma teologia universal da religião é a ânsia para pôr fim à violência oriunda de questões religiosas e para desmontar o desprezo e desconfiança entre os adeptos das diferentes tradições. Não pode haver paz no mundo sem haver paz entre as religiões; não pode haver paz entre as religiões sem diálogo; não pode haver diálogo sem conhecimento mútuo. O diálogo cristianismo-islamismo-judaísmo é hoje uma necessidade política, além de religiosa. E Küng no estudo de Jesus e Maomé os aproxima tanto que ambos exercem o mesmo papel dentro das respectivas tradições: reavivam e reafirmam a tradição profética. O perfil de Jesus que aparece no Alcorão é análogo ao perfil feito pelo primitivo cristianismo judeu que se separou da Igreja cristã da Palestina, indo sobreviver na península arábica e, posteriormente, até hoje, nas escrituras islâmicas. O título de “Filho de Deus” que o NT aplica a Jesus exerce a mesma função que o título de “Profeta” que o Alcorão aplica a Maomé. Ambos são portadores credenciados da palavra de Deus e seus legítimos representantes. Mas, nesta altura, Küng se encontra frente a um Rubicão teológico. Atravessá-lo significa aceitar que pode haver outros reveladores e outros salvadores além de Jesus e em pé de igualdade com ele. É admitir que, se as outras religiões encontram sua plenitude no cristianismo, o cristianismo também, por sua vez, só encontra sua plenitude nelas. É sair de uma posição de exclusivismo (*extra ecclesiam, nulla salus*) ou de inclusivismo (Cristo é a norma última e a plenitude de todas as religiões) para uma posição de relacionalidade (Deus é o centro e os diversos sistemas religiosos são abertos e relacionados entre si, como tentativas de falar e viver a multiforme riqueza da Realidade Última). Vários teólogos e pensadores atravessaram este Rubicão: Ernst Troeltsch, Arnold Toynbee, Raimundo Panikkar, Stanley Samartha, John Hick, Rosemary Ruether, Tom Driver, Aloysius Pieris, Paul Knitter e outros.

Mas com foi que chegamos a esta situação teórica? Como pode um pensador cristão deslocar a centralidade do evento Jesus, relacioná-la e ainda professar-se cristão? Não seria temeridade e vedetismo reinterpretar a tradição cristã que sempre confessou a Jesus como a *única* encarnação do Logos, a revelação *plena* do Pai e o salvador *exclusivo* por cujos méritos salvam-se todos, budistas, islâmicos, judeus? No entanto, qualquer pensador honesto tem de confrontar fatos culturais novos com o seu sistema tradicional de crenças. Somos os cristãos ocidentais devedores do pensamento greco-judaico na

ção teológica das verdades reveladas. Fomos educados numa concepção do ser como uno, bom, verdadeiro e belo. E o que é bom e verdadeiro para mim, o é, por razão metafísica, bom e verdadeiro também para o outro. O diferente, o outro discordante é excluído ou absorvido por transformação. O cristianismo, como as demais religiões tenderam historicamente a condenar ou a converter qualquer outra religião. O outro, o diferente, é a negação do eu, e por isso é falso. A verdade é algo objetivo, absoluto, estático, excludor, impessoal. No entanto, a história das idéias e a sociologia do conhecimento se encarregaram de desbançar esta concepção de verdade. Hoje, o mundo é uma aldeia iluminada por diferentes verdades religiosas, às vezes contraditórias. É leviandade e arrogância afirmar que somente a minha lâmpada ilumina realmente a aldeia e que somente pelo meu caminho se chega ao oceano infinito de Deus. A verdade religiosa é historicizada, particularizada: há categorias intelectuais locais, formas literárias epocais, condicionamentos psicológicos do locutor, contextos sócio-econômicos que colorem a mensagem. Ademais, tem-se hoje consciência de que qualquer afirmação é sempre feita de um determinado ponto de vista e de um determinado lugar social. E todo conhecimento é sempre conhecimento interpretado. O sujeito é parte do objeto, o conhecedor é parte do conhecido, especialmente em ciências humanas. Assim, a história do pensamento, a sociologia e a psicologia do conhecimento, a hermenêutica, os limites da linguagem, a própria práxis, os interesses de classe desabsolutizaram a verdade, tornando-a mais relacional, dinâmica, dialógica. A busca da verdade é um empreendimento comunitário não acabado e nunca dominado. Hoje, negar-se propositalmente a dialogar sobre suas crenças é um ato de irresponsabilidade, porque a verdade é definida pela sua capacidade de relacionar-se a outras percepções da verdade e crescer através delas.

Leonard Swidler apresenta em seu texto-base “Diálogo inter-religioso e interideológico: a matriz de toda reflexão sistemática hoje” as 10 regras para um diálogo digno e produtivo. 1 — A finalidade do diálogo não é em primeiro lugar alcançar uma teoria universal e orgânica da religião, mas sim aprender, compreender os outros e viver mais santamente. 2 — O diálogo deve acontecer entre as diversas correntes de um mesmo sistema (*intra-religioso/ideológico*) e entre os diversos sistemas globais (*inter-religioso/ideológico*). 3 — Cada participante deve entrar no diálogo com total honestidade e sinceridade pessoais, acreditando, por outro lado, na total honestidade e sinceridade de seu parceiro. 4 — No diálogo não devemos comparar nossos ideais com as práticas do parceiro, mas nossos ideais com os ideais do parceiro e nossas práticas com as suas práticas. 5 — Cada participante deve se autodefinir, expondo claramente o que significa ser um autêntico seguidor de sua própria tradição. Por outro lado, ele deve reconhecer-se nas palavras que o parceiro usa para descrevê-lo. Assim, o budista deve reconhecer-se na descrição que o cristão faz dele e vice-versa. Não se pode projetar a própria palavra como se fosse a do outro e então afirmar que se está dialogando com o outro, quando na realidade se está ouvindo as próprias palavras. 6 — Nenhum participante deve entrar no diálogo com questões inegociáveis. Antes deve ouvir com abertura e simpatia a opinião do outro, tentar concordar com ele até o ponto em que a identidade de sua própria tradição não for ferida.

7 — Só pode haver diálogo entre iguais. — *par cum pari*, como ensina o Vaticano II. Qualquer sentimento inconsciente de ser melhor, superior ou plenificador dos demais bloqueia a compreensão e a mudança. Entender e simpatizar de igual para igual, com a vida espiritual e com a teoria teológica do parceiro é caminhar em direção à compreensão de sua natureza “cêntrica”, isto é, que considera sua tradição central e decisiva para si pessoalmente e para sua comunidade. 8 — O diálogo só pode acontecer se houver confiança mútua. Por isto recomenda-se começar com questões menos polêmicas e à medida que aumentam a confiança e o entendimento, avançar para as questões mais espinhosas. Embora a compreensão seja possível no diálogo, ela não é absolutamente necessária. Mas a confiança, a aceitação espiritual do outro não só é necessária, mas constitui a verdade libertadora, o valor espiritual do encontro. É a confiança pluralista e não uma teoria universal que mantém a humanidade coexistindo. 9 — As pessoas que quiserem participar de um verdadeiro diálogo inter-religioso/ideológico devem cultivar um espírito crítico em relação à sua própria tradição. A falta deste espírito crítico implica que a minha religião/ideologia já tem todas as respostas. Isto torna o diálogo impossível. 10 — Cada participante deve eventualmente tentar experienciar a tradição do outro. Uma religião não é uma questão só do espírito, é do homem todo. Passar para uma outra religião e vivê-la integralmente pode ser uma experiência iluminadora e confirmadora da própria tradição. No entanto, esta teologia do êxodo que propõe sair de sua religião, experienciar outra para depois retornar mais fortalecido e, por contraste, mais identificado, é criticada pelo Prof. hindu/budista Bibhuti S. Yadav, uma vez que instrumentaliza o outro, permanecendo espiritualmente em casa, embora vagando fisicamente por outras paragens religiosas.

Com que posição teórica, com que visão de si mesmo e de sua tradição entrará o cristão neste círculo de diálogo religio/ideológico? Os diferentes colaboradores deste livro nos fornecem algumas orientações. Primeiramente o pensador cristão só pode fazer teologia a partir de uma perspectiva cristocêntrica. É impossível fazer teoria de uma posição completamente neutra, ou de algum ponto de vista multiperspectivo, fora de um centro pessoal/comunitário particular. É o mesmo que tentar fazer política suprapartidária, sem tomada de posição. Mas devemos ser críticos em relação a nosso cristocentrismo. Devemos manter contínua vigilância e estar cientes de que estamos vendo o todo pela parte, o panorama, mas apenas de nossa janela. Nosso parceiro não-cristão que está de fora somente verá a parte — a janela, não o panorama todo. Ademais, devemos dar-nos conta de que a linguagem do NT em relação a Jesus é metafórica, poética, confessional, admirativa. É natural usarmos este tipo de linguagem quando nos deparamos com uma pessoa ou evento extraordinário que supera a linguagem e a experiência cotidianas. Assim, as afirmações cristológicas do NT devem ser entendidas não tanto como linguagem ontológica, filosófica, científica ou dogmática, mas antes como uma linguagem funcional testemunhal, laudatória e, sobretudo, profundamente amorosa. Todo pensador crítico conhece os limites e condicionamentos da linguagem. Qualquer afirmação que pretenda ser uma verdade ontoteológica objetiva, de validade universal, não passa de uma afirmação a partir de uma perspectiva e que não exaure a realidade, que é sempre maior que a consciência que temos dela. Assim,

o cristão ao entrar no diálogo inter-religioso/ideológico dá-se conta de seus próprios limites e condicionamentos. Não pode ver as outras tradições como um estágio preliminar de sua própria tradição, considerada o coroamento, ou como uma verdade menor de uma totalidade da qual ele é o único ou privilegiado possuidor. O cristão não pode entrar no diálogo com aquele espírito de tolerância que esconde a vontade de conquista pelo enlace, mas com a humildade que reconhece que há também verdade e salvação fora do cristianismo, que com sua dogmática, liturgia e leis é igual a qualquer outra religião, uma realidade profundamente ambivalente. Analisando historicamente as grande religiões podemos dizer que o caminho normal de salvação não é o cristianismo. Por isto, o cristão precisa reconhecer que não é equitativo nem correto considerar os outros parceiros como “cristãos anônimos”, pois algumas tradições são muito mais antigas e tão veneráveis quanto a sua. E, ademais, por coerência e justiça deve conceder aos outros o direito de também considerá-lo “budista, hinduísta ou taoísta anônimo”.

A grande questão que se levanta no diálogo inter-religioso/ideológico é esta: quais os critérios que caracterizariam uma religião como verdadeira? As religiões, como construções humanas, a partir da busca de sentido ou de um núcleo transcendente percebido e definido diferentemente, são realidades históricas com aspectos positivos e negativos. Um critério básico fundamental para sabermos se uma religião é verdadeira e boa é o tratamento que dá à pessoa humana, portadora de dignidade e glória. Nenhuma religião pode ser tida por verdadeira e boa, em sua doutrina e prática, se ferir ou destruir a dignidade da pessoa. A defesa dos direitos humanos, a luta pela emancipação da mulher, pelo estabelecimento da justiça social, a denúncia da imoralidade da guerra e das relações Norte-Sul, enfim, o esforço para que o homem tenha uma vida humana plena, com uma expansão crescente da consciência espiritual, é a marca de toda religião verdadeira. A partir de nossa humanidade comum, partindo de baixo e não de cima, de dentro e não de fora, podemos construir uma linguagem teológica comum e uma ampla plataforma para nosso diálogo. Fundamentalmente e em seu melhor sentido, a religião existe para o soerguimento e libertação do homem. Por isto, antes de apresentar-me como eu-cristão, eu-hindu, eu-judeu, devo apresentar-me como eu-ser humano em busca de libertação, relacionamento, solidariedade, superação. Por isto também, pensam alguns que é possível sermos missionários da religião em si, sem sermos missionários somente desta ou daquela religião.

Além do *humanum* como critério ético de toda religião boa e verdadeira, as tradições postulam também um critério *canônico*. Continuamente confrontam-se com suas fontes e práticas primordiais, seus fundadores e suas escrituras. O tempo, os interesses, a distância do evento fundante de uma religião podem obscurecer-lhe o brilho primeiro e emascular as exigências primitivas. Na busca dos critérios, devo estar sempre vigilante para o fato de que os critérios de verdade da *minha* religião são decisivos e comprometedores somente para *mim* e não para os outros necessariamente. Por isto, no diálogo verdadeiro cessa toda vontade de converter o outro, de julgá-lo salvo ou condenado. Isto nos obriga a converter-nos a nós mesmos: de atitudes verticais, de dominação, para atitudes relacionais e se possível de comunhão. E neste dinamismo dialógico relacional, somente quando *uma*

religião verdadeira se torna a *minha* religião é possível o diálogo em sua dimensão mais profunda. A verdade para mim é então a *minha* fé. E a minha fé é absoluta, cêntrica, decisiva para minha salvação. Mas o centralismo da minha fé é dinâmico, aberto, relacionado a outros centralismos. Assim, Jesus é decisivo, central, absoluto para *mim* que sou cristão; para o budista ou maometano Jesus é relacional, dialógico, embora de irrecusável relevância. Todas as grandes figuras religiosas são relevantes para todas as religiões, mas nem todas são decisivas para o seguidor de uma tradição particular e sua comunidade. É só no fim dos tempos que não haverá nem budismo, nem cristianismo, nem judaísmo, ou qualquer outra religião. Não haverá profeta, ungido ou iluminado. Os Grandes Irmãos Mais Velhos, todos se submeterão a Deus e Deus não apenas estará neles e em suas comunidades, mas será tudo em tudo e em todos (1Cor 15,28).

Algumas conclusões emergem deste livro enriquecedor. A verdade não é algo só estático, absoluto, uno e metafísico. A verdade está também condicionada sócio-histórica-hermenêutica-lingüísticamente. O sujeito e o objeto estão imbricados um no outro. O próprio cognoscente é parte do cognoscível. Por isto, a teologia como estudo da religião, vista como construção histórico-sociológica da busca de sentido ou do transcendente apreendido de maneira particularizada pelas diversas culturas, deve abrir espaço para verdades contraditórias. É pelo diálogo que o meu *logos* religioso e o do meu parceiro serão confrontados, compreendidos e mutuamente transformados até chegarmos ao que Gadamer chama "fusão de horizontes". O resultado do diálogo não é reduzir as muitas vozes dos parceiros a uma única voz, mas antes descobrir uma harmonia humana fundamental nas e através das vozes discordantes das tradições religiosas. Sem dúvida que a teologia de cada tradição é cêntrica, autônoma. Mas é um centro e uma autonomia que se abrem para outros centros e outras autonomias. O cristão não pode ignorar nosso mundo pluralista, onde há várias famílias religiosas que têm o direito à existência, apreciação e perpetuação. Por isto, todo o esforço missionário é um caminho de duas mãos. É um diálogo livre — benquisto e bem-vindo — que será compreensão mútua, partilha mútua, desafio mútuo, dar e receber mútuos e mútua transformação. É necessário ter uma vigilância contínua para não cairmos no projeto de reduzir a diferença do outro à minha identidade religiosa. Como historicamente todas as grandes religiões reivindicaram para si a qualidade de critério normalizador das demais (*norma normans non normata*) é necessário que haja um programa educacional de desfanatização de seus membros, dando-lhes um espírito de mais humildade e menos dogmatismo. Afinal, devemos ser o suficientemente maduros para aceitar o fato da acidentalidade de nossa própria filiação religiosa e que na grande caminhada humana nosso grupo não é o único a carregar a lâmpada que clareia o caminho rumo ao grande Oceano.

RELIGIOSIDADE E CÓDIGOS DE COSTUMES DO SERTÃO

HOORNAERT, Eduardo (org.)

Voz do Padre Cícero e outras memórias

São Paulo, Edições Paulinas, 1985.

Muito se tem escrito acerca do Padre Cícero, do fenômeno do *milagre* e da religiosidade popular, porém, embora seja assunto controverso, o lugar social de onde parte o discurso é sempre o mesmo: sociólogos, historiadores, psicólogos e antropólogos da academia, teólogos e sacerdotes da Igreja, poetas, cronistas e jornalistas dos veículos de comunicação; todos no mesmo patamar: o de uma elite. A inovação com que o Prof. Eduardo Hoornaert nos brinda é de nos apresentar um trabalho pela primeira vez produzido do ponto de vista do povo; o discurso é formulado por dona Maria da Conceição Campina, filha de retirantes, criada pelo Padre Cícero em um orfanato por ele mantido. Estão incorporados neste discurso todas as concepções da religiosidade popular embutidas na visão de mundo do romeiro, sertanejo e retirante do qual dona Conceição é profundamente representativa — ela é um deles.

O texto nos apresenta as memórias, conselhos, avisos e falas do Padre, colhidos pela autora-romeira com “uma clara intenção missionária, a de alertar a geração dos anos 70 diante dos possíveis desvios em relação ao comportamento dos primeiros romeiros.”¹ Aí reside outro ineditismo da obra, como bem frisou Hoornaert, pois, ao contrário de outros pregadores sertanejos, como Antônio Conselheiro, Padre Ibiapina e Frei Damião, que tiveram os textos de seus sermões publicados, do Padre Cícero não se tinha quase nada sistematizado. Isso não significa dizer que estas são as *memórias oficiais* do Padre Cícero, autorizadas por ele. Pelo contrário, esta é uma reinterpretação da ação doutrinária do padre pelo pólo popular do grande projeto engendrado por ele: o pacto social do Juazeiro, que conciliava interesses dos pobres e ricos.² É certo que os outros *memorialistas* em torno do padre procuraram traduzir seu pensamento em suas obras, como foi o caso de Dr. Floro Bartholomeu, dona Amália Xavier e o Padre Azarias Sobreira. Porém, estes, guardadas suas diferenças, representavam o outro pólo do pacto social do Juazeiro: o da elite local.

Portanto, pelas mãos desta velha romeira, descoberta pelo Prof. Eduardo Hoornaert em uma roça a 10 quilômetros da cidade do Juazeiro, temos um texto riquíssimo de símbolos e imagens da religiosidade e dos códigos de costumes do sertão, mediado pelo registro inédito das mensagens e pregações do padre, muito bem captado por dona Conceição, com sua própria visão do mundo e a experiência de vida de romeira, camponesa e mulher sertaneja.

ALGUNS ARGUMENTOS NORTEADORES DO ORGANIZADOR

Antes de entrar na análise do texto, gostaria de trazer à tona alguns conceitos elaborados por Hoornaert e expostos na introdução do livro.

Na minha opinião, por ter sido o primeiro pesquisador a ter contato com os cadernos manuscritos de dona Conceição, para depois organizá-los e dar um acabamento literário e editorial, ele pode fazer, digamos, uma exegese da obra, para nós leitores de cultura urbana, cosmopolita e racional.

Portanto, alguns de seus conceitos e argumentos são fundamentais para o entendimento do texto e também influenciaram minha análise.

Em primeiro lugar, Hoornaert nos chama atenção para o tipo do discurso de dona Conceição, como um discurso que “não faz parte da cultura da Modernidade” (p. 9); “arcaico”, “primitivo”, “pretérito”, são os adjetivos que ele emprega. Para mim, isto significa que o tipo de pensamento de dona Conceição, representativo das populações sertanejas, tem algo daquilo que Mírcea Eliade, para os povos e sociedades antigas, chamou de o “eterno retorno”³, ou seja, enquanto que nas sociedades modernas a temporalidade é contínua e acumulativa, para estes povos ela é cíclica, com o cotidiano se reatualizando na manutenção dos mitos e ritos; aí a memória funciona sempre como referência para o retorno. Hoornaert consegue detectar nestas memórias do Padre Cícero apresentadas por dona Conceição um profundo componente deste mecanismo cíclico, onde existe uma luta perene entre o bem e o mal, e onde os enfrentamentos do cristianismo com o maometanismo, o luteranismo e com o comunismo, em épocas distintas e em circunstâncias diferentes, não são mais que reatualizações desta mesma luta e projeções para a terra deste combate celeste entre as essências do bem e do mal: “Parece que tudo se desenvolve num palco *meta-histórico* (grifo meu) onde atuam demônios e anjos, feitiçeiros animados pelos demônios e padres animados pelos anjos” (p. 13).

Como segundo ponto, ele nos chama a atenção para a esfera do não-dito no discurso de dona Conceição, “o não-dito é mais importante do que o dito, no sentido de que o dito se fundamenta num não-dito que lhe oferece a chave da interpretação” (p. 10). Hoornaert detecta que por trás de um discurso aparentemente moralista e sectário contra os comunistas, os espíritas e os amancebados, há toda uma crítica radical à desigualdade social, sendo os conteúdos que dão sentido a estes nomes distintos daquilo que a nossa cultura entende por comunismo e espiritismo. Para dona Conceição, por exemplo, comunismo seria a opressão (imperialista) estrangeira, e espiritismo, a religião deformada dos ricos. Portanto, imerso neste texto meio apocalíptico meio midráshico⁴, temos “transpirando pelos seus poros um ponto de vista popular, que evidencia um projeto popular do romeiros, roceiros pobres e beatos do Juazeiro. É uma injustiça o homem enriquecer às custas dos outros” (p. 163). “Fui plantar levando sol no lombo para entregar a quem não trabalhou” (p. 10) “Os pecados contra o Espírito Santo são quatro... o segundo opressão do pobre... quarto é não pagar jornal a quem trabalha” (p. 18).

Porém, como que inibindo e controlando este velado projeto popular, Hoornaert nos aponta, como terceiro ponto, o que ele chamou de “projeto clerocrático”. Este projeto se resume na idéia de que a prática da religião católica só poderia ser levada a cabo pela intervenção decisiva do clero. Pedra basilar da portentosa construção hierárquica, que é a Igreja Católica Apóstolica Romana, o clero que se formou na transição das primitivas

comunidades cristãs para uma igreja institucionalizada em meados do século IV pouco a pouco foi se distinguindo e se impondo ao povo como único elo com Deus e monopolizador da interpretação e da transmissão do sagrado.⁵

Para o historiador Ralph Della Cava, na sua análise sobre a Igreja, “a manutenção do sacerdócio é crucial para a sobrevivência hierárquica da própria Igreja”, pois ele exerce “uma vasta gama de papéis institucionais importantes, tais como: líder do culto, símbolo de poder e influência da Igreja, agente burocrático, intermediário entre a clientela e a autoridade, ideólogo, recrutador de prosélitos, apenas para lembrar os essenciais.”⁶

Pois bem, Hoornaert registra na suas notas que o “Padre Cícero não se identifica inteiramente com o projeto popular. Ele acredita firmemente que a salvação dos homens vem do clero, se estes quiserem seguir a comunidade de São Pedro” (p.11). Na verdade, essa identificação do Padre Cícero com o “projeto clerocrático” vem de sua própria condição de sacerdote, forjada nos vários anos em que estudou no Seminário de Prainha, dirigido pelos lazaristas franceses de forte inspiração hierárquica tridentina. Por outro lado, é o padre um sertanejo, criado em meio aos códigos culturais da região, formado dentro de uma cosmovisão de religião popular que marcava a conduta de beatos, penitentes, conselheiros e pregadores, como Frei Vital de La Penha e o Padre Ibiapina. É claro que daí viria esta identificação ao projeto popular que Hoornaert aponta, muito lucidamente, no Padre Cícero.

Portanto, o Juazeiro situado no Nordeste do Brasil vai refletir esta tensão entre um projeto popular ou catolicismo popular (forma das massas camponesas reinterpretarem e recodificarem os postulados teológicos da Igreja Católica, adequando-os ao seu modo de vida) e hierarquia eclesiástica ou catolicismo romanizado, estas tentando impor suas concepções e tentando moldar as crenças populares ao seu código doutrinário.

O PROJETO CLEROCRÁTICO X O PROJETO POPULAR: CONFRONTOS E ACOMODAÇÕES

Minha leitura do texto de dona Conceição me dá uma convicção ainda maior da tese que venho postulando há muito, de que no Juazeiro o confronto latente entre a forma sertaneja e popular de ser cristão — “aceitação exterior das novas formas religiosas do catolicismo romanizado e, simultaneamente, na sua apropriação e reinterpretação, a partir de uma cosmovisão popular” —, nos dizeres de Riolando Azzi,⁷ e a fórmula ortodoxa-tridentina imposta pela hierarquia eclesial nunca ter se exacerbado a ponto de transformar-se num conflito de grandes proporções, como o foram Canudos, Contestado e o Caldeirão, devem-se à ação conciliatória deste mediador e moderador que foi o Padre Cícero, com penetração nos dois pólos desta contradição: o projeto clerocrático e o projeto popular.

Embora pagando o ônus de ser chamado de herético e ter suas ordens suspensas junto ao projeto clerocrático e de ser considerado excessivamente moderado, ou mesmo “um autêntico conciliador de interesses antagônicos, amortecedor de choques de classes em favor do latifúndio”,⁸ junto ao projeto popular, o padre foi no Juazeiro o artífice de um projeto social que conciliou os dois projetos antagônicos, formando uma terceira instância,

que sofreu a repulsa de ambos os projetos, sem nunca ter sido aceita pela Igreja Católica, por outro lado sempre considerada como um arremedo de religião popular. Hoje, porém, singularmente, por ainda persistir no Juazeiro uma situação de indefinição, a atitude de repulsa parece serenar e o espólio de Padre Cícero volta a ser disputado pela hierarquia eclesial representada pelos salesianos no projeto clerocrático e pelos participantes da Teologia da Libertação e CEBs, estes representando um novo projeto popular.

O PROJETO CLEROCRÁTICO E O PROJETO POPULAR NA VISÃO DO ROMEIRO

O que procuraremos enfatizar agora é como estas duas dimensões estão presentes no discurso de dona Conceição.

Podemos notar logo nas linhas iniciais do discurso de dona Conceição, quando cita os conselhos e prédicas do padre aos romeiros, uma forte presença do projeto clerocrático. "O homem ou mulher da terra não tem direito de fazer milagre porque Deus não lhe deu esta licença... Só deu aos discípulos e aos apóstolos" (p. 30).

"Ninguém na terra tem licença de Deus de andar fazendo os seus milagres, fora os seus sacerdotes" (p. 30). Inculcada pelo Padre Cícero nas massas sertanejas, essa idéia da primazia dos clérigos nas questões com o sagrado foi inibidora das práticas comunitárias da religião popular.

"Não tem o que fazer, só dão para viver falando mal dos padres, e não dão fé nos defeitos deles. Cada qual cuide de si e deixe a vida dos outros, quem só ficou para combater contra o mal foi os padres, que estão em lugar de Jesus Cristo" (p. 76).

Outra faceta do projeto clerocrático do Padre Cícero é sua dimensão "paternalista". Se, por um lado, o padre está profundamente ligado às massas sertanejas, até estimulando as práticas da religião popular (o "milagre" da segunda redenção), por outro, ele controla este potencial milenarista insurgente⁹ das massas rurais por meio de um "paternalismo" fundamentado no ideário da caridade cristã. Será através de doações, esmolas e dádivas, gerenciadas pela sua figura centralizadora, que ele irá montar um pacto social de acomodação de ricos e pobres.¹⁰

"Não era melhor vender o gado e pegar este dinheiro e fazer bastantes açudes para empregar estes famintos" (p. 98) — conselho do padre aos ricos fazendeiros. "Os pais de famílias pobres, quando adoeciam, que não tinham com que se tratar, mandavam dizer a ele (Padre Cícero) e ele dava dinheiro para eles se tratarem. Se eles morriam, ele mandava enterrar com o dinheiro dele e ficava sustentando as viúvas, e no inverno ele dava dinheiro para elas tratarem da roça" (p. 106).

"Quem tem, ajude a quem não tem, beneficiando eles: arrendando terras para eles trabalharem barato" (p. 171) — conselho do padre aos ricos fazendeiros.

"Só quem podia dar um alívio a este povo pobre eram os padres. Se lhês soubessem fazer como eu fiz: comprassem muitos terrenos e arrendassem ao povo bem baratinho, para ele trabalhar, pagando renda, porque a gente pobre não presta pra possuir terra" (p. 183) — conselhos do padre.

Este imenso projeto assistencialista de çunho paternalista exercido por Padre Cícero ao alocar roceiros pobres em terras de sua propriedade, ou dos latifundiários da região, ou ao manter com seus bens orfanatos, pensionatos e hospitais, assim como estabelecer uma *entente* com o poder político das oligarquias, conseguindo benesses destas em troca do voto de “cabresto” e forjando uma situação de acomodação entre ricos e pobres, aparece no texto justificado em exemplos da história, numa recorrência ao projeto lazarista de São Vicente de Paulo. “São Vicente era um homem de governo e foi para uma guerra, lá viu tanto horror que resolveu ser sacerdote. Como era conhecido dos homens do governo, tudo arranjou ligeiro... Arranjou logo o direito de fundar casas de caridade... dava dinheiro aos agricultores pobres” (p. 38).

Perpassa o texto uma grande dose de mensagem conformista:

“E os pobres, se não fizerem por onde ganhar o céu e não tiverem paciência com sua pobreza... porque a quem promete um tostão não dá um milhão, tem que se conformar com a pobreza” (p. 44).

Mesmo as mensagens e profecias do padre estão carregadas de um fatalismo sem par, onde sempre as rebeliões populares são dizimadas pelos poderosos. Talvez aí uma influência do caso de Canudos que ele acompanhou de longe e que, com seu desfecho desastroso, deve ter reforçado no padre suas tendências conciliatórias e a “via reformista” com que ele iria moldar sua comunidade.

“Os pobres se levantarão contra os ricos e contra os seus patrões, mas os ricos, nobres e poderosos os vencerão e os esmagarão” (p. 183).

“Se os homens entendem de tomar as terras dos ricos, eles se levantam com os exércitos e vencem” (p. 184).

Outra parte do texto que demonstra a presença marcante do projeto clerocrático nas concepções de dona Conceição é quando ela se refere aos “milagres” do Juazeiro, de forma sucinta e obediente às imposições da hierarquia eclesiástica. Isto revela toda uma postura de reivindicação do Padre Cícero e do movimento do Juazeiro por dentro da instituição Igreja, tentando persuadi-la e nunca procurando o confronto com ela.

“Prometi ao meu padrinho... eu escrevia tudo que sei da vida dele, só não os seus milagres porque não me pertence. Isto é da Igreja” (p. 152).

“A Igreja que voga para Deus é a que pertence ao Santo Papa em Roma” (p.154).

Por outro lado, diferindo, divergindo e até confrontando com o projeto clerocrático, brotam do texto: conselhos, mensagens, avisos do Padre Cícero, como também considerações de dona Conceição no filão de algo que chamamos um projeto popular. O mesmo discurso que defendia o imperativo da ação e interpretação do clero nas questões sagradas ambigualmente afirma:

“A Igreja, minha filha, somos nós! Não é só os padres não! Todos os cristãos têm a obrigação de ajudar os padres a fazer o bem... fundando casas de caridade” (p. 37 e 38).

O discurso agora é virulento, uma denúncia viva da exploração ao pobre, denúncia do caráter da propriedade: grande comércio e latifúndio.

“Se os padres se reunissem e comprassem muitos terrenos com o dinheiro deles mesmos e enchessem de moradores... livravam o povo pobre de viver escravizados nas terras destes gananciosos” (p. 183 e 184).

“Só se lembram de lojas, de bodega, do negócio e de suas riquezas e não se lembram dos pobres, que é eles a riqueza dos ricos, porque se não tivesse o pobre, como era que eles podiam mover tanta riqueza sem ter empregados” (p. 98).

“Eles tomaram as terras quase todas para o creatório deste gado e a pobreza ficou sem ter onde plantar” (p. 153).

Mesmo quando o alvo dos ataques da verve condenatória do padre e de dona Conceição é o comunismo, ainda af segundo aquela análise de Hoornaert do “não-dito” é o imperialismo, a opressão estrangeira, que está sendo atacada.

“É por causa destas coisas que o governo do comunismo toma tudo que é dos homens à custa de guerra e impostos” (p. 159).

Ou: “A sede deles é porque eles sabem que o Brasil é uma terra rica de ouro, prata, diamante e, afinal, de tudo. Mas Deus nos livre deles ganhar, porque eles escravizam os brasileiros para trabalhar para eles” (p. 220).

Entretanto, esta ambigüidade do texto, este confronto latente entre os projetos clerocrático e popular, embutidos num único discurso, aparentemente contraditório, revelam uma dialética do institucional e do revolucionário, uma dialética rica se a interpretarmos profundamente, extraindo dela todo o significado da polaridade existente.

“*Deus fez a terra foi pra todos.* Os pobres também têm direito à terra, de trabalhar nela para tirar o que comer. *É verdade que Deus não deu riqueza a todos,* mas não quer que maltratem os outros porque são pobres” (p. 171). (Grifos meus)

“A Igreja, meus amiguinhos, *é os padres.* A Igreja material não fala, e *sem ter um padre,* ela é capela. Só se fala em Igreja onde tem Nosso Senhor sacramentado e *nós também somos uma Igreja. Uma Igreja Militante*” (p. 71). (Grifos meus)

Aportando o sociólogo Pierre Bourdieu, Pedro Ribeiro de Oliveira nos dá uma real dimensão desta dialética:

“Podemos dizer que o Pe. Cícero apropria-se dos bens religiosos produzidos pelos beatos e beatas que o cercam — pois são eles que produzem o milagre e as crenças relativas à segunda redenção... — incorporando-os ao capital eclesiástico do aparelho eclesiástico. Sendo ele mesmo incapaz de produzir tais bens religiosos — devido ao seu caráter ortodoxo senão herético —, mas precisando deles para satisfazer a demanda religiosa da massa camponesa, Pe. Cícero atrai para si aqueles atores capazes de realizar esse trabalho religioso — os beatos e beatas — e incorpora para o seu capital religioso o fruto do seu trabalho. A proteção que ele dá a esses produtores religiosos populares o coloca em choque com a hierarquia eclesiástica, mas ao mesmo tempo assegura-lhe uma influência decisiva sobre a massa camponesa.”¹¹

Por fim, é bom frisar que este discurso, envolvido por um caráter misterioso, meio profético, meio tradicional, em que a cultura da modernidade é afrontada quando são condenados seus valores (casamento civil, república, liberdade sexual, comunismo), em-

bora possa causar um certo sentimento de desprezo nos setores intelectuais da nossa sociedade (que podem tomar o texto como algo “passadista”, “primitivo”, com tinturas de reacionarismo), se faz presente para lembrar que o simbólico e o ritual são partes constitutivas de toda e qualquer sociedade, inclusive a nossa, científica e instrumental.

Todos aqueles, de Lourenço Filho a Rui Facó, que jogaram nas práticas culturais da comunidade do Juazeiro a pecha de “fanatismo”, não viram que as suas sociedades estavam profundamente marcadas pelas ideologias, pois, como disse Rubem Alves, “é fácil ver a ideologia nos outros”.¹² Dona Conceição está muito consciente disto e devolve a pecha para quem a jogou.

“Hoje, quem disser assim, leva o nome de fanático ou doido. Nunca vi, porque se fala o nome de Deus ser doido; fanáticos são aqueles que *dão crença às coisas* (grifo meu) que são fora da Santa Lei de Deus” (p. 193).

E outra grande figura do Juazeiro, o poeta e cordelista João de Cristo Rei,¹³ chamado a opinar, dirá:

“Eu vou dizer o que é fanatismo. Aconteceu agora há pouco que um jogador de futebol chamado Tostão deu uma pancada no olho e veio um médico ao Brasil. ... e veio fazer uma revisão do olho. E, no lugar que esse homem se achava para fazer essa revisão, afluiu uma massa de gente de alta categoria, de tal maneira que foi preciso a polícia intervir quando não seria invadido aquele ambiente. Eu digo isso é que é fanatismo” (p. 118).

Marcelo Camurça

NOTAS

1. HOORNAERT, Eduardo. Nota do organizador, in CAMPINA, Maria da Conceição de, *A voz do Padre Cícero*.
2. LIMA, Marcelo Ayres Camurça de. *Relações entre o estilo de liderança do Padre Cícero e o perfil social do Juazeiro*, mimeo, 1988. Trabalho apresentado no 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros do Juazeiro do Norte.
3. ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa, Edições 70, 1981.
4. Da raiz hebraica *Darash* (investigar), é uma forma narrativa que elabora uma lenda ou tradição religiosa com fins morais, tirando do passado ensinamentos.
5. LUXEMBURGO, Rosa. *O socialismo e as igrejas — O comunismo dos primeiros cristãos*. Porto, Coleção Zero, Afrontamentos, s/d.
6. DELLA CAVA, Ralph. “Igreja e Estado no Brasil do século XX — Sete monografias sobre o catolicismo brasileiro — 1916-1964”, São Paulo, *Estudos Cebrap*, nº 12, 1975.
7. AZZI, Riolando. *As romarias do Juazeiro — Catolicismo luso-brasileiro x catolicismo popular*, mimeo, 1988. Trabalho apresentado no 1º Simpósio Internacional sobre o Padre Cícero e os Romeiros do Juazeiro do Norte.
8. FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1976.
9. MONTEIRO, Duglas Teixeira. “Um Confronto entre Canudos, Juazeiro e o Contestado”, in *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III, Boris Fausto (org.)

10. LIMA, Marcelo Ayres Camurça de. *Relações entre o estilo de liderança do Padre Cícero e o perfil social do Juazeiro*, mimeo, 1988.
11. OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis, Vozes, 1985.
12. ALVES, Rubem. "Conversas com quem gosta de ensinar". Col. Polêmicas do Nosso Tempo, Ed. Cortez, 1982.
13. CARIRY, Rosemberg e BARROSO, Osvaldo. *Cultura Insubmissa (Estudos e reportagens) — João de Cristo Rei: Um Projeto do Povo*. Secretaria de Cultura de Fortaleza, 1982.

MISSÕES E MISSIONÁRIOS

REGNI, [Fr.] Pietro Vittorino (OFM)

Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para a história da Igreja no Brasil

Salvador (BA)/Brindes (RS), Casa Provincial dos Capuchinhos/Escola Superior de Teologia, 1988.

Faz parte do ideário de pessoas medianamente informadas reconhecer o papel exercido pela Igreja Católica na formação da sociedade brasileira. O tema tem sido abordado por ângulos diversos, e uma das contribuições à bibliografia sobre a história da Igreja no Brasil é a produção de agentes religiosos, que procura, a partir “de dentro”, reconstituir a origem, evolução e atuação das congregações a que se acham vinculados. Nesse sentido, a obra mais conhecida pela sua monumentalidade é a *História da Companhia de Jesus no Brasil*, do Pe. Serafim Leite. Outras ordens, como carmelitas, capuchinhos e franciscanos, tiveram também os seus historiadores a registrar seus feitos na Terra de Santa Cruz. Se essa produção historiográfica, a partir “de dentro”, gera, muitas vezes, compromissos institucionais e uma identificação com os feitos da ordem, que não permitem aos seus autores maior distanciamento crítico, em alguns casos, ao menos, ela se baseia numa grande massa de informações contida em documentos depositados em arquivos religiosos, o que a torna particularmente significativa.

Esse é, sem dúvida, um dos méritos do livro *Os Capuchinhos na Bahia: uma contribuição para história da Igreja no Brasil*, obra planejada em três volumes, dois dos quais já em circulação: *Os Capuchinhos franceses (1642-1702)* e *Os Capuchinhos italianos (1705-1892)*.

Seu autor, Pietro Vittorino Regni, fez uma exaustiva e séria pesquisa documental em arquivos públicos do Brasil e de Lisboa, mas é sobretudo o acesso aos arquivos do Vaticano, da Propaganda Fide, e aos arquivos religiosos dos capuchinhos espalhados pelo Brasil e pela Europa que tornam seu trabalho de uma riqueza documental de fazer inveja a muitos estudiosos preocupados em reconstituir a história de nossos país.

A abrangência geográfica dos fatos estudados vai além do anunciado no título do livro. Embora trate mais demoradamente da atuação dos capuchinhos na Bahia, também incursiona pela ação missionária em Sergipe, Pernambuco, Rio de Janeiro e, até mesmo, no Pará. Isto se deve, de um lado, às variações das circunscrições administrativas da ordem (prefeituras), que não coincidem com as divisões político-administrativas do país, e, de outro, às exigências que o autor se impôs de traçar o delineamento da figura dos missionários, que, em sua atividade, muitas vezes se deslocavam para diversas províncias. Ao compor essa “galeria de personagens”, a narração toma um aspecto “analítico e fragmentário”, assumido conscientemente pelo próprio autor, que procura contrabalançá-lo com uma tentativa de articular a história das missões com jogo de forças e interesses políticos, econômicos e religiosos vigente nos diferentes momentos históricos em que se inserem as

ações dos padres. Nessa perspectiva, a atuação localizada e individualizada de cada missionário se amplia para ceder lugar a questões mais gerais, onde se revela como a missão capuchinha no Brasil surgiu no bojo do movimento missionário em direção à África. Mostra também como a famosa Casa da Torre que, nos fins do século XVII manteve sérios atritos com os jesuítas e capuchinhos franceses que aldearam os indígenas do Vale do São Francisco, financia no início do século seguinte, a vinda de capuchinhos italianos. Estes, substituindo aqueles, vão atuar intensamente nos sertões são-franciscanos por onde se expandia o gado.

O tema dos aldeamentos indígenas percorre todo o livro, que trata da organização das missões, sua estrutura e governo, a postura dos padres em relação aos índios, merecendo especial destaque a questão da feitiçaria. Esta é tratada com alguns percalços, pois tenta justificar ações que, no passado, sob uma outra ótica, fizeram a glória de muitos missionários, e hoje, numa perspectiva de respeito à cultura do outro, são duramente criticadas. Registre-se a coragem do autor em enfrentar esse e outros desafios, como a discussão sobre os resultados do trabalho missionário entre os índios, segundo os métodos tradicionais de aldeamento. Essa discussão, já na primeira metade do século XVIII, dividia a opinião dos capuchinhos entre a opção de dar continuidade a um trabalho que rendia “pouco fruto” ou empregar as forças disponíveis nas missões populares, que se mostravam mais eficientes. Essas missões volantes desenvolvidas entre o povo, conhecidas mais tarde como “santas missões”, que tomam impulso no século XIX e persistem no século XX, dão a dimensão da influência dos capuchinhos na região são-franciscana e, particularmente, no catolicismo ainda hoje vivido pelos sertanejos, conforme atesta o interessante trabalho de Cândido da Costa e Silva, intitulado *Roteiro da vida e da morte — um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*, (São Paulo, Ática, 1982).

Mas, não só de missões e missionários se ocupa o Frei Vittorino Regni. Ele discute, também, a posição dos capuchinhos em relação a alguns temas candentes na Colônia e no Império, como a escravidão indígena e africana, e a participação dos integrantes franceses da Ordem nos eventos ligados à presença holandesa no Nordeste, e dos capuchinhos italianos na Guerra dos Mascates, e aos acontecimentos relacionados com a Independência.

Enfim, os muitos caminhos trilhados pelo capuchinho Frei Vittorino, na tentativa de reconstituir a história dos seus confrades na Bahia, constituem-se numa contribuição fundamental para a história religiosa do Brasil, não só pelo que revela, mas também pelo que deixa entrever como possibilidades de aprofundamento de temas diversos. Nesse sentido, alguns dos documentos transcritos em anexo são reveladores das potencialidades de acervo documental depositado em arquivo religioso, nos quais o “olhar de antropólogo” insiste em vislumbrar a possibilidade de uma abordagem mais aprofundada sobre o cotidiano dos aldeamentos e respostas para muitas outras questões que ajudariam a esclarecer as pouco conhecidas etnografia e história dos índios nordestinos.

Beatriz Góis Dantas

Antropóloga — Universidade Federal de Sergipe

A CONSTRUÇÃO DA “PUREZA NAGÔ”

DANTAS, Beatriz Góis.

Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil

Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1988.

O livro de Beatriz Góis Dantas, *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*, é leitura obrigatória para quem se interessa pela religiões afro-brasileiras. Dá vontade de qualificá-lo de definitivo, se alguma coisa o fosse, pois ele ilumina, de forma sóbria e precisa, um território até então muito pouco explorado (note-se que a dissertação de mestrado foi defendida em 1982): os caminhos ideológicos e sociológicos da valorização da pureza nagô no campo das religiões afro-brasileiras. Para quem não conhece, por “pureza nagô” designa-se a crença de que uma das tendências de desenvolvimento do conjunto de religiões trazidas ao Brasil com a escravidão — no caso aquela baseada, segundo seus adeptos e estudiosos, na tradição nagô de origem africana — teria mantido aqui um maior grau de pureza e integridade do que as demais no imenso processo de aculturação então iniciado. Além de seus méritos nessa área, o livro traz uma valiosa contribuição a uma sociologia do conhecimento. Ao indagar sobre o significado da busca dessa tradição por uma corrente de intelectuais e pelos terreiros que apresentam a fidelidade à África como um sinal distintivo, o comprometimento da vertente da produção intelectual examinada com o contexto sócio-político de sua época salta aos olhos de forma incisiva.

O ponto de partida é um belo achado etnográfico: os traços culturais apresentados no terreiro nagô de Mãe Bilina em Laranjeiras, Sergipe, como provas de autenticidade, são diversos daqueles apresentados pelos terreiros nagôs da Bahia. A relativização impõe-se. As diferenças referem-se a elementos tidos como nucleares no sistema de crenças e valores dos grupos de culto em questão, como é o caso da incorporação de fiéis. Como assinala a autora, poder-se-ia atribuir tais dessemelhanças a diferenças étnicas dos grupos negros originários, cujas tradições já seriam diversificadas na própria África. A comparação empreendida, todavia, ocorre entre os terreiros que se autodefinem como “nagôs”, e pretendem uma continuidade com o mesmo acervo original de tradições africanas. Esse fato indica que a “continuidade cultural e a propalada fidelidade a um legado original (...) não dão conta da ‘pureza’” (p. 147). Esse é o núcleo da argumentação: a noção de pureza é uma construção social e, para entendê-la, a autora propõe uma determinada concepção de cultura. “A análise genética dos traços que delineiam a pureza em si não faz sentido. Importa analisar a gênese da ideologia da pureza dos candomblés, o momento em que surge, o modo pelo qual se constitui e o papel dos intelectuais nessa construção” (p. 148). O enfoque teórico apóia-se nas formulações de Cohen e Barth que deslocam o enfoque do étnico dos conteúdos culturais para a análise do grupo. A cultura não define uma etnia, mas fornece um arsenal simbólico usando para marcar distinções em processos históricos e sociais diferenciados.

A análise opera em dois planos. Um primeiro diz respeito ao exame do campo religioso afro propriamente dito, no qual o terreiro nagô de Mãe Bilina ocupa posição

destacada. A ele dedicam-se os capítulos I, II, III e V. Um segundo, que constitui a meu ver o ponto central do trabalho, trata da produção intelectual sobre o afro investigando, como o título o diz, a construção e o significado da “pureza nagô”.

No campo religioso local, a classificação nativa opõe o nagô ao caboclo, o puro ao misturado. Os termos candomblé e umbanda são pouco usados e, quando o são, o são através do termo toré, que designa terreiros misturados. Em Sergipe, Alagoas e Pernambuco, o termo mais comum na denominação dos cultos é Xangô. A autora assinala desse modo, e esse é um ponto importante para quem trabalha com o assunto, o descompasso existente entre as categorias êmicas e aquelas veiculadas pela ampla literatura sobre os cultos afro. Ela trabalha com as êmicas. E aponta, com essa discussão, o fato de a influência da Bahia sobre o segmento afro de Sergipe não ser tão avassaladora como faz supor, por exemplo, Carneiro, com sua tese da expansão do modelo de culto jeje-nagô. Carneiro, contudo, não está falando apenas de denominação, mas de um núcleo básico de estrutura mesma do culto. Como não é esse o plano em que a análise da autora se situa, o ponto indicado fica como provocador de investigação.

O termo toré é associado também à idéia de feitiço, noção identificada por sua vez à “esquerda”, ao personagem de Exu. Toré, são, assim, os terreiros que trabalham com a “esquerda”. Há, nesse universo, concordância em apresentar o nagô como avesso à manipulação do “mal”, voltado à prática do “bem”, sendo que a distinção entre bem e mal baseia-se na presença ou não do feitiço. O nagô não trabalha com a “esquerda”, mas é procurado para contrafeitiço. O poder do feitiço de todo modo, aqui como lá, é inquestionável.

Esse passeio pelo universo dos terreiros locais, onde não estão em jogo as estruturas das crenças propriamente, mas suas autodenominações e distinções, indica o caminho para a indagação que leva à trilha central da pesquisa: verificar como um terreiro capitaliza sua fidelidade à África e à auto-identificação nagô para tornar-se um terreiro de prestígio.¹ A história de Mãe Bilina é apresentada brevemente. Bilina é criada por sua mãe, ama-de-leite na casa do tabelião local, dentro da clássica família patriarcal nordestina que agrega à sua estrutura os escravos e seus filhos. O senhor é aqui o papai-branco. A avó materna, contudo, Isméria, é africana nagô. Ela impede o ingresso de Bilina na escola e lhe fala constantemente da África. Toda a história de vida, segundo a autora, resulta de um processo seletivo da memória marcada pelos interesses do agente em foco. No caso, o interesse que preside a narrativa de mãe-de-santo seria o de estabelecer com a África um elo estreito. Por quê? A autora comenta: “Aqui, as diferenças regionais deverão ser levadas em conta. Se no Sudeste a prática religiosa, tida como de origem africana, é recalcada na quimbanda, porque o que vigora são os valores da classe média branca inscritos na umbanda (Brown, 1974, Ortiz, 1978), no Nordeste é a presença da África que é valorizada através do candomblé”.² O desenvolvimento desse ponto, como veremos, é decisivo para a argumentação central. Fica claro, por ora, que o grupo de culto estudado, composto *grossa modo* de negros pobres, é em sua maior parte aparentado entre si e de declarada e valorizada ascendência nagô: “Desse modo, organizando-se internamente por princípios que privile-

giam a ascendência africana reconhecida, a reconstituição de genealogias reais ou supostamente nagôs assume grande importância para os integrantes do terreiro. Através dela define-se o núcleo do grupo de culto, aquele que será freqüentemente invocado para atestar sua continuidade com a África” (p. 90). Além das vestes, dos ritmos, dos instrumentos musicais, ao nível do discurso sobre as entidades, é a figura do Exu que estabelecerá a diferença decisiva entre o nagô e o toré, entre o “puro” e o “misturado”. Aqui, novamente, o discurso da mãe-de-santo sobre Exu apresenta-o distanciado do que tem sido indicado como a tradição africana sobre essa entidade: há no terreiro de Bilina a entidade Elegbá, Elegbará, nome daomeano da divindade que, entre os iorubás, recebe o nome de Exu. Lá, contudo, a entidade é antagonônica a ele. É quem “bota Exu pra fora”, é “santo africano que presta atenção à casa e ao mundo, e livra das maldades e das ruindades (p. 106)”. A linguagem do dualismo maniqueísta se alia ao apelo à pureza nagô, a derrota e a expulsão de Exu marcam a diferença entre eles e o toré. Na repartição entre o bem e o mal encontra-se implícita, portanto, aquela entre o puro e o misturado. Antes de deter-se nesse ponto, a autora conclui essa reflexão sobre o lugar do Exu no terreiro de Mãe Bilina: “Seu enfoque, a partir do dualismo Bem/Mal, e sua identificação exclusiva com as forças maléficas aproximam-no do Exu da umbanda. Se nesta a integração de Exu no dualismo Bem/Mal corresponde ao movimento de embranquecimento das tradições afro-brasileiras, explicitamente preconizado por escritores da umbanda (...) no nagô, a inserção de Exu no dualismo Bem/Mal se faz em nome da África e da fidelidade à tradição, o que indica as ambigüidades semânticas da linguagem da pureza nagô” (p. 106). Um outro ponto sugestivo diz respeito à outra entidade que marca a diferença nagô x toré: o caboclo, que parece ser o signo mesmo da mistura segundo o terreiro de Bilina. É interessante notar que o ponto de vista de um dos “misturados”, o terreiro de Filhos de Obá (que, embora enfatizando a “tradição africana”, não lhe confere exclusividade), vem de encontro à visão “nagô”, só que a “mistura” é aqui vista positivamente. É o pai-de-santo quem diz: “Eu trabalho em várias nações: nagô, jeje e ketu pela África, e também caboclo. Caboclo é língua aberta, é aprender outras línguas, é evoluir, crescer.” Embora esse ponto não seja explorado, na visão da autora, esse tipo de terreiro estaria de fato mais “adaptado às exigências da vida moderna”. Essa indicação do caboclo como elemento de abertura de um sistema parece-me também extremamente interessante para uma análise das cosmologias em jogo.

A mistura, portanto, a junção de formas religiosas tidas como diferentes, é apresentada na visão nagô como desordem. No sistema classificatório local, a ordem é restabelecida, ao menos parcialmente, com a redução do híbrido ao toré. Há, contudo, misturas e misturas. Os nagôs aceitam a mistura com a Igreja Católica. Ser batizado na Igreja é pré-requisito para o batismo nagô (“os padres sabem muito, mas não sabem tudo” — diz Bilina). A impureza, portanto, conclui a autora, é proveniente só da mistura de formas socialmente definidas como inferiores: “A delimitação de contornos da pureza nagô seguiria, desse modo, as linhas do que é estruturalmente dominante e dominado” (p. 143-144). O discurso da “pureza nagô” é, assim, “uma forma de marcar um lugar para si e para os outros no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade” (p. 143).

Nesse primeiro plano da análise, a conclusão, à *la* Bourdieu, é a de que a pureza nagô é “uma categoria nativa usada pelos terreiros para marcar suas diferenças e rivalidades, que se acentuam na medida em que as diferentes formas religiosas se organizam como agências num mercado concorrencial de bens simbólicos” (p. 148).

O outro plano que traz a contribuição central do trabalho refere-se ao papel dos intelectuais nessa construção. A fidelidade à África é um sinal distintivo do Nordeste, um componente do regionalismo dos anos trinta, e, finalmente, um símbolo mesmo da nação e da democracia cultural brasileira. A autora percorre o caminho pelo qual uma categoria (conforme já demonstrado) nativa transforma-se em uma categoria analítica, prenhe, como veremos, de sentidos ideológicos, no sentido marxista clássico de ocultamento de uma realidade de dominação social e política.

A idéia básica é a de que, ao separar o “puro” do “impuro” numa herança negra, a exaltação intelectual à África é, na verdade, a contraface do racismo: “(...) uma tentativa de escamotear o preconceito contra o negro, escondendo-o sob o manto da glorificação do africano, e, assim, tornar mais difícil combatê-lo, o que resultaria afinal numa tática de dominação” (p. 149). A formulação é, como diz Fry no prefácio, iconoclasta, e o material analítico apresentado, excelente. As interpretações conclusivas, no entanto, atribuem à prática social uma intencionalidade que, resolvendo-se na oposição dominador/dominado, desemboca inevitavelmente no maniqueísmo. Ficam certamente aquém da complexidade — é a autora quem nos faz ver — de que a questão racial se reveste no país. No prefácio citado, Fry chama, aliás, atenção para esse ponto: [a autora mostra que] “a configuração das religiões afro-brasileiras não se dá apenas através do embate entre brancos dominantes e negros dominados, nem tampouco através de uma simples mistura de culturas; mas sim através de uma série de alianças e conflitos que entrecruzam as fronteiras entre senhores, escravos, políticos, psiquiatras, policiais, homens poderosos de negócios, pais e mães-de-santo, padres e antropólogos. É na justaposição das posições ideológicas e teóricas destes e de outros atores sociais que se constitui a cada momento o panorama das formas religiosas denominadas ‘afro-brasileiras’” (p. 15).

Voltando à argumentação do livro, busca-se relacionar essa corrente de pensamento que constrói a glorificação do nagô de um lado com o regionalismo, de outro com o mito da democracia racial: “(...)se a exaltação da cultura negra foi usada para criar uma cultura nacional, a glorificação do africano, mais especificamente do nagô, servia para marcar as diferenças regionais, pois era no Nordeste, particularmente na Bahia, que os africanismos eram vistos como tendo-se conservado com maior fidelidade. Ali, o nagô, enquanto tradição africana mais pura e superior para alguns, emerge com uma carga significativa muito especial, pelo menos desde os fins do século XIX”.

Tudo começa com Nina Rodrigues que, como inaugurador de um pensamento sociológico sobre as religiões afro no Brasil, é um personagem-chave na instauração do campo intelectual em questão. O ponto básico aqui é a afirmação deste autor, a partir de esquemas evolucionistas, da superioridade da religião dos nagôs com relação aos demais africanos: “Em suma, pregando claramente a inferioridade da ‘raça negra’, numa região

que abrigava um alto percentual de negros, Nina Rodrigues, ao apresentar a população negra da Bahia como descendente dos nagôs, e estes como superiores biológica e culturalmente aos demais africanos, tentava amenizar o pessimismo que se impunha como decorrência de suas análises e pressupostos da inata inferioridade do negro” (p. 154-155). Em Nina Rodrigues não seria explícito o uso dessa superioridade simbólica para o estabelecimento de diferenças regionais. Ele teria, contudo, aberto o caminho para outros antropólogos, entre eles, Artur Ramos e sobretudo Gilberto Freyre, “para a transformação do nagô em símbolo distintivo da Bahia, e da influência africana mais pura em elemento identificador do Nordeste” (p. 155). Freyre não exalta a pureza africana, mas a mistura. Entretanto, paralelamente a essa idéia de encontro de culturas que caracterizaria o Brasil, corre a oposição entre passado e presente. Assim: “Na medida em que a mistura, é, por excelência, um mecanismo de quebra da pureza do passado, a mistura, que no passado teve papel fundamental na formação da cultura brasileira, no presente se transforma num elemento de influência deletéria capaz de corromper e degenerar a autenticidade do produto cultural. Daí o ‘movimento regionalista, tradicionalista e modernista a seu modo’ pregar tão insistentemente o apego à tradição que, no caso do Xangô, terminava por remeter à África.” A exaltação do africano pelo regionalismo dentro da estratégia de dominação do negro teria uma função ideológica clara — “justificar as mazelas da região pela alta concentração de negros, ou melhor, de africanos na constituição do povo”. “Por essa via exime-se a responsabilidade das elites locais e das estruturas sociais marcadas por profundas desigualdades, explicando-se, pela composição étnica, o atraso da região” (p. 161).

Na perspectiva de elucidar a relação entre a exaltação do nagô e a formação “científica” do mito da democracia racial, examina-se também o papel desempenhado pelos intelectuais nas linhas seguidas pela repressão policial aos cultos na legitimação do candomblé.

Ao contrário do código criminal de 1830, o de 1890, marcado pela tentativa de garantir aos dominantes o controle sobre os negros livres, incriminava o curandeiro, o feiticeiro, os espíritas e cartomantes. Nina Rodrigues ergue-se contra a perseguição, vendo-a como um equívoco, em função da inferioridade da raça negra. Tentaria, então, na interpretação da autora, “um discurso científico que tenta instituir para ele (o negro) uma nova inferioridade, esta estabelecida em nome da ciência” (p. 167). Artur Ramos segue o mesmo caminho. O jeje-nagô recorta-se como categoria especial dentro das chamadas religiões afro-brasileiras e, pela via da “ciência”, inaugura-se a intermediação do intelectual no relacionamento entre repressão policial e terreiros.

O caso pernambucano é exemplar. Lá, Ulysses Pernambucano de Melo cria, em 1931, o Serviço de Higiene Mental, uma Divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Interessado na face social da psiquiatria, e vendo a possessão como uma síndrome patológica, o serviço submete os adeptos de xangô a “rigorosa observação” e “exames mentais”, propondo-se a “distinguir os que faziam religião dos que faziam exploração”. Nessa época, o registro dos terreiros no SHM torna-se uma via para a obtenção junto à polícia de licença

para funcionamento. O critério para opor religião x exploração é o da pureza africana em contraposição a mistura e uso de magia.

Os Congressos Afro-Brasileiros — o do Recife (1934), que tem como idealizador Gilberto Freyre, com o apoio de Ulysses Pernambucano de Melo; o de Salvador (1937), que tem à frente Édison Carneiro, Reginaldo Guimarães, Aydano do Couto Ferraz — não só promovem a exaltação do africano como popularizam essa noção: “Os congressos, parece-me, teriam assim a função de mostrar publicamente as alianças entre os intelectuais e o povo, ou melhor, de conferir ao trabalho dos intelectuais o apoio popular, fazendo romper o estreito círculo a que, até então, estivera circunscrito, divulgando-o entre as diferentes camadas sociais.” À desafrikanização dos cultos no Sul do país opõe-se a resistência dos terreiros mais “puros” da Bahia “apresentados pelos intelectuais de uma forma idealizada, em que o conflito e a magia não aparecem” (p. 185). A prática da feitiçaria no interior dos terreiros mais africanizados é vista como uma excrescência. Inaugura-se aqui também a “estação de espetáculos do negro”, que tende a associar o candomblé ao exótico, à dança, à festa. A década de 30 está também marcada por viagens empreendidas pelos pais-de-santo à África na busca da pureza primitiva dos cultos.

Essa valorização do candomblé, signo de uma sociedade multirracial, teria a função de “escamotear a intolerância não só contra os movimentos negros, mas também contra o negro enquanto categoria étnica”. A maneira celebrativa de a intelectualidade brasileira tratar o negro seria, em suma, segundo a autora, o mascaramento da dominação: “Sintomaticamente, a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso”; as desigualdades reais permaneceriam ocultas sob as formas simbólicas de integração.

O último capítulo retorna a Laranjeiras, e ao terreiro de Mãe Bilina, mostrando como se efetivou lá a aliança branco/nagôs. As idéias de tradição africana são veiculadas, por padres e professores, pelos jornais. Em meio à repressão policial aos conjuntos dos cultos, os brancos, diz Bilina, “sempre deram razão a nós, nunca nos empataram”. A etnicidade nagô é, nesse contexto, a garantia de um espaço de sobrevivência. Seu espaço de afirmação é o da mediação tradicional, o acesso pessoal a indivíduos de prestígio da elite. Não é à toa que, mais tarde, o terreiro de Bilina recusa filiar-se a qualquer federação. Na década de 60, quando a legitimidade conseguida no Sul pela umbanda atinge o Nordeste, os limites antes circunscritos pela “pureza africana” alargam-se para incluir também os torés. Nesse novo contexto, a linguagem do africano confere ao terreiro nagô unicidade no segmento afro-brasileiro local.

Antes de concluir, uma pequena ressalva. A análise empreendida é, por vezes, superior à interpretação proposta, marcada pela oposição dominador x dominado e pelas idéias de estratégia e tática de dominação. A oposição simplifica um campo que a autora nos faz perceber como extraordinariamente complexo. A oposição valoriza também. Impossível não associar o dominador ao mau e o dominado ao bom. O comprometimento do conhecimento com as estruturas de poder é, ao que tudo indica, o seu pecado original, sua

condição de existência. A autora faz certamente mais do que simplesmente afirmá-lo. Tão mais, ao nuançar contextos, interesses, alianças e oposições, mostra que é difícil aceitar uma interpretação que reduz esse imenso campo de forças a duas facções opostas.

O exame da interação entre campo religioso e a reflexão sociológica que se inaugura concomitantemente, que converge no sentido da construção da noção de “pureza nagô”, é de extraordinária lucidez. O trabalho é excelente. O livro estabelece, no meu entender, um ponto de inflexão nessa área de estudos. A revisão das noções de religião, magia, feitiço, associadas, como bem demonstra a autora, de um lado ao puro, de outro ao impuro, impõe-se. Não parece haver muito lugar, depois dele, para a hierarquização de formas de culto mais ou menos legítimas. Sua leitura aponta a necessidade de outras bases na construção sociológica do objeto nesse campo intelectual. Desmistificando, nos traz a um lugar fecundo.

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti

Antropóloga — Museu Nacional

NOTAS

1. À atualidade da pesquisa se confirma no adendo ao capítulo, feito quando de sua publicação, que comenta o fato de que, passados seis anos de pesquisa, acentuou-se no universo local a retomada da tradição africana.
2. Numa nota de pé de página, Dantas, referindo-se aos trabalhos de Carlos Rodrigues Brandão sobre os negros de Goiás que se inscrevem no universo religioso do catolicismo popular, destaca o fato de o negro goiano não se perceber como descendente de um povo ou de grupos étnicos definidos. O contrário ocorre no Nordeste, onde a existência de um discurso rico e elaborado sobre a África é uma constante (p. 62).

A

bstracts

Thales de Azevedo

OBITUARIES AND FUNERARY RITES: A SOCIO-ANTHROPOLOGICAL READING

Considering the fact that death, together with marriage, is the most ritualized human phenomenon in all societies, in all times, the author finds in the obituaries published in newspapers an underlying tendency of exorcising it from our daily life. The language in which some funeral notes are written reveals, according to the author, a necessity of "hiding" death, of disguising it, putting it away from the "living world." At the same time, the deaths of political leaders or public men are used in a very secular sense to bring the living closer together, maintaining the cohesion of the human groups. The essay also reveals a modern tendency of making mourning briefer, contrary to what happened in the past.

Guy Hermet

THE INDIVIDUAL-CITIZEN IN WESTERN CHRISTIANITY

Starting from the classical work of Max Weber, the author analyzes the relationship between the religious and political fields in the context of Western Christian society. According to Weber, capitalist society has its origins in Calvinism, with his thesis of free-will (a foundation of modern democracies), the valuation of work, the justification of profit, etc. Historically, however, Calvinism doesn't entirely explain the influences Protestantism may have exerted upon the formation of "the individual-citizen" in Western society — the author reminds us — citing the contributions of Lutheranism, reinforcers of the power of the state; Catholicism, with its medieval theory of the two swords (temporal power and

spiritual power), or, more recently, in the politicizing process of certain groups, it has exerted a considerable influence in the formation process of the individual-citizen.

Marcin Kula

THE CHURCH OF MY SONS, OR TO BE A CHILD IN POLAND

In this text, conceived in the form of a brief intimate diary, the author, agnostic by upbringing and a left-wing intellectual by choice, recalls his encounter with the Catholic Church through the experience of his sons, who were educated in the Catholic tradition. Composing images of the everyday life of a middle class Polish family, between 1981 and 1987, in a country where the winds of transformation were showing the first traces of what today is happening in Eastern Europe, the author, in a linear narrative, sketches a profile of Polish society where the Catholic traditions and beliefs have never ceased throughout the years of communist government.

Manuel Gutiérrez Estéves

CARNAVAL, LENT AND EVERYDAY LIFE IN HISPANIC TRADITION

The author tries to reveal the meaning of the *Carnaval* feasts in medieval and modern societies, from the juxtaposition between *Carnaval* and Lent. According to him, the symbolic opposition between these two periods represents a ritual demonstration of the values which rule our ordinary social life. In this perspective, he states that “the combat between Mr. Carnal and Mrs. Lent” represents the ritual drama that synthesizes the popular conception about some of the central topics of European Christianity. The polarization between the hedonism of *Carnaval* and the Lenten ascetism shows — says he — the space which, in daily life, is reserved to moderation: neither luxury nor chastity; neither gluttony, nor fast — but the necessary equilibrium. In other words, this fight is declared to be a draw. The victory of either would mean the death of society itself. In this reason — the author concludes — “both are, every year, killed and buried by a society that, to survive, must demand, at the same time, *Carnaval* and Lent”.

Eduardo Diataty B. de Menezes

NEW FORMS OF RELIGIOSITY: THE BELIEF IN PARASCIENCES

This article examines astrology from Durkheim's assumption that religious practices and beliefs express not man's relation with the physical universe, but his relationship with society. In this sense, the author approaches astrology not as a system of magical-religious thought, but, using Durkheim's notion of *symbol*, the author tries to find in the celestial macrocosm a conceptual model of an idealized social system. Through this symbolic analysis, the false dilemma of reconciling magical (religious) and scientific

(logical) thought tends to disappear, according to the author, as he remits astrology to the field of parasciences.

Rubem César Fernandes

THE WEIGHT OF THE CROSS — QUIRKS, FAILURES AND TRIUMPHS OF A PRIVATE CLERIC

Attempting to reveal the underlying meaning of a religious phenomenon commonly found in Brazil's countryside, the author tries to describe, in a "passionate way", the saga of a typical Brazilian personage, the "Penitent fulfilling his vow," whose objective is *to deliver* a heavy cross to Bom Jesus de Pirapora. In this manifestation of popular religiosity, in which he was directly involved, the author detects the non-distinction between, the "profane" and the "sacred" in the popular religious rites, in opposition to the manifestations of faith from the more "educated" adherents of traditional religions. In this article one can also find ponderings on the popular imagination which could form the basis for a further research into the meanings of the "Brazilian passion".

Monique Augras e Marco Antônio Guimarães

THE SEAT OF THE GODS: AN ASPECT OF THE CONSTRUCTION OF THE MYTHICAL IDENTITY OF CANDOMBLÉ

Working on the field of the Brazilian traditional *candomblé* the authors analyze the consecration rites of an assemblage of objects, which constitute the "seat" of personal divinities. As they are considered as the residence of each one of the priest's orishas, the "seats" concretely reproduce the mythical configuration which determines his life and personality. Born upon initiation, living and dying with the priest; these objects may be seen as tangible testimony of the mechanisms of mutual construction of the initiated and his community. From the point of view of the psychology of culture, the "seat of the gods" may be looked at as one of the ritual apparatus which allow the integration of the multiple aspects of personality, in a peculiarly dynamic synthesis.

Cláudia Fonseca e Jurema Brites

A SHORT CUT TO GOD: A STUDY ON POPULAR CATHOLICISM IN RIO GRANDE DO SUL

In this article the authors attempt to investigate the "home baptism," a widespread practice — yet scarcely studied — among the popular classes in Rio Grande do Sul, which has its intrinsic meaning. Initially, numerous testimonies of people belonging to different social classes, especially workers, are presented. Then, a brief description of the practice of Catholic baptism in the Brazilian colonial church is presented, so as to clarify the actual

significance of the "home baptism." It's the author's intention to demonstrate how this "home baptism," generally conceived as an inversion of the actual ritual order established by the "church baptism" — for it is realized without the mediation of a religious authority —, generates a complex net of dependence relations, represented by a "system of compaternity," extended to various sectors of that society.

Ilse Scherer-Warren

**REDISCOVERING OUR DIGNITY — AN EVALUATION OF THE UTOPIA OF
LIBERATION IN LATIN AMERICA**

This article is based on the suppositions that the Theology of Liberation constitutes one of the most important contemporary utopias, in parallel with the utopias coming from feminist and eco-pacifist movements. The author analyses the utopia of liberation existing in Latin America, from the level of theoretical construction and pastoral practice to the repercussions of these practices in the social movements themselves. The influences of the feminist and eco-pacifist utopias in the social movements and practices following the Theology of Liberation are also examined. It is concluded that these practices have enabled the oppressed peoples of Latin America to "rediscover their dignity", but that the challenge of "transforming a utopia of liberation into a liberated reality" remains.

Luiz Eduardo Soares

**THE WORK OF INERTIA: HISTORY AND THEOLOGY IN THE FORMATION OF
MODERN SUBJECTIVITY**

The intention of this essay is to explore, on one hand, tacit analogies between the structure of religious experience, defined as availability to the quirks of destiny (and expectation of "grace"), and on the other hand, the optimistic openness to the uncertainty of atheistic intellectuals, revealed on the practical belief in the future, conceived as an undetermined historic horizon.

This work questions the strict limits between the very nature of human experiences, normally conceived as antagonistic, in modern culture.

Religião e Sociedade

Thales de Azevedo
Avisos Fúnebres e Ritos Funerários: uma Leitura Sócio-Antropológica

Guy Hermet
O Indivíduo-Cidadão no Cristianismo Ocidental

Marcin Kula
A Igreja dos Meus Filhos, ou Ser Criança na Polônia

Manuel Gutiérrez Estévez
Carnaval, Quaresma e Vida Cotidiana na Tradição Hispânica

Eduardo Diatahy B. de Meneses
Novas Formas de Religiosidade: A Crença nas Paraciências

Rubem César Fernandes
O Peso da Cruz - Manhas, Mazelas e Triunfos de um Sacerdote Particular

Monique Augras e Marco Antônio Guimarães
O Assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé

Cláudia Fonseca e Jurema Brites
Um Atalho até Deus: um Estudo de Catolicismo Popular no Rio Grande do Sul

Ilse Scherer-Warren
Redescobrimo a Nossa Dignidade: uma Avaliação da Utopia da Libertação na América Latina

Luis Eduardo Soares
O Trabalho da Inércia: História e Teologia na Formação da Subjetividade Moderna

RESENHAS

Waldemar Boff
Toward a Universal Theology of Religion
Leonard Swidler (org.)

Marcelo Camurça
Voz do Padre Cícero e outras memórias
Eduardo Hoornaert (org.)

Beatriz Góis Dantas
Os capuchinhos na Bahia - uma contribuição para a história da Igreja no Brasil
de Fr. Pietro V. Regni, OFM

Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti
Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil
de Beatriz Góis Dantas