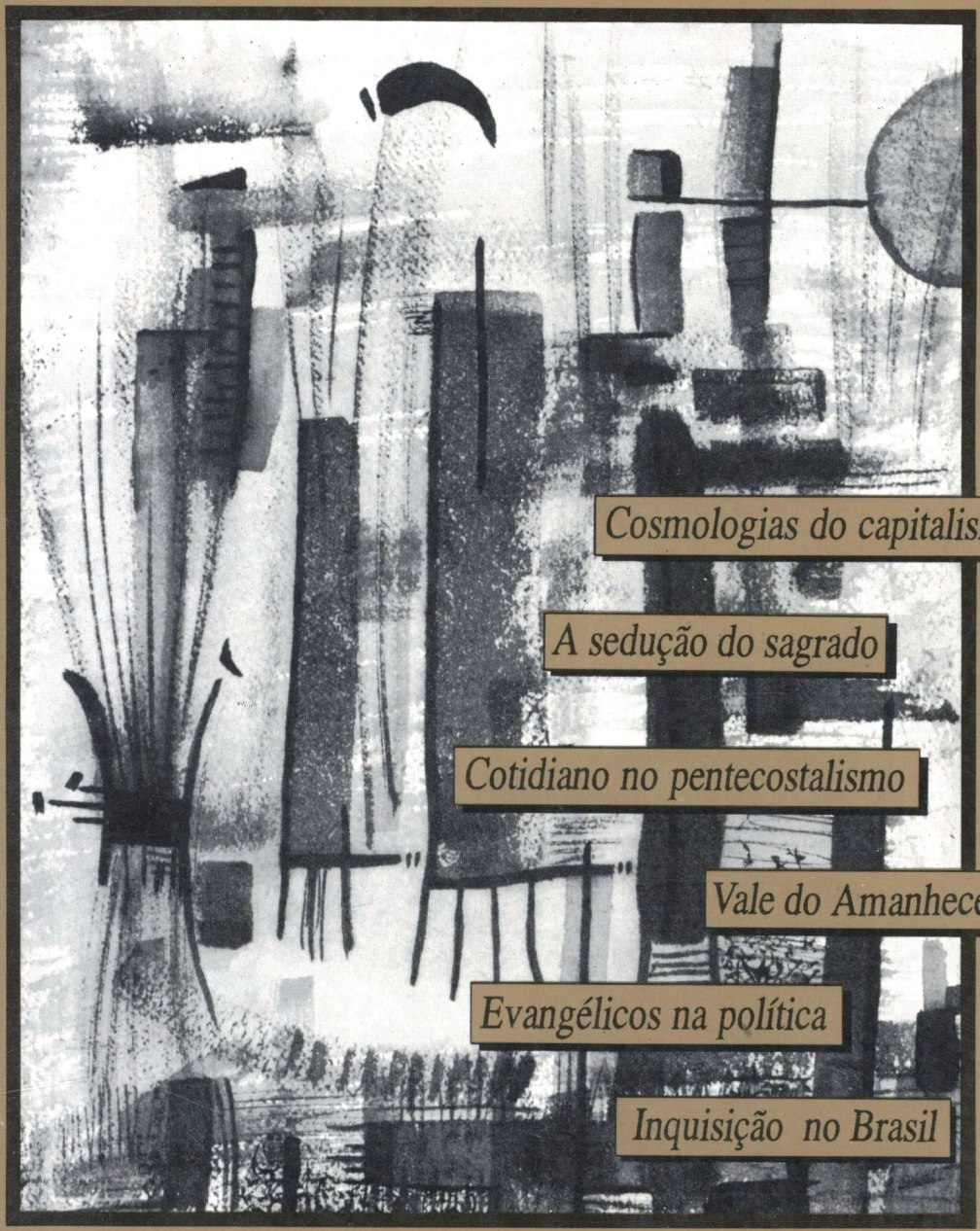
16/1-2

Religião e Sociedade



Cosmologias do capitalismo

A sedução do sagrado

Cotidiano no pentecostalismo

Vale do Amanhecer

Evangélicos na política

Inquisição no Brasil

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 Cesar Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação
Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Carlos Brandão, Christian Lallive D'Epinay, Edênio Valle, Eduardo Diatahy 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, Luis 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
Jesus Lemos

Revisão
Oscar Guilherme Lopes, Márcio Cavalcanti e Jesus Lemos

Tradução (Abstracts)
Lise Ribeiro Alves

Programação Visual, Arte-final e Produção gráfica
PV/ISER e Reinaldo Rocha Filho

Pesquisa Iconográfica
Cláudia Espindola e Jacinto Fabio Corrêa

Capa
Ilustração de Barbara Musumeeci Soares

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 22211-120, Rio de Janeiro, RJ, Brasil
Tel.: (021) 265-5747

Programa de Apoio a Publicações Científicas
SCT/PR CNPq FINEP

ISSN 0100-8587

Dados da catalogação na fonte
ISER.NDI Setor de Documentação

Religião e Sociedade.— v.16, n. 1/2
(nov.1992) — . Rio de Janeiro:
ISER, 1992 —
V. : il

Quadrimestral
ISSN 0100 - 8587
Contém abstracts
Contém resenhas
Inclui bibliografias no final dos artigos
1. Religião e Sociedade

Religião e Sociedade

Sumário

Marshall Sahlins
Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do "Sistema Mundial", 8

Paul Freston
Evangélicos na Política Brasileira, 26

Waldo Cesar
Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo, 46

Ana Lúcia Galinkin
Vale do Amanhecer: um Caso de Milenarismo no Distrito Federal, 60

Maria Clara Lucchetti Bingemer
A Sedução do Sagrado, 82

Roberto Kant de Lima
Tradição Inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial, 94

Rita Laura Segato
Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado, 114

Sidney M. Greenfield
O Corpo como uma Casca Descartável: as Cirurgias do Dr. Fritz e o Futuro das Curas Espirituais, 136

André Droogers
O Brasil É Paciente: Cura Política num Grupo Espírita, 146

Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva
Cantar para Subir: um Estudo Antropológico da Música Ritual no Candomblé Paulista, 160

RESENHA
Oscar Calavia Sáez
La religiosidad popular, de Santaló, C.I.; Buxó, M.J. e Becerra, S.R. (orgs.), **186**

ABSTRACTS, 200

Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do "Sistema Mundial"

Marshall Sahlins

Em 20 de novembro de 1839, o reverendo John Williams, da London Missionary Society, foi morto logo após aportar na baía Dillon, em Eromanga, uma das ilhas das Novas Hébridas. Famoso àquela altura como o Apóstolo da Polinésia, Williams foi abruptamente levado ao martírio por certos melanésios supostamente numa vingança cega pelos ultrajes que brancos, negociantes de sândalo, lhes haviam infligido. É o que reza a descrição piedosa do acontecimento, que, chamando-o de "assassinato", e aos melanésios de "selvagens", caracteristicamente inscreve as ações dos ilhéus nas noções dos ocidentais.

A tradição historiográfica de tais incidentes aperfeiçoou-se desde então, mas não a ponto de se desvencilhar da virtude cristã de entender os melanésios a partir da premissa de que não foram eles que atiraram a primeira pedra. Como se eles não pudessem ter razões ou violência por iniciativa própria. Pouco importa que o sentido indígena da morte de Williams - que, nos seus detalhes cerimoniais, lembra estranhamente a queda do Capitão Cook no Havaí - pareça ter sido nada menos que um deicídio. Em quase todos os relatos europeus desses eventos, os ilhéus não têm nada mais a fazer senão reagir à presença determinante do estrangeiro. O princípio explicativo, como diz Dorothy Shineberg, é que "deve haver um homem branco por trás de todo homem pardo".

Claro está que invoco o destino do missionário de modo metafórico, para me juntar ao coro antropológico de protesto contra a idéia de que a expansão global do capitalismo ocidental, ou o chamado Sistema Mundial, fez dos povos colonizados e *periféricos* objetos passivos e não autores de sua própria história, e transformou analogamente sua cultura em bens adulterados, através de relações econômicas tributárias. Em *Europe and the People without History*, Eric Wolf é forçado a argumentar que maior

O autor é da Universidade de Chicago.
Conferência apresentada à XVI Reunião Brasileira de Antropologia, Campinas, março de 1988.
Tradução do inglês: Beatriz Perrone-Moisés e Nadia Farage.

Ilustração de Calicut

atenção deve ser dada a estes povos, que eles são de fato seres históricos, algo mais do que as "vítimas e testemunhas silenciosas" de sua própria submissão (1982:XX). Wolf foi compelido a tal afirmação porque, no auge da teoria do Sistema Mundial, parecia que nada mais restava à Antropologia senão a tarefa de fazer uma etnografia global do capitalismo.

Presume-se aí que outras sociedades não agiriam mais conforme suas próprias "leis de movimento", e que não haveria nelas qualquer "estrutura" ou "sistema", exceto os dados pela dominação capitalista ocidental. Mas não serão tais idéias a mesma dominação sob uma forma acadêmica? Como se o Ocidente, tendo materialmente invadido as vidas dos outros, lhes negasse agora intelectualmente qualquer integridade cultural. A teoria do Sistema Mundial torna-se assim a expressão superestrutural do mesmo imperialismo que despreza - a autoconsciência do próprio Sistema Mundial.

No entanto, por que acontece o mesmo no livro professoral de Wolf? Por que é que mal se menciona o modo como os povos nativos tentaram organizar o que os afligia nos termos de sua própria cultura? Wolf nos convida a ver os Mundurucu e os Meo como agentes históricos, mas em verdade o que mostra é como esses povos "foram atraídos ao sistema mais amplo, para sofrerem seu impacto e se tornarem *seus* agentes". Um problema evidente aqui é a nostalgia de Wolf pelo utilitarismo marxista, privilegiado por muitos sistematistas mundiais.

Refiro-me à idéia instrumental de cultura como um reflexo do "modo de produção", como um conjunto de aparências sociais assumidas por forças materiais que, de algum modo, possuem sua própria racionalidade e necessidade. Disto decorre a contradição que neutraliza todas as boas intenções antropológicas. Por um lado, Wolf defende o papel histórico ativo de uma sociedade, o que deve significar o modo como tal sociedade molda, através de suas próprias concepções, as circunstâncias materiais que lhe são impostas. Por outro lado, Wolf advoga uma teoria cultural que supõe que as concepções de uma sociedade são função de suas circunstâncias materiais. Precisamos considerar mais seriamente o entendimento de Marx da produção como a apropriação da natureza dentro de e através de uma determinada forma de sociedade. Segue-se, portanto, que um modo de produção, em si mesmo, não especifica qualquer ordem cultural - a não ser que sua própria ordem, enquanto produção, seja culturalmente especificada. E no que diz respeito ao encontro intercultural, deveremos examinar como povos indígenas tentam integrar a experiência do Sistema Mundial em algo que é lógica e ontologicamente mais inclusivo: seu próprio sistema de mundo.

O problema é como evitar a redução do encontro intercultural a uma física, de um lado, e a uma teleologia, do outro. Precisamos escapar da percepção corriqueira da economia global simples e mecanicamente como forças materiais, bem como de seu corolário, as descrições de histórias locais como invariáveis crônicas de corrupção cultural. É verdade que, um século após a descoberta das Ilhas Sandwich pelo Capitão Cook, empresários norte-americanos ocupavam a região, e transformavam os havaianos num proletariado rural. Mas não é verdade que o curso da história havaiana, desde 1778, tenha sido governado por esta finalidade, ou que tenha consistido na mera substituição de relações polinésias por relações burguesas. As Ilhas, ao contrário, assistiram a um período significativo de desenvolvimento indígena, quando os chefes se apropriaram das mercadorias ocidentais em favor de seus próprios projetos hegemônicos - o que significa dizer, em favor de concepções tradicionais de sua própria divindade. Se, mais tarde, o Havaí sucumbiu rapidamente às pressões do imperialismo, foi precisamente porque os efeitos do comércio estrangeiro foram ampliados pela sua incorporação em uma competição polinésia por poderes celestiais. Isso acontece repetidas vezes na moderna história do mundo: as forças capitalistas se realizam em outras

formas e finalidades, em lógicas culturais exóticas, muito distantes do fetichismo da mercadoria nativo da Europa. "Em nossos objetos [ocidentais] - diz um relatório das terras altas da Nova Guiné - eles percebem múltiplas possibilidades de satisfazer necessidades com que os fabricantes jamais sonharam" (Lederman, 1986:8). Assim sendo, o Sistema Mundial não é uma física de relações equilibradas entre "impacto" econômico e "reações" culturais. Os efeitos específicos das forças materiais globais dependem dos diversos modos como são mediados em esquemas culturais locais.

Mais do que uma física planetária, esta é uma história do capitalismo mundial, o que, além do mais, testemunhará de dupla maneira a autenticidade de outras formas de existência. Em primeiro lugar, pelo fato de que a presente ordem global foi decisivamente moldada pelos chamados povos periféricos, pelos diversos modos como articularam culturalmente o que lhes estava acontecendo. Em segundo lugar, porque a diversidade, apesar das terríveis perdas que vem sofrendo, não está morta, mas persiste na esteira da dominação ocidental. (Talvez devêssemos acrescentar um "pós-ocidentalismo" à corrente em voga pós-modernista de pós-ismos.) Com efeito, pesquisadores respeitáveis vêm sustentando que a história mundial, desde cerca de 1860, tem sido marcada pelo desenvolvimento simultâneo de integração global e diferenciação local.

Desse processo, desejo focalizar aqui o setor do Pacífico, e em especial o período que vai de meados do século XVIII a meados do século XIX, com o fito de mostrar como os povos das ilhas e dos continentes asiático e americano adjacentes organizaram o impacto do capitalismo e, conseqüentemente, fizeram o curso da história mundial. Em parte, o título "Cosmologias do Capitalismo" provém da observação de que, nas Ilhas, bens ocidentais e até pessoas são freqüentemente incorporados enquanto forças indígenas, em uma espécie de homenagem neolítica à Revolução Industrial. Mercadorias européias aparecem como sinais de benefícios divinos e concessões míticas, negociados em trocas e ostentações cerimoniais que são também sacrifícios costumeiros. Assim sendo, "do ponto de vista nativo", uma exploração pelo Sistema Mundial pode representar um enriquecimento do sistema local. Apesar de haver uma transferência lucrativa de força de trabalho para a metrópole, através de valores de troca desiguais, os povos das terras remotas adquirem mais bens, de extraordinário valor social, com menos esforço do que jamais poderiam no tempo dos ancestrais. Seguem-se então as maiores festas, trocas e cantorias que já aconteceram. E, como isto significa uma acumulação máxima de benefícios divinos com poderes sociais humanos, o processo, em sua totalidade, é um *desenvolvimento*, nos termos da cultura em questão.

Não se trata de "atraso", exceto de uma perspectiva burguesa ocidental. Nem se trata de "conservantismo": há, certamente, uma *continuidade* cultural, mas a maior continuidade pode consistir na lógica da mudança cultural. De qualquer modo, continuidade não é o mesmo que *imobilidade*. "Desenvolvimento neotradicional" poderia ser o termo apropriado neste caso, dados os evidentes paradoxos envolvidos em atrelar o costume ao comércio. Mas prefiro uma expressão neomelanésia improvisada que ouvi por acaso na Universidade do Pacífico Sul, onde a palavra inglesa *development* (desenvolvimento) soava, dentro de uma frase em *pidgin*, como *develop-man, desenvolvi-gente*. Da perspectiva daquilo que os melanésios consideram digno de seres humanos, trata-se, com efeito, de *develop-man*. É uma autorealização cultural na escala material, e em formas materiais nunca dantes conhecidas, mas nem por isso é uma simples instalação de relações de mercado capitalistas. É claro que a dependência da economia mundial, que possui suas próprias razões e seu próprio progresso, pode, com o tempo, tornar vulnerável o *develop-man* local. Mas, por outro lado, destino não é história. Pode nem sequer ser tragédia. Os antropólogos registram algumas formas espetaculares de mudança cultural indígena convertidas em modos de resistência política, em nome de uma persistência cultural.

Assim, por todo o Pacífico, mercadores ocidentais, que buscavam valor de troca, foram forçados a aquiescer a demandas locais por valor de prestígio. Mas isso se deu, em última análise, por causa de certos valores de prestígio chineses, de que estava prisioneiro todo o comércio do mundo. Desde a abertura do comércio direto com o Ocidente, no início do século XVI, os chineses não tinham ficado nada impressionados com os manufaturados europeus, nem mesmo com as últimas maravilhas da Revolução Industrial, e preferiam ficar com pouca, mas preciosa prata em troca de seus próprios bens. Além disso, durante o século XVIII, essa alergia chinesa às mercadorias européias associou-se à crescente "mania" do chá na Grã-Bretanha e em suas colônias de língua inglesa, o que resultou em um fluxo de prata em direção ao Oriente - fluxo cujos efeitos reverberavam nas minas de Potosi e, em decorrência, no tráfico de escravos africanos. Como se sabe, a Grã-Bretanha foi capaz de superar essa balança de comércio desfavorável que advinha de seu hábito do chá apenas infligindo aos chineses um hábito ainda mais pesado, na forma do ópio importado da Índia - um tráfico ilegal, apoiado em 1839 por uma guerra infame.

Tendo poucos recursos desse tipo a oferecer e pouca prata, norte-americanos e australianos percorreram o Pacífico em busca de produtos aceitáveis à China: nesse contexto ocorre o comércio marítimo de peles do Noroeste americano e o comércio de sândalo e holotúria das Ilhas dos Mares do Sul. Nota Shineberg que, apesar de os australianos "apreciarem muito criticar a natureza supersticiosa dos chineses, dispostos a comprar sândalo a altos preços para queimar diante de seus altares", considerando-se as suas próprias condições de comércio, "o hábito colonial de beber chá não era menos singular". Some-se a isso o tabaco e os bens de luxo que os ilhéus se contentavam em receber por sua parte em toda transação, e o comércio no Pacífico prova, como diz Shineberg, "que a fragilidade humana não conhece raça".

Dito de forma mais positiva e antropológica, esta é também a tese mais geral deste artigo. A idéia geral é que o Sistema Mundial é a expressão racional de lógicas culturais relativas, isto é, nos termos de valor de troca. Um sistema de diferenças culturais organizadas como uma divisão de trabalho é um mercado global de fragilidades humanas, onde estas últimas podem ser lucrativamente negociadas, através de um meio pecuniário comum. Assim como Galileu pensava que os números eram a linguagem do mundo físico, a burguesia deleitou-se em acreditar que o universo cultural é redutível a um discurso de preço - a despeito de outros povos resistirem a uma e outra idéia, povoando sua existência com outras considerações. O fetichismo, portanto, é o "costume" da economia capitalista mundial, na medida em que traduz, precisamente, essas cosmologias e ontologias reais e históricas, essas relações variadas de pessoas e diferentes sistemas de objetos, num simples *pidgin* crematístico. É claro que a capacidade de reduzir propriedades sociais a valores de mercado é exatamente o que permite ao capitalismo dominar a ordem cultural. Entretanto, às vezes pelo menos, essa mesma capacidade torna o capitalismo mundial escravo de conceitos de *status*, meios de controle do trabalho e preferências por certos bens, que são locais, e que ele não tem vontade de eliminar, visto que não seria lucrativo. Uma história do Sistema Mundial deve, portanto, descobrir a cultura mistificada no capitalismo. Como um famoso palco histórico da exploração ocidental, o Pacífico parece ser um bom lugar para se começar.

NEGÓCIOS DA CHINA

Em setembro de 1793, Lorde George Visconde Macartney, emissário do soberano bárbaro do Oceano Ocidental, Jorge III, que tinha vindo entregar tributos ao Imperador Celestial e ser "guiado para a civilização" pela virtude imperial - ou, do seu ponto de vista, Embaixador Extraordinário e Plenipotenciário de Sua Majestade Britânica, encarregado de estabelecer relações diplomáticas com a China com vistas à liberação do comércio de Cantão, abrindo novos mercados para os manufaturados britânicos, de que

trazia belos exemplares como presentes para o Imperador Ch'ien-lung, por ocasião de seu 83º aniversário - em setembro de 1793, pois, Macartney recebeu a resposta oficial à mensagem de seu rei. Dirigido a um soberano vassalo, esse famoso édito diz:

> "Nós, por Graça do Céu, Imperador, instruímos o Rei da Inglaterra a tomar ciência de nossa acusação.
> Lemos cuidadosamente o texto de sua mensagem oficial... Nele sua sincera humildade e obediência podem ser claramente percebidas...
> O Império Celestial, regente de tudo o que existe entre os quatro mares, concentra-se apenas em conduzir os assuntos do governo adequadamente, e não dá valor a coisas raras e preciosas... Na verdade, a virtude e o poder do Império Celestial penetraram longe, até os inumeráveis reinos, que vieram prestar-lhe homenagem, e assim todos os tipos de coisas preciosas de 'além das montanhas e mares' foram reunidos aqui... Contudo, jamais demos valor a artigos engenhosos, e tampouco temos a menor necessidade dos manufaturados de seu país" (Cranmer-Byng, 1962:337-340).

Sobre o Édito de Ch'ien-lung, foi dito (por ninguém menos que Bertrand Russel) que a China não poderá ser compreendida enquanto esse documento não deixar de parecer absurdo (Cranmer-Byng, 1957-58:182). Não é minha intenção dissipar a estranheza; ao contrário, começo por generalizá-la.

O desinteresse dos chineses por bens europeus já vinha se manifestando desde a dinastia anterior, Ming, por mais de 300 anos, e no que diz respeito aos britânicos, desde que a Honorável Companhia das Índias Orientais havia aberto o comércio direto, em 1699. Embora direto, o comércio era cada vez mais controlado e restringido pela regulamentação chinesa. Pelos meados do século XVIII, tinha adquirido o perfil clássico de um "porto de comércio" isolado. A navegação britânica estava confinada a Cantão, onde os capitães da Companhia só podiam negociar com os mercadores chineses autorizados - que repassavam as inúmeras taxas e extorsões de agentes imperiais de todos os escalões sob a forma de pesados encargos sobre os valores do negócio. Os europeus eram também socialmente postos em quarentena e culturalmente não-apreciados.

Apesar de tudo, os ingleses tinham se conformado com a situação para conseguir seda, nanquim e porcelana e, cada vez mais, por causa do chá. Em meados do século XVIII, beber chá era um hábito que, na Grã-Bretanha, se estendia a todas as classes sociais, e tinha se tornado (nas palavras de Lorde Macartney), não somente um "luxo indispensável", ao lado de outras *chinoiseries*, mas uma "necessidade vital indispensável". A importação de chá através do monopólio da Cia. das Índias Orientais cresceu, no século XVIII, de uma média de 75.021 libras anuais na primeira década, para mais de 20 milhões de libras anuais por volta de 1800. Assim, se o desprezo do imperador chinês por manufaturados estrangeiros-bárbaros estava vinculado ao seu *status* de Filho do Céu, por outro lado, no esquema cósmico dos britânicos (como diz um historiador), "o chá era... o deus ao qual tudo mais era sacrificado".

As lãs britânicas, por exemplo, eram sacrificadas com perdas significativas no mercado cantonês, para a obtenção de créditos comerciais necessários à compra do chá. (Essa deve ser a origem da piada da indústria de roupas nova-iorquina sobre sempre compensarem seus prejuízos em volume.) Contudo, uma coisa os manchus, então no auge de seu poder dinástico, e com problemas políticos à altura, sempre aceitavam: prata. O problema era que esse sangramento contínuo do tesouro não agradava nada aos gostos mercantilistas dos ocidentais. Durante quase três séculos, a China foi a sepultura da prata européia

- da qual nada jamais retornou; 150 milhões de dólares espanhóis apenas no século XVIII; em alguns anos mais tardios do mesmo século, a quantidade de metal carregada pela Cia. das Índias Orientais para a China era quase equivalente ao tributo anual do México à Coroa espanhola. E apesar do comércio europeu com a China ser claramente complementar do seu comércio com a América - de onde vinha a prata que comprava o chá que o inglês bebia -, Wallerstein considera tudo isso "deveras estranho", tendo em vista a "paixão pela acumulação de metal" da Europa, e propõe que seja excluído do sistema capitalista mundial, aparentemente porque era organizado em termos asiáticos.

Esses termos eram evidentes não só na resposta do Imperador Ch'ien-lung a Jorge III, como também em quase todos os incidentes da missão Macartney, e é por essa razão que me concentro nela. Enviado para "negociar" um tratado, que ele concebia como entre iguais soberanos de Estados independentes, Lorde Macartney se viu cara-a-cara - e isso por concessão especial, já que deveria ter ficado com a cara no chão - com o Homem Único, cujo benevolente governo constituía o sustentáculo da ordem no mundo humano. Milorde, que queria impressionar a corte chinesa com os poderes de sua própria civilização, representada como extensão das virtudes de seu rei, foi recebido pelo Senhor Supremo, cuja própria virtude *(te)* era a condição da possibilidade de toda e qualquer civilização. Com um poder tão universal não podia haver tratado ou negociação, apenas submissão ou "vinda para ser transformado". Ou seja, transformado para a cultura, tirado do estado caótico de barbarismo que os ingleses, em reinos tão afastados quanto a Europa, compartilhavam com as mais selvagens monstruosidades da natureza. Através da celebração de sacrifícios e do exemplo de seu próprio comportamento, através da virtude de sua pessoa difundida pelo comportamento de seus representantes, o Filho do Céu mediava de forma singular entre a humanidade e a fonte celestial transcendente do bem-estar terreno. Seus eram os poderes clássicos da hierarquia, ao mesmo tempo politicamente inclusivos e culturalmente totais.

Nessa tradição clássica, o fundador da dinastia, enquanto recipiente de um renovado Mandato do Céu, promulga um novo calendário, novos pesos e medidas, e uma nova escala musical. Institui assim o tempo e o espaço humanos, a economia e a harmonia - todos como extensão da imperial pessoa. Um texto antigo sobre o fundador lendário da dinastia Hsia diz: "'Sua voz era o padrão dos sons; seu corpo, o padrão das medidas de comprimento.' Ele podia, assim, determinar os Números que servem para regular Tempo e Espaço [comenta Granet], assim como a Música que cria a Harmonia universal." O primeiro imperador manchu não hesitou em utilizar um missionário jesuíta para formular o sistema de calendário da dinastia. E o imperador e seus sucessores nunca deixaram de harmonizar as ocupações dos homens com a passagem celestial das estações - pelos sacrifícios corretos, é claro, mas também pela distribuição exclusiva do calendário anual no dia de Ano-Novo. Tais dons de tempo estavam entre os benefícios que os bárbaros podiam receber em troca do pagamento de tributos, assim como títulos de nobreza no sistema chinês, presentes valiosos do imperador e, freqüentemente, direitos de comércio.

O comércio se encaixava normalmente no sistema de tributação como o *seguitur*, já que o "sistema de tributos", em seu sentido mais amplo, referia-se ao modo material de integração na civilização. Os tributos dos bárbaros eram sinais de poder de atração da virtude imperial, objetivações dos poderes civilizatórios do soberano celestial. Eram obrigatoriamente produtos especiais do país dos bárbaros e, em certos aspectos simbólicos, quanto mais estranhos fossem, melhor: significariam a capacidade do Imperador de abarcar uma diversidade universal, e sua habilidade em ordenar as flutuações do mundo além dos confins da China, através do controle de seus monstros e de seus prodígios. Daí o elogio oferecido ao imperador Ming reinante por um literato confuciano quando da chegada de uma girafa como tributo: "Quando a virtude do Soberano penetra as águas sombrias do caos, e sua influência transformadora

atinge todos os seres vivos, então uma girafa aparece." Os tributos bárbaros entregues principalmente no solstício de inverno e no aniversário do imperador eram, assim, assimilados a renascimentos do mundo, assegurando-lhes os benefícios da intercessão do soberano junto ao Céu. O comércio tem o mesmo sentido: oficialmente, era considerado como um "favor" concedido aos bárbaros, explica Fairbanks, "o único meio de participarem da abundância da China" (1942:139).

Essas estruturas (como eu digo) aparecem como eventos nas crônicas da Missão Macartney. Farei aqui apenas uma alusão, como exemplo, à recusa por parte do Lorde de se curvar diante do imperador, a qual já foi talvez demasiado explorada numa veia orientalista. Insistindo na necessidade de se distinguir entre a homenagem de príncipes vassalos e o respeito de "um grande e independente soberano" como o seu, Macartney propôs se prosternar diante do imperador se um oficial chinês de igual graduação fizesse o mesmo diante de um retrato de Jorge III. Essa proposta, de acordo com os Documentos da Corte Imperial, "demonstrava ignorância".

No entanto, Lorde Macartney estava ciente de que nas flâmulas que tremulavam na frota chinesa de juncos fluviais que o levava até Pequim estava escrito: "O embaixador inglês que traz tributos para o imperador da China." Sabia, mas optou diplomaticamente por ignorá-lo, como uma tática na contra-argumentação reiterada que os britânicos também estavam travando na linguagem das mercadorias. Tal como *eles* o entendiam, os assim chamados tributos eram "espécimes da melhor manufatura britânica", escolhidos com cuidado para atender "ao duplo propósito de gratificar aqueles que seriam presenteados e incitar uma maior demanda pela compra de artigos similares". Assim, nos vários incidentes em que veio à tona a distinção entre "presentes" (como os britânicos os chamavam) e "tributos" (como os chineses os chamavam), nunca se podia adivinhar o que os astutos ocidentais estavam realmente pensando. Seus "presentes" eram, na verdade, *amostras* de suas mercadorias, e, mais do que isso, eram *exemplos* do engenho industrial, destinados a simbolizar a "superioridade" da civilização britânica e a majestade de Jorge III. Incluindo objetos para experimentos científicos, um globo com o traçado das descobertas de Cook, belas carruagens, lâminas de espadas capazes de cortar ferro e balões de ar quente, esses presentes, disse o secretário da embaixada, Sir George Staunton, tinham sido especialmente escolhidos para "denotar" o progresso da ciência ocidental e "fornecer informação" ao imperador. Para os britânicos, eram signos auto-evidentes de uma lógica industrial do concreto: signos de "nossa preeminência". Sua intenção era que comunicassem toda uma cultura intelectual e moral. Mas se alguém jamais quis ensinar o Padre-Nosso ao vigário, esse alguém foram os ingleses levando sinais de civilização para os chineses.

Em seu diário, Macartney se mostra indignado com a recusa dos mandarins a serem humilhados. Mas, se do ponto de vista dos mandarins, os "presentes" eram na verdade "tributos", expressando o sincero desejo dos bárbaros de aceder à civilização, manifestamente não podiam ser superiores às coisas chinesas. Eram, no máximo, o que deviam ser: coisas exóticas, raras e estranhas de um mundo longínquo onde as categorias eram cruzadas, embaralhadas, invertidas e confundidas. Staunton ficou sabendo que, nas ruas de Pequim, os presentes britânicos eram assim interpretados:

> "Entre as histórias que cativavam, naquele momento, a imaginação popular, dizia-se que a chegada da embaixada tinha um lugar considerável. Mencionava-se, seriamente, que entre os animais trazidos havia um elefante do tamanho de um macaco e feroz como um leão, e um galo que comia carvão. Tudo era, por definição, diferente de qualquer coisa jamais vista em Pequim..."

Numa maravilhosa passagem orientalista escrita meio século mais tarde, o sinólogo inglês Thomas Meadows irá explicar que o povo chinês, diante da maravilha da técnica que era um navio inglês, absolutamente não percebia a mensagem de que o país em que foi produzido "devia" ser habitado por uma população ativa e rica "livre para gozar os frutos de seu próprio trabalho", que "devia" ter um governo forte e boas leis, "e se encontrar num alto estágio de civilização" (1847:235). Os chineses admitirão que os ingleses podem fazer coisas extraordinárias - mas elefantes e outros animais selvagens também podem. Isso ajuda a explicar o fracasso de Macartney na tentativa de induzir uma demanda geral por bens britânicos, e porque ele não conseguiu, por exemplo, fazer com que os chineses jogassem fora os seus pauzinhos, coisa que ele estava certo de que fariam, assim que ele lhes demonstrasse a "conveniência" de facas, garfos e colheres Sheffield.

De modo que quando o imperador disse a Lorde Macartney que não precisava dos objetos engenhosos britânicos, ele não estava mentindo. Já os tinha todos, e em muito maior quantidade e melhor qualidade do que Macartney jamais poderia lhe oferecer, embora os guardasse em seus parques de caça e palácios de verão - Jehol, atrás da Grande Muralha, onde recebeu o embaixador britânico, e o Jardim do Perfeito Brilho Yuan Ming Yuan, também fora de Pequim. Se aqui o imperador exibia a sua universalidade, sua inclusão dos bárbaros, isso se dava à distância das harmonias chinesas que distinguiam a capital e o Império do Meio como um todo. Esse contraste simbólico é, como pretendo mostrar, uma chave para a política imperial de comércio - e, portanto, para o destino das Ilhas dos Mares do Sul.

Em Jehol, onde o imperador caçava, eram guardados tesouros inimagináveis das terras dos bárbaros - que eram igualmente caçados e colecionados. Em vários pavilhões decorados com cenas dos feitos imperiais na caça, Lorde Macartney pôde ver com seus próprios olhos:

> "(...) todos os tipos de brinquedos europeus e caixas de música, com esferas, planetários, relógios e autômatos musicais, de tão refinada manufatura, e em tanta profusão, que nossos presentes têm de encolher diante da comparação e 'esconder suas cabeças diminuídas'."

No entanto, os ingleses nunca chegaram a ver o impressionante conjunto de palácios em estilo barroco italiano de Yuan Ming Yuan, projetados para o imperador por missionários jesuítas, e repletos de todos os tipos de riquezas européias. E esses tesouros estrangeiros eram apenas uma parte da coleção, cuja intenção era tornar os locais de retiro imperiais completos, com todas as criações imagináveis da natureza e da humanidade. Era, como diz Granet, uma coleção universal de "singularidades evocativas".

Os locais de retiro imperiais eram microcosmos. Representavam o mundo inteiro como obra do imperador, e submetido ao seu poder. "Todos os animais do ar, da água, da terra, amontoados em seus lagos e parques. Nenhuma espécie faltava em seus jardins botânicos; podiam-se ver as ondas de seus lagos rebentando em terras distantes, em que podiam ser reconhecidas as misteriosas Ilhas dos Imortais." Essa descrição, que se refere ao Imperador Wu de Han, resume igualmente bem as anotações estupefatas do diário de Macartney, sobre o Jardim Leste em Jehol. Poderia também servir para o Yuan Ming Yuan, com suas próprias Ilhas dos Imortais situadas num Mar da Fortuna (Malone, 1926; Siren, 1949; Danby, 1950). Havia, além disso, em Yuan Ming Yuan uma cidade em miniatura completa, com muralhas e pontes, ruas e lojas, praças, templos, praças de mercado e edifícios públicos. Se em Versalhes Maria

Antonieta brincava de pastora em idílios campestres, em Yuan Ming Yuan, a imperatriz, as damas da corte e o imperador se vestiam de citadinos e se misturavam a uma multidão de eunucos que personificavam comerciantes, artesãos, ambulantes, carregadores, soldados e até batedores de carteira, em cenas que reproduziam "toda a confusão, o vaivém, e até as trapaças das grandes cidades" (Attiret, 1843 [1743]:790).

Attiret, o pintor jesuíta a quem devemos essa descrição do século XVIII, prossegue contrastando a aparente confusão dos jardins de verão e a organização equilibrada do palácio imperial em Pequim, a "bela ordem" que ele equipara à nossa noção ocidental de simetria e uniformidade, onde nada fica sem paralelo, nada deslocado, e tudo corresponde exatamente ao que está *en face* e em contraposição. Em Yuan Ming Yuan, ao contrário, reina a "bela desordem", que poderia até ser chamada de "anti-simetria". Fontes chinesas confirmam que essa aparente desordem pretende imitar a natureza. O que torna ainda mais significativa a observação de Attiret, de que a heterogeneidade "natural" se estende à representação do que é estrangeiro. Pois nenhum dos pavilhões se parece com outro; ao contrário (escreve ele), "dir-se-ia que cada um deles é feito de acordo com as idéias e o modelo de algum país estrangeiro". Com efeito, na tradição clássica desses jardins, o imperador contemplaria neles suas conquistas no exterior. É notável, comenta Granet, que quando os chineses acolheram "lendas ou técnicas, *jongleries* ou idéias com um toque de exotismo, nunca os admitiram dentro de casa". Desde os tempos antigos, reina nessas casas um elegante sistema de classificação, uma ordem equilibrada de coisas chinesas. Ao passo que nos parques reservados "para as suas caçadas, suas festas, seus jogos", os soberanos recebem "tudo o que lhes é apresentado: idéias ou deuses, o exótico e o novo, astrólogos, poetas e palhaços" (Granet, 1968:295-296). E, poder-se-ia acrescentar, também lordes ingleses e seus curiosos tributos.

O que estou tentando mostrar é que esses jardins imperiais e pavilhões de caça significavam uma política cultural, abarcando uma economia que era igualmente inclusiva e exclusiva e podia, portanto, se adaptar adequadamente à situação prática. Essa oposição entre o campo do imperador e a cidade imperial recapitulava toda uma cosmografia da civilização - às vezes chamada de "a separação interno-externo" - que os chineses também representavam de outros modos. (Por exemplo, Sir Joseph Needham reproduz um antigo mapa-múndi chinês disposto como uma série de quadrados inclusivos em volta de um reino central. Dirigindo-se do centro real, epítome da ordem estruturada, para fora, estão as zonas bárbaras de civilização e pacificação decrescentes, terminando nos limites extremos de uma "selvageria inculta".) Ao colocar a China à parte ao mesmo tempo em que faz dela a fonte central da ordem do mundo, essa teoria da civilização também se presta a projetos de expansão do império e retração cultural, inclusões hegemônicas ou exclusões xenófobas, dependendo das contingências da situação.

Esse pode bem ser um ciclo dinástico normal, incluindo a oscilação entre uma política econômica expansionista e um período de retração xenófoba, coincidindo com uma expansão territorial que acaba revelando os limites e fraquezas do império chinês. Sinólogos, mais capazes do que eu, disseram isso em relação à dinastia Ming, e também à Ch'ing, em questão aqui. São bem conhecidas as viagens espetaculares do almirante ming Chêng-ho, no século XV - enormes armadas com tripulações na casa das dezenas de milhares, que navegaram para lugares tão distantes quanto o Golfo Pérsico e a costa leste africana, "colecionando vassalos como *souvenirs*". Ao passo que, no final da dinastia, houve um declínio radical das embaixadas tributárias estrangeiras, acompanhado por um desinteresse imperial pelo comércio exterior - exatamente quando os europeus chegaram. Uma retração semelhante tinha marcado o fim da dinastia T'ang (século IX), quando sérias restrições ao comércio foram impostas em nome da integridade ética do Império do Meio. E, no entanto, um século antes, os nobres chineses, vestidos à moda turca, ficavam acampando em tendas de feltro nas ruas de Pequim. Na "plenitude de T'ang", uma

paixão por exotismos de todos os tipos e formas - desde dançarinas de olhos verdes do interior da Ásia até o sândalo da Índia e as especiarias das Molucas - tinha tomado conta de todas as classes da sociedade chinesa. Vemos assim o quão inadequada é a idéia da "auto-suficiência chinesa", que tem sido tautologicamente e há demasiado tempo invocada por estudiosos ocidentais para explicar a indiferença ming e manchu diante das mercadorias européias. Por outro lado, pode-se valorizar a afirmação de Joseph Fletcher de que a retirada ming do mundo não acarretava a abdicação da supremacia universal do imperador (1968:215). Parece que o império chinês sempre soube como responder a diferenças na conjuntura prática com uma mesma e única teoria da hierarquia. Pois até nos piores tempos, o Filho do Céu sempre podia (como Candide) apenas cultivar o seu próprio jardim, e do que ele aí contemplava podia continuar a extrair a certeza de seu próprio poder de constituir o mundo.

AS ILHAS SANDWICH

Se o Imperador Celestial não precisava dos manufaturados britânicos, os soberanos das Ilhas Sandwich, ao contrário, devido ao seu *status* divino, nunca tinham o bastante. E sua avidez não se limitava aos bens materiais europeus, que consideravam, de forma geral, superiores aos seus; eles queriam também a identidade dos grandes europeus, cujos nomes e hábitos adotaram como símbolo de sua própria dignidade. Em 1793, o mesmo ano em que o Imperador Ch'ien-lung louvou o rei inglês seu tributário por mostrar-lhe o devido respeito, os três chefes havaianos mais poderosos deleitaram-se em dar a seus filhos e herdeiros o nome de "Rei Jorge" (Bell, 1929 I (5):64). Um agente da companhia American Fur descreve o ambiente desportivo na Honolulu de 1812:

> "Na corrida de cavalos, avistei Billy Pitt, George Washington e Billy Cobbet andando juntos como amigos íntimos, e aparentemente entretidos numa conversa confidencial; no centro de um outro grupo, Chraley Fox, Thomas Jefferson, James Madison, Bonnepart e Tom Paine podiam ser vistos em atitudes igualmente amistosas uns com os outros" (Cox, 1832:144).

Naquela década, o "Billy Pitt" havaiano, também conhecido por Kalanimoku, seria realmente o "primeiro-ministro" de um reino unificado das Ilhas Sandwich, com seus irmãos classificatórios "Cox" Ke'eaumoku e "John Adams" Kuakini como governadores de Maui e da Ilha de Hawai'i, respectivamente.

Evidentemente, esses estrangeiros de quem os havaianos tomaram a consciência de si mesmos não eram bárbaros sem lei dos confins da terra. Em vez disso, vinham do céu além do horizonte, da mítica Kahiki, terra natal celeste e além-mar dos deuses, chefes sagrados e boas coisas culturais. Como os ancestrais sagrados, que de lá trouxeram comidas, ritos e tabus - os meios da vida humana e as distinções da ordem social -, os homens brancos ou Haole eram inicialmente vistos como portadores de poderes civilizatórios e divinos.

Desde o tempo de Cook, que procurava uma passagem pelo noroeste para Catai, esses ocidentais tinham vindo às Ilhas por causa do comércio com a China. Mas quase tudo nesse encontro intercultural era o oposto de sua experiência chinesa. Se os chefes havaianos competiam para se distinguirem adotando identidades européias era porque, ao contrário do Imperador Celestial, Único Homem, eles competiam entre si como perpétuos rivais que na divindade eram duplos virtuais. Tradicionalmente, tinham competido pela ancestralidade e pelo *status* de *tabu* através de casamentos estratégicos com

mulheres nobres e violentos sacrifícios de adversários reais. Tais façanhas podiam representar na prática social a teoria da soberania codificada no mito havaiano e encenada no rito anual: teoria da usurpação do poder por parte do guerreiro audacioso, que é arquetipicamente um estrangeiro, e cuja vitória sobre o deus ou rei da antiga linhagem envolve também a tomada da esposa sagrada do seu predecessor. A esfera política aparece assim como uma forma prática da esfera cosmológica: uma transposição do esquema polinésio da apropriação da terra-mãe (a esposa sagrada) do deus (o rei em exercício) pela e para a humanidade (o guerreiro-usurpador).

Mas assim transposta à prática, a competição por honras divinas se torna permanente e indecisiva. Devido a uma longa história de casamentos estratégicos, todos os chefes rivais podem traçar suas linhagens, de um modo ou de outro (*i.e.*, bilateralmente) até as mesmas origens divinas. A genealogia se torna uma discussão mais do que um título. E uma espécie de entropia surge no sistema de hierarquia, uma tendência a caminhar em direção a um estado indiferenciado, já que por uma ou outra linha de descendência um chefe ambicioso pode pretender a precedência sobre os seus rivais políticos que, nos mesmos termos, se consideram superiores a ele. Nos tempos tradicionais, um chefe rico em terras e seguidores podia esperar converter esses trunfos em uma pretensão legítima à distinção. Daí o papel assumido pelos visitantes de Kahiki no final do século XVIII: de modo análogo, os chefes procuravam distinguir-se nas relações comerciais e na posse de bens europeus.

Contudo, a existência de certas personalidades norte-americanas ao lado de inglesas e francesas na alta sociedade da Honolulu de 1812 reflete mudanças significativas na organização do comércio transpacífico. Na virada do século XIX, comerciantes norte-americanos dominavam o comércio de peles entre a costa noroeste dos EUA e Cantão, possibilitado originariamente pela terceira viagem de Cook e inicialmente explorado por navios britânicos. Os mercadores dos recém-criados Estados Unidos, tendo suas comunicações com as Índias Ocidentais Britânicas cortadas após a Independência, voltaram-se para os mercados do Extremo Oriente. Daí seu interesse inicial na Costa Noroeste norte-americana. Mas, como o comércio de peles de lontra decresceu no início do século XIX, os norte-americanos começaram a se interessar também por produtos das ilhas do Pacífico capazes de se adaptarem às categorias tradicionais dos consumidores chineses. Saíram à procura de sândalo nas Ilhas.

Os chineses, por sua vez, vinham adquirindo sândalo da Índia e das Índias desde a dinastia T'ang (618-906 d.C.). Naquela época, o odor aromático dessa madeira ajudava a disseminar o sopro de um budismo cada vez mais influente: "O poder divinamente doce do sândalo transmitia aos sentidos as propriedades antidemoníacas contidas em seu corpo deiforme" (Schafer). Além de ser utilizado como incenso ritual e na confecção de imagens religiosas, o sândalo era empregado pelos chineses na medicina, em obras arquitetônicas suntuárias, e em objetos de arte elaboradamente esculpidos. Mil anos mais tarde, devido a poderes com que essa filosofia nem sonhava, as propriedades da madeira de sândalo das Novas Hébridas, de Fiji e do Havaí, usadas para afastar demônios chineses, podiam ser transformadas em chás que, por sua vez, traziam lucro para os comerciantes norte-americanos, qualquer que fosse o custo para os interessados.

No Havaí, o comércio de sândalo superou o comércio anterior de "refrigérios" que já tinha transformado as Ilhas num "grande caravançará" na rota do comércio de peles Costa Noroeste-Cantão. Os chefes mostraram-se capazes de impor suas próprias exigências a esse comércio. A maior parte de sua demanda era por armamentos, que deram então uma guinada hegemônica decisiva à longa pré-história de guerras interinsulares. Por volta de 1810, o soberano da Ilha de Hawai'i, Kemehameha, através de um

maior acesso ao comércio com os europeus - baseado numa relação privilegiada com os ossos e poderes do Capitão Cook -, tinha unificado o arquipélago num reino conquistado. Contudo, o comércio de sândalo, que se desenvolvia nessa mesma época, literalmente incrementou os conflitos costumeiros entre o rei e os grandes chefes, que cada vez mais apareciam como demonstrações de *mana* indígena nas formas mais apropriadas de luxos estrangeiros. Europeus de passagem previam uma divisão do reino entre os chefes mais poderosos após a morte de Kamehameha, uma espécie de descentralização, como já ocorrera antes. Mas, quando o rei morreu, em 1819, o que aconteceu foi que esse ciclo polinésio entrou em conjunção com um igualmente clássico ciclo econômico capitalista - e o efeito combinado lançou os grandes do Havaí em suas brilhantes carreiras de consumo conspícuo.

Em 1818-19, os Estados Unidos estavam atravessando uma crise financeira. Entre os comerciantes da Nova Inglaterra, a falta de capital provocou a valorização do sândalo havaiano como meio de manter o comércio com a China. Assim, os norte-americanos:

> "afluíram para as ilhas como um enxame, trazendo consigo tudo, desde alfinetes, tesouras, roupas e utensílios de cozinha até carruagens, mesas de bilhar, estruturas de casas e barcos, e fazendo o que podiam para manter o espírito especulativo dos chefes havaianos num estado febril. E os chefes não se faziam de rogados para comprar; quando não tinham sândalo à disposição para pagar as mercadorias, davam notas promissórias" (Kuykendall, 1968:69).

Não se faziam de rogados para comprar... só para pagar. Documentos contemporâneos dão a impressão de uma ópera bufa encenada num fundo tropical primitivista, ricamente montada a partir de uma divisão internacional do trabalho: esses grandes notáveis polinésios cobertos com roupagens coloridas de seda chinesa e casimira inglesa, sendo carregados pelas ruas poeirentas de Honolulu em carruagens e riquixás, por suados criados de tanga, ou representando a cena de jantares europeus em casas cobertas de palha, em volta de mesas de teca postas com pratarias e cristais ingleses - com todas as boas coisas importadas na base do crédito. As pessoas do povo entram apenas como personagens coadjuvantes: trabalho árduo, dada a grande quantidade de chefes. Parte da aristocracia já se professava cristã; mas jamais aprenderia a mortificar a própria carne. A família que governava de fato as Ilhas após a morte de Kamehameha (os Ka'ahumanu) incluía cinco irmãos e irmãs que pesavam, segundo estimativas da época, entre 100 e 150 quilos. Representando o controle da terra, do alimento e das pessoas, e os meios de sua produtividade - todos poderes divinos -, gordura era beleza no sistema havaiano.

A sede de consumo na elite era incitada por dois sistemas de rivalidade cruzados: de um lado, os comerciantes norte-americanos competindo entre si pelo mercado; do outro, os chefes havaianos com o costume de competirem entre si. No final de 1821, relata-se que o rei e os chefes possuem "dez brigues grandes e elegantes e um grande número de chalupas e escunas, todos comprados dos norte-americanos". Entre essas embarcações estava a *Barca de Cleópatra*, luxuosa embora fizesse água, enviada por uma firma de Boston para o deslumbramento da nobreza local, que o Rei Liholiho (Kamehameha II) concordara em comprar por 90 mil dólares em sândalo - que o representante local, Bullard, não conseguiu receber. Apesar disso, Bullard escreveu em tom otimista a Boston: "Se vocês querem saber como vai a religião nas Ilhas, eu lhes digo: todas as seitas são toleradas e o Rei cultua a Barca."

Nessa época, o rei tinha, de fato, abolido formalmente a antiga religião, embora ele e outros chefes continuassem a testemunhar de uma divindade de antiga memória em seus próprios seres. Daí sua

apropriação de distinções ocidentais entre artigos "comuns" e "de luxo", e o fato de apreciarem especialmente aqueles cujo brilho, reflexo da resplandecência celestial, casava com suas idéias tradicionais de fulgor aristocrático. "Mandem artigos vistosos", escreveu Jones a Boston (Marshall Letters: 9 mar. 1823); "Tudo o que for novo e elegante será vendido com lucro, artigos comuns não servem" (*ibid.*: 31 mai. 1823). Os artigos obtidos no comércio eram gloriosas extensões artificiais dos sagrados corpos dos chefes, já inflados até o limite fisiológico (seria essa a origem da "camisa Aloha"?). Além disso, dada a tradicional indeterminação das honras da chefia e a entropia do sistema de hierarquia, cada chefe parecia determinado a provar, pelo novo meio da proeza comercial, que era igual ou melhor do que os outros, o mesmo e diferente deles. A economia de elite era uma arena de diferenciação, onde as distinções ofensivas eram exibidas à exaustão entre os poderes estabelecidos e os aspirantes ao poder.

Daí decorrem outras características desse mercado polinésio: a interminável busca da novidade, a demanda pela última moda de Boston, e a acumulação de artigos estrangeiros considerados como sinais e extensão da pessoa "civilizada". "Suas melhores sedas não são desejadas", escreveu o comerciante Hunewell a seus fornecedores, porque esse tipo de tecido já existia no mercado, e os havaianos queriam "padrões que eles nunca viram". E, precisamente porque esses bens contribuíam para a distinção pessoal, não eram destinados à distribuição generalizada. Eram ostensivamente acumulados num entesouramento exibicionista, amontoados a ponto de se estragarem, como se qualquer diminuição na quantidade de bens estrangeiros acumulados fosse sinal de um rebaixamento pessoal. Os chefes evitavam fazer qualquer incursão em seus depósitos disponíveis, mesmo quando surgia alguma necessidade cerimonial. Preferiam então comprar mais daquilo que já possuíam em abundância:

> "Essas pessoas têm uma aversão incurável a se desfazerem de qualquer coisa que tenham estocada. Existe atualmente uma enorme quantidade de bens guardados em caixotes e casas sujas que estão apodrecendo, mas os chefes não tiram dos depósitos nem para uso próprio. O Rei Liholiho há algum tempo precisou de brim quando estava em falta, e comprou algumas peças a um preço muito alto, quando tinha duzentas ou trezentas peças armazenadas, e apodrecendo" (*Hammat Journal:* 18 ago. 1823).

Os nobres havaianos, ligados à produção por tais interesses de consumo, logo se mostraram incapazes de competir com modos capitalistas progressivos de exploração dos recursos das Ilhas. A capacidade dos chefes de acumular bens era maior do que a de fazer os outros pagarem por eles. Mesmo que estivessem inclinados a investimentos produtivos, tudo o que tinham eram dívidas comerciais - dívidas que os plebeus tinham perdido o interesse em pagar através de seu trabalho forçado talvez ainda mais depressa do que perdiam população para tanto. Os chefes também estavam desaparecendo, e essa mortalidade é geralmente considerada a razão de terem transferido a autoridade para os brancos. Mas essa explicação inverte as coisas. Os chefes estavam obsoletos como classe governante, e simplesmente não souberam utilizar os recursos sociais disponíveis para se reproduzirem como tal. Numa situação semelhante de perda populacional, os índios Kwakiutl recrutaram mulheres e plebeus para a nobreza, mantendo assim o famoso sistema do *potlatch* por quase dois séculos. Se o chefe Kwakiutl não tivesse nenhuma filha cujo casamento lhe permitisse transmitir nomes e privilégios ancestrais, ele podia casar o lado esquerdo de seu filho ou fazer de seu próprio pé esquerdo uma esposa.

OS KWAKIUTL

As primeiras histórias do contato na Colúmbia Britânica e nas Ilhas Sandwich estão ligadas pelos mesmos nomes europeus - Cook e Vancouver, Portlock, Dixon e outros -, mas a relação que os Kwakiutl moldaram com esses ocidentais, na época e a seguir, foi diferente da experiência hàvaiana. Os kwakiutl adquiriam poderes cósmicos não pela acumulação de riquezas da economia de mercado - como que para inflar suas próprias pessoas - mas generosamente se desfazendo dos bens, de um modo que significava a incorporação de outras pessoas.

O comércio com os europeus tinha possibilitado um processo espetacular de *develop-man* na Costa Noroeste: a elaboração do famoso sistema de *potlatch*. Cerimonial e estético tanto quanto político, era um desenvolvimento cultural total que resistiu durante 150 anos a um assédio igualmente amplo do imperialismo ocidental, seja na forma de missionários cristãos, de sanções legais do governo canadense ou das relações de produção capitalistas nas indústrias madeireira, pesqueira, de enlatados e da prostituição. Ninguém podia reclamar dos Kwakiutl enquanto trabalhadores assalariados, mas os brancos costumavam ficar desesperados com o que os índios faziam com os seus salários: empilhavam mantas Hudson Bay e outras coisas estranhas para distribuições colossais. Em 1881, o primeiro Agente Indígena enviou um relatório sobre o "estado apático" dos Kwakiutl, do qual "temos de nos esforçar para tirá-los", a apatia consistindo em ficarem "cercados de caixas cheias de mercadorias prontas para o *potlatch*".

Os *potlatches* dispararam depois do estabelecimento do posto de Forte Rupert, em 1849, chegando ao auge de 33 mil mantas num caso de 1933, e incluído também a "bagatela" de 200 braceletes de prata, 700 de bronze e 240 bacias entregues numa cerimônia de 1895. Mais recentemente, o mesmo ocorreria com máquinas de costura, gramofones, mesas e relógios. Chamo especialmente a atenção para o contraste entre a estandardização do bem de maior prestígio comercial (a manta Hudson Bay) na Costa Noroeste e a demanda comercial das elites havaianas, interessadas na diferença, ou em "padrões que eles nunca viram". Os chefes das Ilhas também não tinham a menor intenção de distribuir suas riquezas para os outros, ao passo que os Kwakiutl, distribuindo mantas obtidas no comércio, manifestavam diferentes poderes sagrados.

Caçadores na terra e no mar, os índios viviam de infligir a morte. Reproduziam a vida humana matando seres sensíveis que consideravam ser, por baixo da pele ou disfarce animal, pessoas como eles. Os animais e os homens têm uma origem comum, fazem parte da mesma sociedade universal. As vidas de homens, animais e peixes são interdependentes: se os animais se entregam aos índios, é porque estes sabem como garantir o renascimento de sua presa através do respeito ritual concedido aos despojos; um ciclo de imortalidade que, notavelmente, passa por uma fase humana quando o animal é consumido como alimento. Crenças misteriosas, talvez, mas centrais no comércio de peles e no *potlatch*. O *potlatch*, como distribuição de peles de animais trabalhadas pelos receptores sob a forma de túnicas, é exatamente o mesmo tipo de reencarnação ritual, encenado como um evento social. Lembremos que os animais são humanos por baixo das peles. Portanto, a distribuição de peles na forma de mantas recria as vítimas animais em forma humana viva; e além disso, em grandes quantidades e de modo respeitoso, como bens culturais e trabalhados. É claro que neste comércio as peles dos animais tinham de ser cedidas. Mas o que, além de seus próprios modos totais de produção e reprodução, podia fazer com que os índios considerassem mantas de lã listadas como equivalentes "econômicos"?

Mas as mantas Hudson Bay tinham poderes ocultos sob sua aparência modesta. Nos *potlatches*, eram distribuídas pelos chefes para validar seus privilégios e acrescentar grandeza aos seus nomes. As mantas representavam o grau do chefe em *nawalak*, um poder criador genérico que, dizem os mitos, permite matar inimigos sem esforço, ressuscitar mortos e realizar milagres na caça e na busca de riquezas (cf. Dullabaun, 1979; Goldman, 1975). Assim, diz-se que os presentes "engolem" os receptores, que são chefes de outras linhagens (*numaym*) e tribos. Aqui estão em jogo certos poderes de inclusão social, ou uma tentativa de hierarquização, que é também o transcender limites sociais.

Isso porque, justamente por serem traduzidos para a linguagem comum das mantas, os poderes ancestrais das diferentes linhagens Kwakiutl (*numaym*), que de outro modo seriam únicos, podiam ser comparados. Cada linhagem começa com um conjunto específico e inalienável de privilégios. Na narrativa típica, um animal específico desce do céu num determinado lugar da praia, tira sua máscara animal e se torna o ancestral humano. A própria máscara é um dos privilégios permanentes da linhagem, juntamente com alguns tótemes, postes de casas, pratos de banquetes e nomes da ordem geral do *potlatch* Kwakiutl. Meios e signos da existência da linhagem, essas "preciosidades", como percebeu Marcel Mauss, "possuem em si uma virtude produtiva". De fato, o chefe que as possui recria a si mesmo como ancestral, e cruzando assim o espaço entre o presente e o passado, homem e espírito, é capaz de atravessar o limite paradigmático entre a vida e a morte. Essa vitória heróica sobre a morte é o modo Kwakiutl de produção cultural. Descreve, evidentemente, a caça, que não somente produz a vida a partir da morte, mas, como os animais são essencialmente humanos, corteja os riscos de um *canibalismo generalizado*. Mas, do mesmo modo, o xamanismo, a guerra, o comércio, o casamento, ou as famosas cerimônias do solstício de inverno dos Kwakiutl são outros tantos projetos análogos e inter-relacionados de temeridade, envolvendo a captura de forças poderosas de além da sociedade e sua transformação em fontes benéficas da existência humana. O mesmo ocorre com a política kwakiutl: os chefes aumentam o "peso" de seus nomes herdados apropriando-se de privilégios de outras linhagens e tribos; poderes externos que podiam validar através das distribuições do *potlatch*, que novamente "engoliam" os nomes e reivindicações dos outros-rivais.

Essas transações de poder envolviam um segundo fundo de privilégios, basicamente semelhantes aos bens originais das linhagens, a não ser pelo fato de serem alienáveis, por terem sido obtidos em encontros heróicos dos ancestrais com espíritos do mar ou da floresta. As negociações de privilégios adquiridos eram os lances decisivos da política tribal, e eventos memoráveis das histórias de família. As vitórias no casamento e na guerra eram especialmente memoráveis: os tesouros obtidos de sogros ricos como dotes, ou os direitos do matador na guerra às honras adquiridas por sua vítima. Assim como a política havaiana é uma espécie de *Real*-Cosmologia, esses feitos maritais e marciais dos chefes Kwakiutl, envolvendo a apropriação de poderes para lá de uma fronteira social, aparecem como versões humanizadas dos feitos míticos de antanho. Sobre a política de casamentos, os Kwakiutl dizem que "os chefes fazem guerra às princesas das tribos". O projeto dos chefes ambiciosos era casar com as filhas de todos os outros. Assim, seus descendentes poderiam se vangloriar: "Tenho muitos nomes e privilégios... muitos chefes e antepassados no mundo todo." Note-se a formulação incorporativa: o casamento apropria novos ancestrais, inclui os poderes de outras linhagens dentro da própria. Resta somente demonstrar a herança no *potlatch*, transformando assim a incorporação de ancestrais na assimilação de contemporâneos.

E será preciso demonstrar aqui que as mantas que transcendem os limites entre os grupos e os combinam numa ordem mais elevada encarnam na sua própria produção essas mesmas qualidades sociais? Ou melhor, as mesmas qualidades sob uma forma mais poderosa, já que as mantas Hudson Bay são o produto das negociações sucessivas entre a vida e a morte na caça, entre o índio e o estrangeiro no

comércio. As mantas, representando assim poderes genéricos (*nawalak*), contadas e distribuídas, possibilitavam a comparação numa escala de grandeza entre nomes de chefes e privilégios de linhagem (*tlogwe*), de outro modo incomensuráveis. Note-se novamente que cada linhagem possui seus próprios poderes, cuja origem não está relacionada aos poderes das outras. E, quanto a isso, a cosmologia da política Kwakiutl é o oposto da havaiana. No Havaí, os poderes sagrados dos ancestrais são, em última análise, um só, unidos pela descendência numa genealogia universal. De forma consistente, o problema político ao qual os chefes havaianos dedicavam esforços de consumo hercúleos, durante o comércio de sândalo, era o de como diferenciar suas reivindicações sagradas. Se eles estavam obcecados com diferenças de moda em bens ocidentais era para operarem distinções qualitativas a partir de suas gradações quantitativas de posição social. Ao passo que os índios queriam cada vez mais do mesmo bem, um signo estardardizado de poderes universais que, quando distribuído publicamente, fornecia comparações quantitativas de suas diferenças qualitativas. A expansão do comércio capitalista abriu novos horizontes de engrandecimento social para os chefes Kwakiutl, e, com isso, um processo espetacular de *develop-man* local.

CONCLUSÃO: CHÁ E OUTROS BENS PARA PENSAR

Coisas assim ocorreram em todo o Pacífico por causa do deus Chá, pelo qual os britânicos estavam dispostos a sacrificar "tudo o mais", especialmente tudo o que pertencia a outros povos. Os historiadores poderiam ter dito "a deusa Chá", na medida em que, no século XVIII, seus rituais eram apregoados como domesticantes e suas virtudes como desintoxicantes, propriedades que contrastavam com rivais mais masculinos no consumo popular, a cerveja e o gim. Percebe-se facilmente a função do chá, entregando uma classe trabalhadora dócil e sóbria nas garras do capitalismo em desenvolvimento. Mas se a difusão do hábito de tomar chá fosse estudada seriamente, poder-se-ia supor que neste caso, como em outros, a função prática é um modo situacional de um esquema nativo de proporções cósmicas. Ela certamente envolve algumas idéias próprias ao Ocidente sobre a pessoa como uma criatura imperfeita, com necessidades e desejos, cuja existência terrestre como um todo pode ser reduzida à busca do prazer físico e à evitação da dor. Essa descrição da condição humana, uma tragédia teológica de longa data, tornou-se um credo filosófico no século XVII e um dado cotidiano no século XVIII - prova disso é a rápida disseminação daquilo que Sidney Mintz chamou de "alimentos-droga" entre as classes populares européias. O desenvolvimento da moderna "civilização" ocidental baseou-se numa enorme cultura de drogas leves, pelo menos como condição de tolerância, marcada pelo consumo diário generalizado de substâncias como chá, café, chocolate, tabaco e açúcar - uma lista sem muito valor nutritivo que a redima.

Se esses narcóticos se tornaram rituais do povo - já que de fato, como a religião, tornavam suportável a existência terrena do homem decaído - não seria por que as pessoas estavam condenadas à miséria contínua, por suas insaciáveis necessidades físicas? Esta tem sido a visão trágica da natureza humana no Ocidente pelo menos desde Santo Agostinho. O Homem está condenado a uma vida de sofrimento não só porque é mortal, mas também porque está sozinho num mundo natural "que não cumpre o que promete; é mentiroso e engana". Esse engano consiste na impossibilidade de satisfazer os desejos humanos, especialmente o da acumulação de bens temporais. Por isso o Homem nunca deixa de desejar neste mundo, e nunca consegue o que deseja. Sempre em busca de algo, descobre que "nada permanece... suas necessidades são tão multiplicadas que ele não consegue encontrar a única coisa necessária". Apenas o Estado, a lei e a moral - reflexos terrenos imperfeitos da cidade celestial - mantiveram esta sociedade de homens autocentrados a salvo da dissolução numa guerra de todos contra todos - descrita por Santo Agostinho nos mesmos termos com que Hobbes, quase mil anos mais tarde, caracterizaria o estado de natureza. Mas, no século XVII, os valores agostinianos estavam a ponto de

serem derrubados. O lado terreno do Homem, com seu séquito de misérias, estava prestes a se tornar uma virtude moral. Ou, pelo menos, na leitura conservadora que Locke fez das punições pelo Pecado Original, o sofrimento humano era um dom benéfico da Providência - enquanto grande incentivo para a indústria humana.

Assim, pela época de Adam Smith, a permanente miséria de cada um - *i.e.*, a escassez e a necessidade - tinha se tornado a premissa da sabedoria econômica e fonte do bem-estar nacional. O que para Santo Agostinho era escravidão, a servidão humana aos desejos do corpo, na visão burguesa era a liberdade humana essencial. E o corolário dessa moderna antropologia da miséria foi uma psicologia igualmente empobrecida. A motivação humana era redutível à sensação corpórea. O Homem tornou-se a máquina de prazer e dor inventada por Hobbes e apreciada pelos filósofos iluministas: uma criatura que se volta para aquilo que lhe faz bem e se afasta daquilo que lhe faz mal - movimentos de atração e repulsão que dariam conta de todo o universo do comportamento humano. A nova racionalidade baseava-se numa apurada sensibilidade ao prazer e à dor, especialmente à dor, que é ao mesmo tempo mais duradoura do que o prazer e condição de sua possibilidade. (Alguém que define a vida como a busca da felicidade só pode ser um infeliz crônico.) Mas a economia capitalista tinha transformado as necessidades humanas no fetiche supremo, no sentido de que necessidades, que sempre têm um caráter social e objetivo, tinham de ser encaradas como experiências subjetivas de aflição física.

Portanto, beba uma xícara de chá e tudo se resolve. É interessante notar que, como o café e o chocolate, o chá não era adoçado em seu país de origem, embora no Ocidente essas bebidas tenham sido tomadas com açúcar desde a sua introdução. É como se o amargor adoçado da bebida representasse ao paladar o tipo de transformação que ela podia operar na existência moral da pessoa. Torna doce uma vida amarga. E talvez nada demonstre melhor a gênese social desses efeitos mágicos do que o fato de o chá ter, na Grã-Bretanha, assumido desde cedo valores psicológicos muito distantes de suas propriedades químicas. Afinal, ele contém cafeína, e no início era anunciado como estimulante. Agora os ingleses tomam chá regularmente para acalmar os nervos. Mas seria preciso uma outra conferência para enumerar todos os poderes atribuídos a essa infusão por seus devotos. É, não resta dúvida, uma deusa digna dos sacrifícios que o mundo fez por ela.

Evangélicos na Política Brasileira

Paul Freston

UM "SHOWMÍCIO" PENTECOSTAL

Os *outdoors* em Campinas anunciando um "Musical Evangélico" normalmente não me interessariam. Mas estamos em época de eleições, quando nada acontece por acaso. Prossigo na leitura e encontro o que desconfiava: "Apoio: Luna *Federal* e Almino *Governador.*"

No dia marcado, o ginásio está lotado com fiéis da Assembléia de Deus. Quando chego, o candidato a governador começa a falar (o candidato a deputado federal, pentecostal, já deve ter falado). Um discurso típico de político não evangélico à caça do voto evangélico: apresenta-se como homem religioso, enaltece o trabalho dos "crentes", e tropeça no jargão evangélico. Mas não importa, pois ao seu lado está um velho pastor que acompanha o seu discurso com gestos dramáticos, convocando os fiéis a pontuar a fala do candidato com "aleluias" e "améns". Depois, o candidato sai pelo meio da multidão, o velho pastor faz uma breve pregação, e o conjunto começa a cantar. Ritmo vibrante, os jovens balançando o corpo. O que é isso? É um "showmício pentecostal". Um fenômeno que parece ser encarado já com naturalidade e que, no entanto, era impensável há poucos anos.

Tudo começou com as eleições para a Assembléia Nacional Constituinte em novembro de 1986, as quais resultaram numa nova presença evangélica, tanto em termos quantitativos (número de deputados eleitos) como qualitativos (novas igrejas representadas, novos tipos de "político evangélico" e novas estratégias de ação parlamentar). Como reconheceu o então Presidente Sarney: "A grande novidade desta Constituinte é a presença maciça de uma representação evangélica."[1]

EVOLUÇÃO POLÍTICA DOS EVANGÉLICOS BRASILEIROS

A despeito da imigração de luteranos alemães desde 1823, as primeiras tentativas exitosas de fundar igrejas protestantes com conversos brasileiros datam da década de 1850.

Este trabalho pioneiro de congregacionais e presbiterianos foi seguido por outras deno-

Foto de João Cerqueira - Agência JB

minações como a batista e a metodista, sendo os missionários na sua grande maioria norte-americanos. Com a queda da monarquia em 1889, a república proclamou a separação de Igreja e Estado, facilitando a inserção dos protestantes na vida nacional. Já em 1900, segundo os dados do Censo, havia 1,07% de protestantes, taxa que cresceu aceleradamente a partir da década de 1930, chegando a 6,62% em 1980. Ambos os lados representam uma provável subestimação. Com o forte ritmo de crescimento dos anos 80, podemos estimar uma população protestante hoje em torno de 10% a 12%. Os pentecostais perfazem talvez 60% deste total.[2] O grupo pentecostal mais antigo do país (1910), a Congregação Cristã no Brasil, de origem ítalo-americana, até hoje mantém a sua postura tradicional de apoliticismo. Não produz literatura, nem faz uso do rádio ou da televisão; não tem pastores nem seminários, apenas anciãos não remunerados; não colabora com outras igrejas; proíbe os oficiais da igreja a aceitarem cargos públicos, e aconselha os membros comuns a que façam o mesmo[3] - características essas que a distanciam dos outros pentecostais e dificultariam um projeto político. O maior ramo do pentecostalismo brasileiro, a Assembléia de Deus, fundada em 1911, hoje cobre todo o território nacional. A partir da década de 50, o pentecostalismo brasileiro fragmentou-se, e hoje possui inúmeras vertentes de expressão meramente local.

Antes de 1986, o protestantismo não teve presença marcante no cenário político. Os históricos elegeram alguns deputados a partir da década de 30 (um constituinte metodista em 1934 e um em 1946), conheceram um período de ebulição nos anos antes do golpe de estado de 1964, inclusive com uma esquerda articulada, mas no todo não passaram de uma presença marginal e discreta. Os pentecostais, distinguindo-se sociologicamente pela evangelização direcionada quase exclusivamente para as camadas pobres, caracterizaram-se por uma auto-exclusão da política, exceção feita a algumas incursões eleitorais da Igreja O Brasil para Cristo antes de 1964.

ASSEMBLÉIA CONSTITUINTE COM "BANCADA EVANGÉLICA"

Essa imagem foi abruptamente transformada a partir de 1986, não só pela eleição de um contingente evangélico muito maior do que os anteriores, mas também por sua composição e comportamento.

Vemos a predominância da Assembléia de Deus e a força dos batistas. Com uma dife-

QUADRO 1

Representação Evangélica na Câmara dos Deputados			
	Igrejas Históricas	Igrejas Pentecostais	Total
1983-86	12	2	14
1987-90	15	18	33
% de aumento	25%	800%	135%

Os pentecostais, de uma só vez, saltaram da insignificância e superaram os históricos.

QUADRO 2

Igrejas Evangélicas Representadas na Assembléia Constituinte		
Igrejas Pentecostais	Assembléia de Deus	13
	Evangelho Quadrangular	2
	Igreja de Cristo	1
	Universal do Reino de Deus	1
	Batista Nacional	1
Igrejas Históricas	Batista	7
	Presbiteriana do Brasil	2
	Presbiteriana Independente	1
	Presbiteriana Unida	1
	Cristã Reformada	1
	Congregacional	1
	Cristã Evangélica	1
	Adventista	1

rença importante: enquanto a representação batista se concentra em apenas duas regiões e cinco estados, a Assembléia está presente em todas as regiões e doze estados. Isso reflete a decisão de um encontro nacional de líderes em abril de 1985, no qual optou-se por eleger representantes próprios, se possível um em cada estado.[4] Conseguiram em doze. Impressiona não só a amplitude geográfica, mas a disciplina do esforço. Em somente um estado elegeram dois deputados, e até essa exceção é eloqüente: a figura destoante de Benedita da Silva (do Partidos dos Trabalhadores, cujo *slogan* de campanha foi "mulher, negra e favelada", e que certamente não é candidata da hierarquia assembleiana) perturbou a simetria.

O Quadro 3 mostra que os constituintes evangélicos eram relativamente inexperientes como deputados federais e como legisladores em geral, o que certamente não deixou de contribuir para a sua imagem. Possuíam, também, pouca experiência na outra via tradicional de ascensão política, a de cargos na administração pública. Mas quando distinguimos entre históricos e pentecostais, vemos que estes é que chegaram numa função legislativa federal sem ter passado por estágios de aprendizado político. Os históricos, por outro lado, constituíam um contingente político relativamente experiente.

Embora mais inexperientes do que os seus colegas, os deputados evangélicos não eram mais novos. A figura típica é do deputado pentecostal, na casa dos 40, exercendo seu primeiro mandato eletivo. Esse retrato corresponde à realidade de candidaturas eclesiasticamente lançadas, para as quais é preciso ter uma certa idade, sobretudo em função do esquema de promoção lenta por uma série de cargos até chegar a postos de comando. A entrada pentecostal na política não oferece uma nova via de ascensão política para o fiel comum, mas apenas para aquele que já se destacou no trabalho eclesiástico e se tornou *pastor*. A mentalidade sectária dificilmente aceita que um membro comum se destaque em alguma instância social e entre na política de uma forma autônoma e responsável com o apoio da comunidade,[5] a menos que não haja opção política mais sob controle.

QUADRO 3

Experiência Política Anterior dos Deputados Federais Eleitos em 1986[6]				
	Todos os Deputados	Todos os Evangélico	Históricos	Pentecostais
1) Nunca haviam se candidatado a deputado federal	54%	57%	46%	66%
2) Primeira função legislativa em qualquer nível	30%	39%	20%	55%
3) Funções administrativas ("cargos de confiança") anteriores, em nível municipal, estadual ou federal	51%	42%	66%	22%
4) Número de legislaturas federais				
a) primeira	55%	69%	46%	88%
b) segunda	22%	21%	33%	11%
c) terceira	12%	6%	13%	0%
d) quarta ou mais	11%	3%	6%	0%

No parlamento, houve tentativas de formar uma "bancada evangélica", a qual só perderia em tamanho para os dois maiores partidos na Assembléia Constituinte. Mesmo tendo apenas uma relativa unidade (havia uma minoria de seis que poderiam ser classificados como esquerda ou centro-esquerda), os evangélicos, através de sua vertente majoritária, conquistaram grande visibilidade na imprensa, notadamente por sua atuação em matérias relacionadas com a moral sexual e a família, e em certas votações de alto relevo como reforma agrária e a duração do mandato do Presidente Sarney. A imagem que a imprensa veiculou foi de conservadorismo acentuado nos campos econômico, político e de costumes, e de um despreparo para a vida pública, patenteado por frases como:

> "O Presidente Sarney não tem culpa de fazer má administração. Tudo que vem acontecendo está na Bíblia e daqui para frente vai ficar pior." (Deputado federal Matheus Iensen, autor da emenda que deu cinco anos de mandato para Sarney.)[7]

> "A mulher tem contrações com as quais pode se defender do estupro" (De-

> putado federal Sotero Cunha, falando contra a legalização do aborto em casos de estupro.)[8]

Mais importante, porém, do que o despreparo (longe de ser monopólio dos evangélicos) foi a fama que conquistaram de fisiológicos. Novamente sem monopólio, mas distinguindo-se pelo fervor e organização que dedicaram a essa atividade. O *Jornal do Brasil* denunciou:

> "Boa parte dos evangélicos faz da tarefa de preparar a nova Constituição um grande e lucrativo comércio, negociando votos em troca de vantagens e benesses para suas igrejas e, muitas vezes, para eles próprios."[9]

Canais de televisão, emissoras de rádio, cargos públicos e dinheiro canalizado pela Confederação Evangélica do Brasil. A Confederação, que de 1932 a 1964 uniu boa parte das igrejas históricas, havia entrado em agonia após o golpe de estado, e foi ressuscitada em junho de 1987 por um grupo de constituintes evangélicos. A nova diretoria tomou posse na presença de importantes figuras governistas não evangélicas. A nova Confederação, de maioria pentecostal e repudiada veementemente por várias igrejas históricas, recebeu significativas doações do governo.

As denúncias do *Jornal do Brasil* tornaram-se o equivalente brasileiro do escândalo dos pregadores eletrônicos nos Estados Unidos. Aliás, a comparação é bastante apropriada: lá, o escândalo ocorreu na esfera da iniciativa privada (os impérios televisivos); no Brasil, com a fraqueza da esfera privada, seguiu a tradição de canalização de recursos públicos.

Segmentos protestantes já inconformados com a atuação da "bancada" vieram a público contra o que estava acontecendo. Mas a Assembléia de Deus, segmentos dos batistas, e outras igrejas e entidades evangélicas menores saíram em defesa dos deputados, alegando que "as forças inimigas estão enciumadas, porque estão vendo os evangélicos ocupando pouco a pouco os espaços que lhes dizem respeito.[10]" A defesa dos deputados por parte da Assembléia de Deus era uma maneira de afirmar que o inédito engajamento político dos pentecostais não seria um fenômeno passageiro, restrito à Constituinte.

A POLÍTICA TOMA CONTA: AS ELEIÇÕES MUNICIPAIS DE 1988

De fato, essas eleições confirmaram a tendência. Os evangélicos se candidataram como nunca antes (mais de cem em certos municípios). Somente no Estado do Rio Grande do Sul, havia setenta candidatos pertencentes à Igreja do Evangelho Quadrangular, dos quais, 69 pastores.[11] A Assembléia de Deus elegeu por volta de 50 vereadores ou vice-prefeitos no interior do Estado de Minas Gerais.[12] A igreja de maior crescimento na atualidade, a Universal do Reino de Deus, depois de eleger um constituinte em 1986, conquistou duas vagas na Câmara Municipal do Rio de Janeiro.

A eleição em Belo Horizonte exemplificou diferenças importantes entre as denominações. Havia 13 candidatos de igrejas batistas renovadas e oito da Convenção Batista Brasileira (a histórica), mas nenhum deles se elegeu. Da Assembléia de Deus, por outro lado, havia apenas quatro candidatos, sendo que dois eram "oficiais". Desses dois, um se elegeu e o outro perdeu por pouco. Essa disciplina assembleiana contrasta fortemente com o individualismo batista. A característica mais de "seita estabelecida"[13] dos batistas, com uma ideologia liberal e maior consciência de cidadania, uma clientela com uma presença maior da classe média, e uma fragmentação organizacional, dificulta a formação de currais eleitorais. Outro pentecostal eleito era pastor de um

grupo regional, a Igreja Reino dos Céus. As pequenas igrejas pentecostais, dissidentes dos grandes ramos, ainda mais pobres economicamente, geralmente com fortes lideranças personalistas e muita ênfase em curas, vêm ocupando os espaços deixados pelas igrejas pentecostais mais antigas que começam a se aburguesar, ostentando modalidades religiosas mais eruditas, controladas e institucionalizadas.[14] Esses pequenos grupos são capazes já de marcar presença em eleições municipais.

Se a multiplicação de candidaturas em 1988 prejudicou os planos corporativos, alguns analistas detectaram outro fenômeno que estaria limitando os planos das cúpulas pentecostais: a recusa da massa de fiéis de despejar seus votos nos candidatos "oficiais". Depois das eleições, o presidente da Convenção das Assembléias de Deus do Estado de Minas Gerais reconheceu que a cúpula havia perdido o controle, e responsabilizou por isso o desgaste do PMDB.[15] Isso, depois de ter apoiado o candidato da situação ao governo do estado porque "votamos sempre com o governo" e porque "ele foi o único político que cumpriu o seu compromisso com os evangélicos, com a doação de um terreno..."

A tese de que o desgaste do governo teria levado à desobediência eleitoral dos fiéis não deve ser vista como apenas uma justificativa cômoda. Um precedente foi registrado em 1982, com relação à baixa votação pentecostal no PDS, malgrado as injunções da cúpula.

> "O 'povo da igreja' não vota exclusivamente orientado por interesses particulares ou do grupo, mas também por demandas coletivas mais amplas do que o grupo... [porque interfere] uma visão genérica das condições de vida 'do povo'."[16]

Um dos limites, então, do projeto pentecostal corporativo, é a necessidade de não contrariar em demasia as percepções gerais dos fiéis, enquanto cidadãos e, em geral, pobres, a respeito das condições de vida do povo e da imagem de governos. A tese de que estaria havendo uma tendência, no interior do pentecostalismo, a que o "voto cidadão" prevaleça sobre o "voto religião" deve ser vista com cautela ainda. É necessário ver *em que circunstâncias* a cúpula não consegue "emplacar" os seus candidatos.

UM ESFORÇO DE DIFERENCIAÇÃO: A ELEIÇÃO PRESIDENCIAL DE 1989

Os evangélicos tiveram papel destacado mesmo antes da campanha propriamente dita, na tentativa fracassada do então ministro da Agricultura, Íris Rezende, de consagrar-se candidato do PMDB. Já em 1988, um autor assembleiano dizia:

> "Nosso irmão, Íris Rezende... está conseguindo... safras recordes. Ao ser nomeado, ele promoveu um culto de ação de graças [e a cada safra recorde, mais um culto]... E assim, louvando e agradecendo a Deus, vai sendo abençoado... graças às orações de milhares de crentes que intercedem por ele, à eficiência de sua liderança e porque o ministro 'não se envergonha do Evangelho'... A imprensa já começa a especular..."[17]

Vários segmentos evangélicos jogaram pesadamente na candidatura. Na Convenção Na-

cional das Assembléias de Deus, o presidente da convenção comprometeu-se a convencer seu "rebanho e toda a Nação a apoiar o homem que tem sido usado por Deus para produzir supersafras". E foi mais longe, lançando mão de um recurso poderoso no mundo pentecostal, a profecia: "Deus já me disse que um evangélico será presidente. Se o ministro [Íris Rezende] for escolhido na convenção [do PMDB]... já sei o nome do novo governante deste país."[18]

Apesar de Íris Rezende ter vínculos tênues com a comunidade evangélica, ele havia sido "adotado" por líderes da mesma. Para construir essa relação, lançaram mão das safras agrícolas, festejadas em cultos anuais de ação de graças com a presença do presidente. Assim, ao ministro, esses cultos ofereciam a chance de apresentar-se como representante reconhecido de uma comunidade numerosa de âmbito nacional; aos evangélicos, possibilitavam banharem-se na glória das safras, apresentando-as como resposta de Deus às suas orações e sinal da bênção divina sobre uma autoridade protestante.

Com a derrota de Íris na convenção do seu partido, o quadro evangélico fica confuso. Finalmente, uma parcela expressiva se aglutina em torno do líder nas pesquisas, Fernando Collor. Além do Movimento Evangélico pró-Collor, outros comitês se formam: pró-Brizola e pró-Lula. É instrutivo comparar os movimentos pró-Collor e pró-Lula, sendo estes os dois candidatos que chegaram ao segundo turno. O Movimento pró-Collor era de lideranças eclesiásticas, principalmente pentecostais, e procurava convencer os pastores a darem uma determinada orientação aos seus membros. Falava nos "compromissos de Fernando Collor com os evangélicos". Peça chave no seu discurso era o tema da perseguição religiosa que os candidatos de esquerda e centro-esquerda supostamente moveriam. No entanto, quando este pesquisador contatou o Movimento pró-Collor antes do segundo turno, a razão dada pela rejeição da candidatura Lula girou em torno da "convulsão social" que as suas políticas gerariam. Quando perguntei se não estavam com receio de perseguição religiosa, a resposta eminentemente sensata foi que não, porque a liberdade religiosa estava garantida pela Constituição.

De fato, Fernando Collor era uma boa receita para receber os votos mais orientados dos pentecostais. Pregava contra a corrupção (tema político de cunho moral, facilmente compreensível para o evangélico não politizado); podia ser plausivelmente apresentado como "temente a Deus" (e Lula como "ateu"); e dizia-se opositor do governo Sarney, altamente desgastado.

O Movimento Evangélico pró-Lula, por outro lado, era de líderes e de membros comuns, ou seja, do cidadão autônomo. Fazia muito alarde, como querendo deixar claro que o evangélico podia (e até devia) ser de esquerda. O discurso era ideológico. A ênfase na identidade evangélica na militância política visava um efeito *dentro* da comunidade evangélica. Paradoxalmente, os mais ideológicos é que olhavam mais para dentro do campo religioso, pois a mera opção política decorrente da fé não precisava ser expressa num movimento à parte (como não foi no caso dos evangélicos que apoiaram ideologicamente o candidato que melhor representava a opção neoliberal, Afif Domingos). Não deixou de haver um certo messianismo, análogo à tendência já constatada entre agentes católicos de pastoral popular. O momento da campanha que mais acirrou as divisões ideológicas dentro da comunidade evangélica foi o aparecimento na propaganda eleitoral televisiva do coordenador do Movimento Evangélico pró-Lula, Robinson Cavalcanti. Essa ação foi fortemente criticada porque ameaçou o projeto corporativo nas suas duas frentes: atingiu muitos evangélicos que de outra forma nunca saberiam de irmãos na fé apoiando Lula; e avisou os políticos das divi-

sões internas da comunidade evangélica. Mesmo assim, é provável que o voto evangélico tenha decidido o segundo turno da eleição presidencial, a favor de Fernando Collor.

A MARÉ BAIXANDO? AS ELEIÇÕES DE 1990

Nas eleições de 1990, estava sendo pesado na balança não só a famosa "bancada evangélica", mas também o acúmulo de experiências dentro da comunidade protestante nas eleições municipais de 1988 e presidenciais de 1989. Fazem parte de um processo no qual as percepções de líderes e de fiéis comuns estão em constante processo de revisão. Nesse processo, entram em jogo não apenas os "retornos" das estratégias tentadas, mas também as tendências políticas no país como um todo, uma vez que ninguém vive totalmente num mundo circunscrito pela sua igreja.

Nesse sentido, é ilustrativo examinar a porcentagem de reeleição dos antigos constituintes evangélicos em comparação com a generalidade dos deputados.

QUADRO 4

Reeleição dos Deputados Federais, 1990		
Geral	Evangélicos "Conservadores"	Evangélicos "Progressistas"
38%	42%	17%

Apesar do "escândalo", quem mais teve dificuldades para se reeleger foram os "progressistas" que a imprensa dissociou das práticas fisiológicas. A vertente majoritária se reelegeu numa proporção acima da de seus pares não evangélicos. Como interpretar isso?

É necessário evitar simplismos. A eleição de 1990 não foi um simples plebiscito sobre os "escândalos" dos constituintes protestantes. Para muitos eleitores evangélicos, o que se estava julgando era a "rentabilidade" dos deputados antigos, *em termos das expectativas que eles tinham a seu respeito.* Essas expectativas não foram necessariamente abaladas (nem atendidas) pelos "escândalos". Devemos reconhecer que sabemos muito pouco sobre as motivações do voto evangélico, certamente não o suficiente para dizer que, entre 1986 e 1990, critérios diferentes de voto penetraram a consciência de uma fatia grande do eleitorado pentecostal. Da mesma forma, precisamos saber mais sobre as avaliações feitas pelas lideranças pentecostais em 1990, com respeito à atuação dos constituintes. Não me refiro a seu repúdio ou não dos "escândalos", mas à sua avaliação dos "retornos" do projeto corporativista iniciado em 1986.

O novo Congresso tem atualmente (maio de 1991) em torno de vinte e três ou vinte e quatro evangélicos, sendo um deles (Levy Dias) senador, e incluindo alguns deputados que ficaram com suplências mas já assumiram vagas. (Não foram contados na porcentagem de reeleitos.) Esse total é evidente refluxo com relação aos 33 da Constituinte; mas ainda é a segunda maior representa-

ção na história, superando os quatorze eleitos em 1982.

A composição dessa nova "bancada", em termos eclesiásticos, confirma a tendência de 1986. Naquele ano, os pentecostais aumentaram a sua representação em 800% e superaram os históricos. Nas eleições de 1990, ampliaram a sua vantagem. Embora eu não possua informações sobre a filiação eclesiástica de dois dos vinte (sem contar os suplentes), a distribuição dos outros 18 é: doze pentecostais e seis históricos. Sem dúvida, a diminuição abrupta de representantes históricos se deve a vários fatores, mas um deles é que os votos pentecostais, na medida em que estes são direcionados pela religião, vão cada vez mais para candidatos pentecostais.

Permanece a predominância dos batistas no meio histórico e da Assembléia de Deus no meio pentecostal. Neste último, porém, há uma mudança significativa: a entrada em peso na vida parlamentar da Igreja Universal do Reino de Deus. Contrariando a visão de alguns pesquisadores, de que estaria formando uma clientela mais do que uma comunidade, a Universal elegeu dois deputados federais e dois estaduais no Rio de Janeiro, e um federal e um estadual em São Paulo. Ainda é cedo para avaliar essa nova presença, mas tudo indica que, embora o modelo de engajamento em função de um projeto corporativista possa ter esbarrado em resistências nas igrejas pentecostais mais antigas (daí a provável diminuição da representação parlamentar assembleiana, sem que isso signifique o abandono do modelo), a própria fissiparidade extrema do pentecostalismo faz com que haja sempre novos grupos dispostos a enveredar pelo mesmo caminho. Qualquer previsão a respeito de tendências de médio prazo será, portanto, arriscada.

Permanecem quase inalteradas as proporções de cada região dentro da "bancada" evangélica, com exceção de uma sensível queda por parte do Nordeste. A mudança mais importante é nas proporções relativas dos "conservadores" e "progressistas". Se seis (18%) dos 33 constituintes podiam ser chamados de "esquerda" ou de "centro-esquerda", uma proporção não tão discrepante com a composição geral da Constituinte, em 1990 apenas uma parlamentar evangélica progressista foi eleita, e um suplente já ssumiu. A força do Movimento Evangélico pró-Lula em 1989, bem como de boa parte do Movimento Evangélico pró-Brizola, demonstram que o segmento "progressista" da comunidade evangélica, embora francamente minoritário, ultrapassa em muito essa cifra. A diferença é que, enquanto um "conservador" pode se eleger exclusivamente com votos evangélicos do seu estado, o mesmo não é possível para um "progressista". Este precisaria de um complemento advindo de um segmento da população que se aglutine eleitoralmente em torno de outro critério que não o religioso (por exemplo, um critério classista ou geográfico), ou então de uma votação dispersa atribuída a um *nome* conhecido. Mas são poucos os evangélicos que conseguem reunir uma ampla votação dessa natureza *e também* uma presença suficientemente densa no meio evangélico transdenominacional (pois uma só denominação dificilmente bastará para esse fim).

Em 1991, começa a se tornar mais visível um Movimento Evangélico Progressista, parte do qual se filiou em bloco ao Partido dos Trabalhadores. O perfil desses novos petistas é de membro de igreja não-pentecostal, de nível educacional mais elevado. É um novo tipo de esquerda evangélica no Brasil. A esquerda evangélica dos anos 80 era composta de indivíduos isolados, sem influência nas igrejas, ou então de grupos ligados ao movimento ecumênico e adeptos de teologias que impediam seu acesso às massas evangélicas. A novidade de hoje é o surgimento de uma esquerda evangélica articulada, mas teologicamente conservadora (no sentido de manter as ênfases tradicionais na Bíblia, conversão e oração) e mais integrada na vida das igrejas. Com pretensões de

atuar tanto nos partidos e movimentos sociais como no meio eclesiástico.

As origens desse Movimento Evangélico Progressista vêm do final dos anos 70 (por duas vias principais, a Aliança Bíblica Universitária e a Fraternidade Teológica Latino-Americana), mas um grande impulso foi dado pelo comportamento da "bancada evangélica" na Constituinte, visto como manipulador, direitista e fisiológico, levando mais evangélicos com simpatias pela esquerda a assumirem uma visibilidade na campanha presidencial de 1989. A ênfase na identidade religiosa na militância era uma maneira de dizer ao público que o evangélico também *podia ser* de esquerda, e de dizer às igrejas que o evangélico *devia ser* de esquerda.

NOVA DIREITA CRISTÃ?

A análise sociológica mais séria da recente politização evangélica no Brasil, feita por Pierucci,[19] a caracteriza como "a mais nova irrupção do conservadorismo ativo". O protestantismo conservador está implementando uma nova estratégia de presença e influência na sociedade, buscando a visibilidade. Para a direita, traz um fenomenal aporte de recursos culturais e retóricos (os "valores cristãos"), e invejáveis recursos humanos e organizacionais de base. Traz, também, para a arena política, demandas tradicionais e moralistas que não deixam de ser reais para amplos segmentos da população. Erguendo-se em guardiães da moralidade privada, os evangélicos, embora minoritários, conseguem falar com plausibilidade em nome da "maioria moral". Por isso, se constituem numa "nova direita cristã", em clara comparação com os Estados Unidos.

A análise de Pierucci tem muito valor, mas um exame mais minucioso da atuação dos constituintes evangélicos lança dúvida sobre a semelhança do caso brasileiro com o norte-americano. Para facilitar a análise, usarei a nota atribuída a cada constituinte pelo DIAP (Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar), numa escala de zero a dez, segundo as votações registradas nas "questões de interesse dos trabalhadores".[20] Via de regra, quanto mais alta a nota, mais de esquerda. A média da Nota DIAP para todos os constituintes foi 4,94; a dos evangélicos foi 4,52. Ou seja, os evangélicos votaram um pouco menos favoravelmente aos interesses dos trabalhadores, segundo os critérios do DIAP.

Um fator que poderia influir neste resultado é a questão regional.

QUADRO 5

Nota DIAP: Geral (Conjunto dos Constituintes) e Evangélicos		
Região	Geral	Evangélicos
Norte	3,84	3,35
Nordeste	4,56	4,15
Centro-Oeste	4,80	3,33
Sudeste	5,52	5,85
Sul	5,45	2,58

A região Sudeste votou mais favoravelmente aos trabalhadores do que as outras regiões, e é lá que se concentravam desproporcionalmente os deputados evangélicos (14 dos 33). Isso deveria empurrar a Nota DIAP dos protestantes para cima, e de fato os do Sudeste têm uma nota mais alta do que a média regional. Mas os evangélicos de todas as outras regiões têm notas mais baixas do que o conjunto. Levanto como hipótese explicativa desse relativo direitismo do político evangélico nas periferias econômicas, o fisiologismo em função de um projeto de fortalecimento corporativo.

Devemos procurar em outras votações a razão da fama conservadora dos evangélicos, como vemos no Quadro 6.

QUADRO 6

Algumas Votações Não Incluídas na Nota DIAP [21]		
	Todos os constituintes presentes	Evangélicos presentes
1) A favor do mandato de 5 anos para o Presidente Sarney	59%	75%
2) A favor da desapropriação de terras produtivas para reforma agrária	50%	29%
3) A favor da inclusão de "orientação sexual" na lista de preconceitos a serem superados	28%	7%
4) A favor da expressão "protegerá a vida desde a concepção" (primeira tentativa)	21%	71%
5) A favor da indissolubilidade do casamento	13%	42%

Vemos que os evangélicos se distanciaram claramente do conjunto nas questões comportamentais (aborto, homossexualismo, divórcio) e em certas questões onde houve grande pressão do governo federal ou de *lobbies* (duração do mandato do Presidente Sarney, e reforma agrária).

Já que a fama de "nova direita cristã" está ligada com a entrada maciça dos pentecostais na política, convém diferenciar os evangélicos com relação à Nota DIAP.

Vemos que a média dos pentecostais é mais alta do que a dos históricos, e até do que o conjunto dos constituintes! É verdade que, levando em conta a classe social da vasta maioria dos pentecostais, poderia ser bem maior. De qualquer forma, impossibilita classificá-los simplesmente como "nova direita cristã". Se existe tal fenômeno no Brasil, ele se localiza nas igrejas históricas, principalmente entre os batistas.

Embora os deputados brasileiros tenham privilegiado os temas ligados à família e à moral sexual, tal como a New Christian Right nos Estados Unidos, devemos ter o cuidado de não atribuir-lhes uma racionalidade de ação política que não possuem. Não há órgãos de coordenação nem "intelectuais orgânicos", análogos aos agentes de pastoral nas Comunidades Eclesiais de Base, que os orientem em algum projeto para a sociedade. A concentração em certas questões parece decorrer não tanto de uma estratégia articulada, mas de um instinto de sobrevivência. E falando sobre esses assuntos que se sentem mais seguros e mais respaldados pelas suas comunidades. A ênfase nas questões morais é uma maneira de justificar a sua entrada na política.

A New Christian Right é impulsionada pelas "bases" cristãs de vastas regiões dos Estados Unidos, e tem um projeto que ultrapassa em muito o conservadorismo moral. Inclui a defesa da livre iniciativa e do poderio americano. O fenômeno brasileiro não tem tamanho conteúdo ideológico. Os líderes de organizações como Moral Majority interpretam toda uma onda de opinião e tentam dar-lhe voz através de entidades intereclesiásticas. Os novos políticos evangélicos no Brasil, por outro lado, são controladores de máquinas eclesiásticas, ou fazem acordos com os mesmos. Não há impulso das "bases". A New Christian Right tem um projeto restauracionista porque sente que perdeu o controle de um país que tem um mito fundante protestante. Os novos atores políticos evangélicos no Brasil dificilmente chegam a ter um projeto; apenas sentem, e talvez com razão, que o futuro lhes pertence.

QUADRO 7

Nota DIAP e Igreja				
	Assembléia de Deus	Todos os Pentecostais	Batistas	Todos os Históricos
Média da Nota DIAP	5,00	5,06	3,07	3,90

Já se superou, na literatura sociológica, a idéia que o pentecostalismo seja necessariamente alienante, ou então conservador, como decorrência da sua doutrina.

> "O conservadorismo atual das igrejas pentecostais é decorrente de uma dada conjuntura nas relações entre pentecostais e os demais círculos de

> arregimentação ideológica? Como a igreja católica tem evidenciado, as posições relativas das diversas igrejas não são estáticas."[22]

Quais foram, portanto, os fatores externos que facilitaram e os fatores internos que provocaram essa forma peculiar de politização, a mudança de "crente não se mete em política" para "irmão vota em irmão"?

AS RAZÕES DA POLITIZAÇÃO PENTECOSTAL

Os apetites foram abertos pelo governo militar que, desentendendo-se com a Igreja Católica a partir de 1968, procurou apoio nos meios evangélicos. A nível local, os pentecostais foram incluídos nos quadros da clientela política das famílias tradicionais, desgostosas com a nova orientação católica.[23] Assim, ocorreu uma legitimação sem precedentes dos evangélicos como atores políticos. Outro fator facilitador é o próprio sistema político brasileiro, a meio caminho entre o sistema americano (altamente favorável) e o britânico (desfavorável) nas facilidades que oferece para a atividade política de grupos religiosos particularistas.[24] O sistema brasileiro é federal; tem meios de comunicação de massa relativamente abertos (mas que, ao contrário dos norte-americanos, se regem não só pela lógica do mercado, mas também pelo poder discricionário do governo federal, provável fator de peso na explicação do fisiologismo evangélico); tem partidos fracos, sem tradição e, em geral, com pouca consistência ideológica; e, acima de tudo, possui um sistema eleitoral em que cada Estado como unidade elege vários deputados, aumentando o peso político de uma comunidade minoritária e dispersa. Num sistema de distritos eleitorais, os evangélicos não teriam muitos parlamentares, e certamente não do tipo corporativista. Outro fator externo foi o exemplo da New Christian Right. Deixamos em aberto a possibilidade de vínculos mais íntimos, inclusive pela via dos pregadores de televisão.

Quanto aos fatores internos, o namoro com o regime militar e o crescimento numérico eram tentações fortes para que, com a redemocratização, a docilidade dos fiéis fosse canalizada politicamente em função de projetos de interesse da própria igreja. O momento da Constituinte ofereceu a oportunidade de justificar a mudança, em termos da necessidade de defender a liberdade religiosa (supostamente ameaçada). Sugiro, porém, outra razão forte pela forma peculiar de politização. A crise econômica dos anos 80 tendia a neutralizar os efeitos tradicionais da conversão (a criação de uma força de trabalho honesta, dedicada e poupadora), restringindo as chances de ascensão social individual,[25] aumentando a sensibilidade do fiel, enquanto pobre e trabalhador, para com as reivindicações dos menos favorecidos da sociedade. E com a redemocratização, essas reivindicações expressavam-se com maior desembaraço, colocando em dúvida a capacidade da socialização sectária de defender seus membros de uma politização indesejável. O projeto político da cúpula pentecostal seria, então, uma maneira de incorporar preventivamente o tema de uma forma controlada, impedindo que concorrentes passassem a ter acesso aos ouvidos dos fiéis. Um projeto de "antecipação" política, visando defender as fronteiras da seita e proteger a capacidade de reprodução social sectária.

A crise também acentuou as carências individuais e eclesiásticas (muitas igrejas pentecostais, não possuindo templos próprios, têm que mudar constantemente e precisam pedir uma série de providências ao município para evitar uma instabilidade na sua membresia).[26]

Outro fator é o acirramento da concorrência religiosa com a umbanda e com as CEBs. Assim, as nuanças políticas evangélicas não representariam algum projeto articulado para o país (como no caso da New Christian Right), mas um esforço de diferenciação do seu produto frente à esquerda católica, e a percepção correta de uma comunidade religiosa pobre mas em rápida expansão e cheia de confiança, diante de um Estado forte e empregador.

Tudo isso deve ser colocado dentro da perspectiva da evolução das seitas, ou melhor, da pluralidade de evoluções possíveis.[27] No caso específico da Assembléia de Deus, os últimos vinte anos presenciaram uma tendência para a ascensão social, para maior ênfase na educação teológica, e para a perda de espaço "em baixo" para os novos grupos pentecostais que mantêm o carisma em estado mais "puro".

A eleição pentecostal de candidatos próprios representa sua emancipação política, eliminando os tradicionais intermediários, fossem evangélicos históricos ou não evangélicos. É o início da gestão própria, a afirmação da maioridade cívica.

AVALIAÇÃO DA RECENTE PRESENÇA EVANGÉLICA NA POLÍTICA BRASILEIRA

Essa presença não ocorre num vazio sociológico. Não se pode entender as posturas políticas independentemente da posição relativa de cada denominação no campo religioso. Na Europa, historicamente, as minorias religiosas tenderam para a esquerda (a pequena minoria protestante na França, as grandes minorias católicas na Holanda, Suíça, Alemanha), devido à sua posição social.[28]

O catolicismo da Contra-Reforma, onde foi vitorioso, não permitiu a existência de amplas minorias protestantes. Estas, onde existem, são de implantação recente. Em nenhum país da Europa alcançam cifras politicamente significativas, mas na América Latina, sim. Aqui, porém, entra em jogo um outro fator. A América Latina, embora herdeira do "padrão francês" (uma igreja monolítica impondo um monopólio religioso, em aliança com as autocracias, e criando, à sua própria imagem, um secularismo militante de esquerda), teve a vantagem de desenvolver-se politicamente (como resultado da urbanização e industrialização) num momento em que o centro europeu do catolicismo muda da direita para o centro, num esforço de reverter a situação de conflito crônico. Às vezes surgiu, também, uma esquerda católica. Os evangélicos emergem politicamente no Brasil nesse contexto marcado, por um lado, pela tradição de uma esquerda militantemente atéia e, por outro lado, pelo fenômeno recente do catolicismo progressista. Não é de surpreender, então, que os evangélicos brasileiros, fortemente anticatólicos, tenham se posicionado majoritariamente à direita. Em outro contexto, como o da Nicarágua, o resultado pode ser diferente.[29]

Tendo em vista esse campo de forças religioso, é importante analisar a questão não somente do ângulo político, mas como um fenômeno que se origina no campo religioso e que tem reflexos nesse mesmo campo. Faz parte de um contexto de acirramento da concorrência religiosa no Brasil. Nesse sentido, importa ler *sociologicamente* as reações da imprensa secular e religiosa diante das "seitas", ou seja, explicitar o lugar social do discurso crítico. Parte da razão pela polêmica em torno dos pentecostais é que estão invadindo uma esfera antes reservada às "igrejas" (católica e protestantes históricas). É a primeira vez que um grupo religioso não católico se articula tão aberta e agressivamente numa instância de poder no Brasil. É o segundo grande momento político do protestantismo brasileiro: o primeiro, no século XIX,

foi a reivindicação do direito de existir, e visava quebrar a manutenção oficial do *monopólio* religioso católico; o segundo, agora, ameaça a *hegemonia* católica.

Esse segundo momento ocorre num contexto em que o protestantismo brasileiro está destituído de um projeto que abarque a sociedade, como teve em outros momentos da história. Simplificando, podemos dizer que no início houve tentativas (Daniel Kidder, José Manuel da Conceição) de ver o protestantismo como um projeto de reforma da *igreja* (sentido sociológico). A igreja brasileira se reformaria, com implicações tremendas para a identidade nacional. Fracassando esse projeto (em parte por dificuldades externas, em parte porque foi abortado por aqueles protestantes que queriam outra solução), as igrejas protestantes já existentes em outros países foram transplantadas. Ou seja, optou-se por uma solução *denominacional* (sentido sociológico) numa realidade que ainda não a comportava. Daí a aliança com o liberalismo secularista e maçônico, para livrar essas "denominações" de sua realidade local de *seitas*. O protestantismo era apresentado como portador da modernização (progresso, educação, alfabetização). A protestantização da nação seria o caminho para o desenvolvimento. Hoje, nas igrejas históricas, esse discurso está em crise, e nas pentecostais nunca deitou raízes. O atual projeto político majoritário, o dos pentecostais, ao invés de ser o futuro chegando para a nação, é sombrio, tingido pelo caos apocalíptico, e dificilmente passa de uma estratégia de crescimento no campo religioso.[30] O conceito de missão como alargamento das fronteiras da seita autoriza essa abordagem instrumentalizante diante da política. Apenas dois exemplos disso, de um livro influente no meio pentecostal:

> "Se elegermos evangélicos [para todas as funções executivas e legislativas], sem dúvida que nos dedicaremos melhor ao nosso trabalho de evangelizar o povo.[31]
>
> O imposto que o crente paga... vai financiar a idolatria [o catolicismo] e a feitiçaria [a umbanda]... Cada parlamentar federal... recebe, anualmente, no Orçamento da União, uma parcela de recursos... Vejam que volume fabuloso de recursos poderiam estar ajudando nossas organizações no setor social e educacional."[32]

Da reforma da *igreja* e da implantação das *denominações*, passamos para o crescimento das *seitas* por meio da gestão própria na política. As antigas denominações, sem projeto próprio, oscilam entre a *sectarização* e a aquisição da legitimidade de *igrejas* por meio do ecumenismo. Este lhes oferece uma legitimidade derivada, à sombra da Igreja Católica, que as obriga a olhar as "seitas" (sentido não sociológico, ou seja, grupos religiosos proselitistas e, portanto, contestadores do *status quo* religioso) com os olhos da hierarquia católica. Oferece a respeitabilidade à custa de uma posição subalterna e da estagnação social. Nos anos 90 as denominações ficarão, ao que tudo indica, espremidas entre as "seitas" em expansão e a Igreja Católica cada vez mais conservadora.

Os eventos de 1986 em diante no Brasil constituem o primeiro exemplo do mundo de uma presença eleitoral e parlamentar significativa por parte de uma minoria protestante num país de tradição católica. Este fato, muito mais do que a costumeira comparação com a Nova Direita Cristã nos Estados Unidos, torna o caso brasileiro importante para os estudos

comparativos da relação entre religião e política. Ele faz parte de uma maciça transformação cultural que está modificando o mapa religioso da América Latina. A previsão é de que na década de 90 os protestantes se tornem maioria dos cristãos praticantes na região e, possivelmente, em alguns países, maioria absoluta da população. O engajamento político está seguindo o rastro do crescimento numérico; ao pioneirismo brasileiro, seguiu-se o caso do Peru, onde a virada de Fujimori em 1990 levou ao parlamento quatro senadores e quinze deputados evangélicos, além do segundo vice-presidente. Na Guatemala, em janeiro de 1991, Jorge Serrano tornou-se o primeiro evangélico a chegar à presidência de uma nação latino-americana pelo voto popular.

No entanto, a quase simultaneidade dos casos não deve nos fazer imaginar que o fenômeno será igual em toda a América Latina. Um dos denominadores comuns a todos os países é um crescente processo de diferenciação social e da formação de uma situação religiosa de mercado competitivo. Outra característica comum é a enorme diversidade de estilos religiosos e de atitudes sócio-políticas abrigadas pelo rótulo de evangélico. Os protestantes latino-americanos não serão capazes de impor um monopólio religioso ou político, ao contrário do fundamentalismo islâmico, que defende o monopólio religioso e combate a diferenciação social introduzida pelas influências ocidentais.

Entre os fatores que contribuem para o comportamento político diferenciado em cada país da América Latina, temos que levar em conta: o grau de desintegração social (muito menor no Brasil do que, por exemplo, no Peru); o fator étnico (quando o pentecostalismo se alia com um grupo étnico oprimido, como entre os negros americanos e sul-africanos[33] e grupos indígenas na América Latina, mas não no Brasil, adquire outras feições); a maneira em que se deu a penetração protestante no país; o tipo de catolicismo com que se defronta; e a experiência de unidade evangélica. No Brasil, com exceção de alguns históricos antes de 1964, não houve essa experiência; e o esfacelamento do mundo protestante, ao mesmo tempo em que torna o pentecostalismo verdadeiramente popular, o isola e o priva de "agentes de pastoral" mais especializados. A controvérsia em torno dos constituintes levou líderes "evangelicais" (identificados com a linha de Lausanne) a tratar da formação de órgãos de unidade da igreja. Em maio de 1991, culminando um processo que vem de 1988, fundou-se a Associação Evangélica Brasileira. Esta talvez consiga superar o isolamento pentecostal, de uma forma que não é possível para os líderes ecumênicos, distanciados da massa protestante do país por abismos teológicos.

A tão comentada influência estrangeira é, em grande parte, uma pista falsa para a compreensão do fenômeno. É a espuma na onda, mas inessencial para a forte corrente em baixo. A fissiparidade impede um controle, ao mesmo tempo em que franqueia o terreno para aproveitadores locais (e também, potencialmente, para uma radicalização livre das amarras eclesiásticas sofridas pelas CEBs). Até agora, a política pentecostal tem sido pouco mais que uma estratégia de crescimento religioso, sem projeto para a sociedade. Mas as potencialidades políticas da nova auto-imagem criada no casulo religioso existem, e o crescimento evangélico, que parece por ora irreversível, não tem uma natureza predeterminada. Num contexto de miséria crescente, o papel político dessa comunidade em expansão ainda poderá passar por muitas transformações. Mas uma coisa é certa: a menos que haja uma mudança radical nos hábitos políticos (provocada, por exemplo, pela introdução do voto distrital), não será mais possível ignorar a relação evangélicos/política.

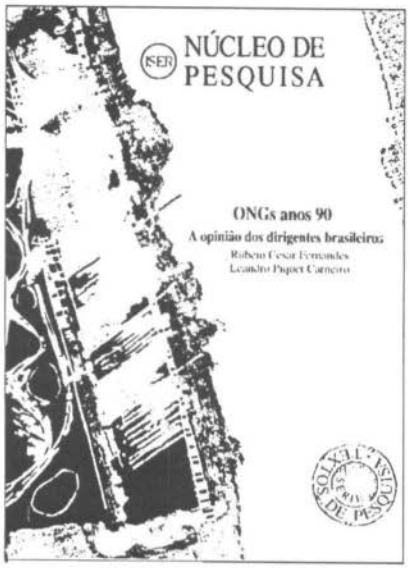
NOTAS

1. *Jornal do Brasil*, 7 de agosto de 1988, p. B-6.
2. Para os dados dos Censos, consultar Rolim, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa.* Petrópolis, Vozes, 1985, p. 27:104-105.
3. Endruveit, W. "Pentecostalism in Brazil: A Historical and Theological Study of its Characteristics." Tese de doutoramento, Northwestern University, Evanston, Ill., 1975, p. 44.
4. Sylvestre, Josué. *Irmão Vota em Irmão.*Brasilia Pergaminho, 1986, p. 28. *Aconteceu no Mundo Evangélico,* maio de 1985, p.3.
5. Ver Rodrigues, Leôncio Martins, *Quem é Quem na Constituinte*, São Paulo, OESP-Maltese, 1987, p. 54, 55, 57, 62.
6. D'Epinay, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970, p. 214; Sylvestre, *Os Evangélicos*, p. 23.
7. *Aconteceu no Mundo Evangélico*, fevereiro de 1988, p. 4-5.
8. *Aconteceu no Mundo Evangélico*, junho de 1987, p.5.
9. *Jornal do Brasil*, 7 de agosto de 1988, p. B6-B8.
10. *Aconteceu no Mundo Evangélico*, outubro de 1988, p. 3.
11. *Aconteceu no Mundo Evangélico*, abril de 1988, p. 2.
12. *Hoje em Dia* (Belo Horizonte), 9 de abril de 1989, p. 6.
13. D'Epinay, Christian Lalive. *Religion, Dynamique Social et Dépendance: les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris, Mouton, 1975, p. 281.
14. Rolim, *op. cit.*, p. 55.
15. *Hoje em Dia* (Belo Horizonte), 9 de abril de 1989, p. 6.
16. Stoll, Sandra. "Púlpito e Palanque: Religião e Política nas Eleições de 1982 num Município da Grande São Paulo." Tese de mestrado, Universidade de Campinas, 1986, p. 279, 315-319.
17. Sylvestre, Josué. *Os Evangélicos, a Constituinte e as Eleições Municipais, Brasília,* Papiro, 1988, p. 70.
18. *Folha de S. Paulo*, 17 de abril de 1989, p. A5.
19. Pierucci, Antonio Flávio de Oliveira. "Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte", *Ciências Sociais Hoje*, 1989, p. 104-132.
20. *Quem Foi Quem na Constituinte: nas questões de interesse dos trabalhadores*, São Paulo, Cortez/Oboré, 1988.
21. Fonte: Amorese, Rubem Martins. *Perfil dos Constituintes Evangélicos*, Brasília, mimeo.
22. Fernandes, Rubem César. "O debate entre sociólogos a propósito dos pentecostais." *Cadernos do ISER* 6, Rio de Janeiro, Tempo e Presença, 1977, p. 57-58.
23. Stoll, *op. cit.*, p. 182.
24. Bruce, Steve. *The Rise and Fall of the New Christian Right*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 69.
25. Cook, Guillermo. *The Expectation of the Poor: Latin American Base Ecclesial Communities in Protestant Perspective*, Maryknoll, Orbis, 1985, p. 281.
26. Stoll, *op. cit.*, p. 213-214.
27. D'Epinay, *op. cit.*, p. 180ss.
28. Seguimos aqui Martin, David. *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.
29. Bastián, Jean-Pierre. "Protestantismo Popular y Política en Guatemala y Nicaragua." *Revista Mexicana de Sociologia*, ano XLVIII, 3, p. 181-199.

30. Ver, por exemplo, as duas obras citadas de Josué Sylvestre.
31. "Introdução" de Esaú de Carvalho, *in* Sylvestre, *op. cit.*, 1986, p. 24.
32. Sylvestre, *op. cit.*, p. 62-64.
33. Rolim, *op. cit.*, p. 69.

ONGs ANOS 90

A opinião dos dirigentes brasileiros



Rubem Cesar Fernandes
e Leandro Piquet Carneiro
ISER/Núcleo de Pesquisa

Apresentado em duas versões (inglês e português), este livro traça um painel das ONGs no Brasil, a partir de sua organização e do pensamento de seus dirigentes, baseado em pesquisa sobre 102 ONGs representativas de todas as regiões do país.

À venda na livraria do ISER ou através de cheque nominal ao ISER/Setor de Distribuição

ISER: Ladeira da Glória, 98 - 22211-120 - Glória
Tel.: 265-5747 Fax.: 205-4796

Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo

Waldo Cesar

"Por mais altos que se mostrem os vôos do espírito, por mais íntimas que sejam as emoções do coração, dependem de um pouco de matéria: um pedaço de pão, um punhado de arroz e um copo de água. O espírito não precisa ter vergonha de suas raízes cósmicas. No nível humano as coisas materiais nunca são só materiais. Na verdade, elas são sacramentais: são portadoras de significações que alimentam o espírito, além de alimentarem o corpo."

Leonardo Boff

Introdução a Receitas caseiras
Ed. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 1982.

Este trabalho foi apresentado no seminário "Religiosidades populares: saberes e aprendizagens para o ecumenismo latino-americano. Uma mirada na década dos 90", realizado em Santiago do Chile, em janeiro de 1991. Este seminário deu continuidade ao de San José, Costa Rica, em outubro de 1989, promovidos ambos pela Unidade de Trabalho, Justiça e Serviço, do Conselho Mundial de Igrejas. O objetivo desses seminários era promover a reflexão e o estudo de expressões de aborígenes, negros e de setores marginalizados rurais e urbanos - e descobrir nelas elementos que contribuam para uma espiritualidade libertadora, assim como o seu significado para o movimento ecumênico. Tal motivação tem como fundamento os desafios que enfrenta o trabalho ecumênico a favor da libertação, porém reconhecendo que é necessário ampliar nossa compreensão sobre a libertação, introduzindo a riqueza e a complexidade que provêm de uma análise a partir de um movimento que vai desde a sobrevivência até a transcendência.

Este trabalho, ao lado de outros apresentados no seminário de Santiago, será publicado em livro, este ano, pelo CIMI, que autorizou a sua versão em português para esta publicação.

Foto de Raimundo Valentim - Agência JB

"... a transcendência se revela de forma concreta tanto nos gemidos pela liberdade, quanto na luta contra tudo aquilo que oprime o homem."

Rubem Alves

O enigma da religião
Vozes, Petrópolis, 1975

PRÓLOGO

No grande saguão de entrada, antes de subir uma larga escadaria que dá acesso ao enorme salão de cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, num bairro de classe média da zona sul do Rio, dois jovens recebem os visitantes. É o dia de cura, parte de um calendário semanal que contempla, de segunda a domingo, em sessões às 7, 10, 15, 18 e 20 horas: prosperidade (bênçãos financeiras), saúde, busca do Espírito Santo, família, libertação. Aos sábados, os horários da manhã são dedicados à prosperidade e a tarde à vida sentimental; e nos domingos se dá a busca e o louvor a Deus. Os recepcionistas têm nas mãos pequenos copos de plástico, objetos nada sacros, e que assim mesmo tornam impossível resistir ao convite para que me aproximasse. Benzem-me com umas poucas gotas da água escassa e pronunciam palavras de saudação e de cura dos meus males. É uma antecipação do que poderá ocorrer no interior do templo, onde uma multidão espera pelo incansável espetáculo da entrada do pregador, de sua mediação entre o céu e a terra e da participação de todos num delírio de autocomunicação de uma mídia celestial.

O gesto vem primeiro. Depois, a palavra. E um legitima o outro, numa reciprocidade constante, tanto na ante-sala como no santuário onde sempre acontece algo novo. A expectativa se cumpre. Aparentemente ninguém sai frustrado de um culto pentecostal, por mais que se conheça o ritual, os cânticos, a mensagem. O que se espera que aconteça no púlpito (no palco) é apenas o primeiro ato. Depois, todo o auditório se transforma no palco da ação. Ou há uma inversão: o líder se transforma em assistente, em espectador do êxtase que toma as almas e os corpos de um plenário sempre lotado, manifestação coletiva e pessoal. Cada um para si e Deus para todos. Desde a chegada, tudo é submissão; mas na saída o que conta é a missão. O mundo lá fora é outro depois da entrega - entrega de si mesmo, de bens materiais e de dinheiro vivo -, é preciso comunicar tantas bênçãos, dividir o transbordamento, anunciar a cura, livrar a outros do alcoolismo, da umbanda, dos ódios, da descrença. Tudo isto transforma o cotidiano num lugar de experiências reais, de uma outra dimensão de vida, do rompimento da rotina e da capacidade de transcender a mesma situação que leva a maioria das pessoas ao desespero - ou à miséria.

OS POBRES DO BRASIL: ESTRATÉGIAS, CONVERSÕES

Com esta eventual mas impactante experiência pessoal, quero introduzir um tema complexo e certamente polêmico, sem pretensões de abarcar todos os seus aspectos e conseqüências: a dimensão do transcendente, sem a qual, segundo entendo, não se pode compreender o conjunto do fenômeno pentecostal - e de outras religiões populares - na sua capacidade extraordinária de gerar encantamento e alegria por uma vida aparentemente desprovida dos recursos mínimos de realização pessoal e familiar.

É sempre uma pergunta sem resposta pronta ou racional: como vive - ou sobrevive - essa gente? As religiões populares crescem e se sedimentam entre os pobres, entre pessoas de condição social humilde, que na sua grande maioria nada possuem. A religião parece, não obstante, outorgar-lhes uma

resistência sobre-humana a todas as formas de adversidade impostas pelos sistemas de poder dominante. A que se pode atribuir uma tal esperança contra todas as evidências presentes e futuras?

Neste ensaio preliminar proponho que se reflita sobre a relação entre uma prática tão intensa e familiar com o sobrenatural e a superação das contingências do dia-a-dia dos convertidos, como membros de uma igreja e também partícipes da grande multidão dos pobres que formam o grosso da população brasileira. Somente algum tipo de uma extraordinária transformação de vida pode levar a essa radiosa aceitação de uma Providência capaz de conviver com os mais humildes membros da espécie humana e de oferecer-lhes uma esperança que transfigura em vitórias as situações de frustração. Alienação? Fanatismo? Ingenuidade?

Tal tipo de transformação individual está contido nas origens hebraica e grega da palavra *conversão,* que traduz a idéia radical de mudança de caminho, de voltar-se, tornar atrás, afastar-se do que é mal e voltar-se para Deus, ter um novo comportamento. A Bíblia grega registra uma distinção entre o sinal interior da conversão e os atos que dela decorrem, como dois aspectos intimamente relacionados. É a *metanoia,* o verdadeiro arrependimento, que tem a resposta de Deus: o perdão dos pecados, selado, segundo o ritual pentecostal, pelo batismo do Espírito Santo e pela manifestação de seus dons (1 Coríntios 12, 1-11; 28-31).

Esta revolução pessoal - e suas variantes em outras manifestações da religiosidade popular - tem sido pouco abordada pelos pesquisadores na sua significação integradora, como parte de um processo indissolúvel que aponta para valores outros e outra visão de mundo. Em geral, tal fenômeno é tratado de forma dualista, como dois mundos em contraposição, o sagrado e o profano, a religião e a fé, o espiritual e o material; armadilha na qual também alguns teólogos têm caído quando se referem pejorativamente ou indiferentemente a esses estranhos produtos de uma fé que, afinal, remove montanhas de estorvos do cotidiano e transporta até mesmo fiéis tradicionais de uma igreja histórica para essa "alegria selvagem dos deuses." [1]

Quero dizer com isto, mesmo de forma um tanto sumária e provisória, que não basta admitir que a conversão radical que se dá no mundo dos movimentos pentecostais leva a uma vida ascética, favorecendo a poupança econômica e criando maiores chances de sobrevivência no meio da pobreza crônica à qual pertence a imensa maioria dos crentes. Mesmo levando em conta os mecanismos de solidariedade e de ajuda mútua como uma das marcas comunitárias da maior parte das correntes pentecostais, não se pode reduzir essa *vitória* sobre o cotidiano a uma expressão econômica. As dificuldades de vida, que no caso das classes pobres se manifestam no dia-a-dia, são crescentes e cumulativas. É o aumento dos custos básicos de vida (alimentação, transporte, moradia), é o desemprego, o salário cada vez mais curto. No Brasil, oitava economia no mundo (em termos de Produto Interno Bruto) e o quinto produtor mundial de alimentos, mais de 40 milhões de brasileiros são subnutridos. Mais de 50% da população economicamente ativa do país pertencem de alguma forma à economia submersa. Na última década, o ano de 1989 foi o de maior concentração de renda: 53,2% da riqueza nacional em mãos de 10% dos mais ricos; e 10% dos mais pobres com 0,6% de renda nacional, contra 0,9% em 1981. Segundo a CEPAL, o número de pobres e indigentes no Brasil, em termos relativos e absolutos, é maior que a média dos 19 países latino-americanos. [2]

Estes poucos dados são indicadores da baixíssima qualidade de vida de uma população miserável. Mas aqui não se trata de uma avaliação numérica, cuja divulgação agora mais sistemática comprova o que se contempla diariamente nas cidades e nos campos. Nem estou dizendo que todos esses

pobres das amostragens estatísticas pertencem a alguma religião popular. Muitos deles, adultos e crianças, sem nenhuma fé, também sobrevivem por obra e graça de suas estratégias diárias; ou se transformam em assaltantes; ou também morrem de inanição. Mas também é fato que o número de conversões cresce dia a dia - e as estratégias de sobrevivência destas "novas criaturas" contam com algo mais do que uma simples contabilidade ou uma propensão para cortar gastos com vícios, mulheres e outras coisas "do mundo".

Não se trata, desde já, de um enfoque inteiramente novo. Como indica Cecília Mariz na sua tese sobre religião e pobreza no Brasil,[3] Weber já assinalava certas afinidades entre a crença religiosa e mudanças na vida material, como resultado de um novo estilo de vida. Weber admitia ainda, como Marx, a idéia de que a substituição da razão pelo mito pode ajudar o pobre a encontrar soluções para os seus problemas. E concebia a possibilidade de a religião, principalmente ao nível das seitas, fomentar uma atitude crítica em relação ao sistema econômico e político como um todo. (Esta última dimensão não tem sido o forte dos movimentos pentecostais no Brasil. A participação política, por exemplo, tem se limitado à eleição de parlamentares, cuja atuação nas casas legislativas, a nível federal ou estadual, com talvez uma exceção, é das mais conservadoras e retrógradas.)

A mesma autora toma a religião mais como um conceito cultural ao afirmar que ela tende a ser útil nas *soluções diárias* (grifo meu) do problema da pobreza (p. 11). Nas páginas 135-6, Cecília Mariz estabelece uma distinção significativa, ao afirmar que os pentecostais resolvem melhor do que as CEBs sua relação com a pobreza. Os pentecostais, diz ela, estão menos secularizados. Basta-lhes a revelação. Para as CEBs, a cultura e a religiosidade passam também pela análise racional e o conhecimento teórico - o que, segundo os agentes pastorais, pode separar a verdade da ideologia dominante. E daí a importância da educação popular no trabalho com as CEBs.

Por conseguinte, aqui não se considera que tais movimentos populares religiosos gozem de uma autonomia própria. Estão vinculados aos processos políticos, econômicos e culturais da sociedade global. O que se pretende é acrescentar a estes componentes da realidade - brasileira ou latino-americana, no caso -, a dimensão espiritual e transcendental que permeia a cotidianeidade de significativos e crescentes segmentos da população - e que, de certa forma, paradoxalmente, criam condições de uma autonomia pessoal e comunitária como alternativa às limitações da situação concreta em que vivem tais criaturas e grupos sociais.

RELIGIOSIDADE POPULAR, CATOLICISMO, PROTESTANTISMO

A análise dessa experiência com o sobrenatural, o transcendente como uma forte característica dos movimentos pentecostais, leva a refletir sobre as suas relações e diferenças, tanto com outras formas eclesiais do protestantismo, como com outros movimentos religiosos populares. E ainda como parte da nova força social que emerge na América Latina: a organização do movimento popular e o dinamismo de instituições sociais não governamentais que, ao lado das revoluções cubana e nicaragüense e as esperanças deixadas por governos populistas, não poderiam deixar de atingir o mundo da religião e as igrejas em particular. Quer dizer, as religiões populares, nas suas atuais incontáveis formas e expressões, se expandem no contexto de um despertar social, cultural e religioso do povo - o que pode significar a capacidade, explícita ou latente, de conquista de uma libertação mais global. De toda forma, a consciência popular se fortaleceu nas últimas décadas e significativas parcelas do povo deixaram de ser meros espectadores dos acontecimentos políticos ou assistentes anônimos e silenciosos das igrejas.

Ao mesmo tempo que levantam e preservam templos como o lugar principal de sua expressão de fé, a exemplo do protestantismo histórico, os pentecostais diferem deste pelas ênfases doutrinárias conhecidas, pela estrutura do culto, pela indiferença por uma formação teológica, [4] por uma participação intensa dos fiéis nos cultos e na evangelização, liderança carismática, relação sem escrúpulos quanto aos apelos financeiros etc.

Por outro lado, o uso constante, cotidiano mesmo do templo, os distancia da forma simplificada e informal com que os fiéis católicos se reúnem nas CEBs. A importância da educação, já mencionada como uma distinção em relação a estas últimas, parece tornar-se irrelevante frente às formas de comunicação produzidas pelo fervor religioso pentecostal, incluindo, evidentemente, o falar línguas estranhas. Este fenômeno, dentro do extraordinário campo de emoções do pentecostalismo, parece reduzir a nada - ou a quase nada - processos pedagógicos mais tradicionais; e a ressaltar a força simbólica de um aparente contra-sentido da comunicação, como examinaremos adiante.

A experiência pentecostal com o sobrenatural passa então pelo templo e por seus líderes ou "missionários", eles e o templo como mediadores dos fundamentos da fé - que se concretiza no dia-a-dia onde a profissão e o trabalho são meras extensões do testemunho de uma nova vida. Sua vitalidade parece manifestar-se nessa liberdade institucional e pessoal e nessa oposição ao mundo, às igrejas históricas e a outras formas de religiosidade, principalmente as de formação afro-brasileira. A sua fé dá sentido à vida e isto lhes basta.

A Igreja Católica se deu conta da importância do fenômeno religiosidade popular antes das igrejas protestantes: o Concílio Vaticano II e Medellin, como novos tempos eclesiais, reconheceram a possibilidade teológica de um modelo da igreja dos pobres, de um catolicismo do povo. As CEBs, deste modo, constituem hoje uma parte de enorme significação na comunidade universal da ICR. Trata-se de um movimento *de baixo para cima*, que a cúpula da Igreja, apesar de recuos posteriores do Vaticano, respeita e procura conservar como expressão de sua diversidade interna, que se revela também no movimento carismático, na vanguarda progressista do clero, como, por outro lado, em correntes de forte tendência conservadora. O surgimento, na década de 70, da Teologia da Libertação, como fruto de uma teoria e de uma prática eclesial novas em relação aos pobres da América Latina, põe em evidência a responsabilidade da Igreja Católica em manter a sua unidade através da diversidade de formas e de ênfases eclesiais. Esta capacidade da Igreja em articular e conviver com oposições e polarizações, no caso das CEBs significa também o reconhecimento da importância cada vez maior dos leigos nos seus quadros de formação e de comunicação - o que até mesmo contribui para diminuir o impacto que a falta cada vez maior de sacerdotes representa para o catolicismo.

No caso dos pentecostalismos, que também manifestam um movimento *de baixo*, do povo, as igrejas históricas protestantes não souberam ou não puderam se relacionar com tantas e tão variadas formas de culto e de espiritualidade. A aproximação do movimento ecumênico com esse típico fenômeno do divisionismo protestante tem sido de indiferença ou de oposição. O fato de que umas poucas igrejas pentecostais de alguns países tenham sido aceitas como membros do Conselho Mundial de Igrejas não levou a um reconhecimento da significação sem precedentes, como um todo, desse movimento crescente - considerado por alguns como a quarta força do cristianismo contemporâneo. De toda maneira, tanto as igrejas protestantes como a Igreja Católica vêem com espanto e preocupação o crescimento do pentecostalismo. Recentemente um jornal de São Paulo publicou que um estudo confidencial preparado pela CNBB revela que a Igreja Católica perde 600 mil adeptos todos os anos para as seitas e principalmen-

te para as igrejas pentecostais. Tal documento foi enviado ao papa e será o tema principal de uma reunião a ser realizada no Vaticano. [5]

Creio que algumas distinções entre formas mais tradicionais de instituições eclesiásticas e seus cultos, comparadas à aparente anarquia dos movimentos pentecostais e suas reuniões, poderiam contribuir para algum tipo de aproximação ou de uma relação mais criativa e menos crítica em relação ao desafio que o pentecostalismo representa hoje para o protestantismo (e, sem dúvida, também para a Igreja Católica). Aqui registro, resumidamente, alguns pontos mais significativos nesse confronto entre formas diversas da mesma fé cristã.

Um primeiro elemento está no fato de que o pentecostalismo é a forma popular do protestantismo - e que não pode ser totalmente entendido ou estudado independentemente deste último. Trata-se de um fenômeno complexo, que ultrapassa o âmbito eclesial e compõe um quadro social e cultural mais amplo.[6] O fato é que as chamadas igrejas protestantes históricas nunca souberam lidar com o *popular*. Desde o trabalho missionário, a evangelização transmitia um tipo de fé e de cultura que negava os valores autóctones. Retirava os convertidos do seu mundo e os transformava em seres desvinculados de suas origens. No Brasil, tanto no tempo das missões como em época mais recente, não foram poucas as manifestações de intelectuais protestantes que propugnavam por uma igreja nacional, por outra formação teológica e até mesmo por uma "teologia cabocla".

O pentecostalismo, *importado* também nas suas origens no continente, adotou no entanto um estilo mais simples, mais perto do povo, estimulou a sua participação, cultivou os seus estilos e ritmos, fez dos convertidos novos missionários e pregadores. A evangelização pessoal, assim, não dependia nem depende hoje de maiores estudos ou preparação. Ela flui com a força de uma mensagem de fácil absorção intelectual e como parte de um compromisso gerado no entusiasmo de uma entrega total. As formas rígidas e exclusivistas de mediação entre Deus e o povo, características do protestantismo, no pentecostalismo são distribuídas a todos através dos dons do Espírito. As doutrinas evangélicas de mais difícil aceitação constituem justamente as ênfases da fé dos crentes mais simples - e nelas a sua certeza se transforma numa nova força espiritual. Mas o conteúdo dessa fé se expressa no contexto da cultura popular. A rotina protestante de uma forma quase sempre igual de culto, no pentecostalismo passa do trivial ao fantástico. A solenidade é transformada no improviso da alegria individual e coletiva. Não estaria aí uma expressão radical do "sacerdócio universal dos crentes"?

A mensagem das igrejas tradicionais não tem, para as camadas populares, nem o gosto nem o conteúdo do pão de cada dia, não se articula com o seu universo cotidiano e não é assimilável por ele - e portanto não pode ser reproduzida como o é na evangelização pessoal o sermão simples e direto do púlpito pentecostal. Ao *domesticar* o sagrado, as igrejas históricas *amansam* os seus fiéis, enquanto a igreja popular liberta o sagrado e os seus seguidores. A igreja tradicional é parte da sociedade fragmentada na qual vivemos; a igreja do povo unifica a vida numa poderosa articulação entre o espiritual e o material, entre o alvo final da vida e o dia-a-dia. Neste sentido, a realidade do culto como lugar de um freqüente e intenso reabastecimento espiritual tem uma força comunitária que as grandes correntes do protestantismo de há muito parecem haver perdido.

As igrejas históricas devem reconhecer no pentecostalismo a dimensão popular na qual o protestantismo não penetrou. E assim como as CEBs *converteram* a Igreja Católica, o pentecostalismo pode renovar o protestantismo como alternativa para uma fé evangélica mais adequada à cultura e à realidade do povo.

SOBREVIVÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA

As variadas formas de pentecostalismo, no contexto das religiões e da cultura popular, podem então significar uma *resposta* tanto a esse universo da marginalidade social, como uma reação às igrejas que não se identificam com a cultura popular e os modos de expressão religiosa do povo.

Mas não se trata de um formato unívoco. Há muitos pentecostalismos e nem todas as suas formas expressam uma resposta coerente ou até mesmo consciente aos valores ou opressões do mundo secular ou das igrejas. Tal oposição muitas vezes nem mesmo parece preocupar os seus líderes e muito menos os seus fiéis. Há uma "pluralidade de significações" [7] no fenômeno pentecostal, que podem oscilar entre a alienação, a consciência possível e a libertação (salvação). O ponto comum nesse universo de "idéias desviantes", a marca registrada da expressão religiosa pentecostal parece voltada para uma outra realidade - o mundo transcendente da fé e da espiritualidade. Paradoxalmente, é nessa dimensão aparentemente alienante que se manifesta a sua resistência, o seu protesto, o grito da criatura oprimida que se liberta do mundo, de outras religiões ou da própria igreja de onde saiu. Como é possível que a aflição do cotidiano, na busca implacável da sobrevivência pessoal e familiar, se transforme em alegria e em paz, em testemunho do sagrado, em celebração? O fervor pentecostal - incluindo o milagre, o dom de línguas, o batismo do Espírito Santo - se distingue de outras experiências religiosas populares na sua relação comum com a questão da sobrevivência na miséria e na opressão. O lugar simbólico que estes elementos doutrinários ocupam na vida de cada convertido se revela de forma concreta na sua luta cotidiana. A sobrevivência, que é um acontecimento material, se submete a um outro valor, de ordem sobrenatural - e este fato, por si só, parece oferecer soluções inteiramente novas e efetivas no âmbito da vida diária. Talvez aí se inscreva o maior *milagre* da proposta pentecostal da fé: a sobrevivência no meio da miséria e da opressão. Se nem todos passam pela discutida experiência do milagre, todos o têm presente como um fato real e iminente. Todos, porém, passam pelo batismo por imersão (em geral são rebatizados) e o dom de falar línguas estranhas está aberto a todos, sempre que a congregação se reúna. São experiências comunitárias e festivas - e isto traz a cada indivíduo um poder novo, que não parece provir dele mesmo. Ele se apossa do transcendente - ou o transcendente se apossa dele - e o resultado é o êxtase, o arrebatamento. Sendo uma norma comum, vivida coletivamente, estabelece-se um vínculo poderoso entre as pessoas e as coisas ausentes, valorizando o símbolo e transformando-o numa força concreta.

Não se trata de buscar uma explicação racional e sim de assinalar a possessão de elementos transcendentes através de símbolos religiosos. No protestantismo histórico os símbolos são usados com tal cerimônia, que se acaba omitindo o significado das palavras que antecipam a sua manifestação, perdendo a dimensão de transcendência que os definem como um dom dos céus. Transcendência, na filosofia, significa qualidade do que existe ou age por si próprio, que está acima dos conhecimentos ordinários, ultrapassa o mundo da experiência, que é de outra natureza. Com essa experiência única "vida religiosa e vida cotidiana passam a se entrecruzar". [8] O mundo racional desaparece, trata-se de outra racionalidade - e os estudos científicos ou as convicções religiosas tradicionais não encontram explicação frente às manifestações de fiéis que simplesmente se negaram a si mesmos e se entregaram. Tudo mais, a partir daí, parece coberto pelo manto da fantasia ou do assombro. A dádiva de si mesmo significa que qualquer outra oferta - dinheiro, jóias, bens, com a conhecida ênfase e freqüência com que são solicitados - foge à lógica do mercado, faz parte dessa alegria selvagem da salvação. Revela-se uma outra dimensão existencial, que supera a dialética entre a pobreza individual (a pobreza é sempre personalizada) e estrutural, tanto a nível do espírito quanto da matéria. Isto não significa que as pessoas tocadas por esse poder sobrenatural vivam à parte das estratégias de sobrevivência comuns à população pobre; mas sim que

elas submetem as múltiplas formas de manejo da economia informal a uma nova relação - justamente ao contexto de sua fé e confiança absolutas na Providência divina.

Um conhecido sociólogo da religião, contemporâneo, para falar apenas nele, talvez tenha captado de maneira mais contundente o sentido profundo da transcendência no mistério de certas práticas religiosas. Trata-se de Peter Berger, que dá a um dos seus livros o título quase transcendental de *Um rumor de anjos (A rumor of angels)* e cujo primeiro capítulo trata de "A suposta morte do sobrenatural". Em dois parágrafos de suas bem-humoradas reflexões- que podem oferecer outras dimensões a esta tentativa de relacionar a sobrevivência dos pobres com a infinita riqueza da transcendência - diz ele algo que importa transcrever: "Sugeriria que o pensamento teológico procurasse descobrir o que poderia ser chamado sinais de transcendência no âmbito da situação humana empiricamente dada. E sugeriria ademais que há gestos humanos prototípicos que podem constituir tais sinais. O que quer dizer isto?"

> "Por sinais de transcendência quero significar fenômenos que se encontram no domínio da nossa realidade natural mas que parecem apontar para além desta realidade. Em outras palavras, não estou aqui usando transcendência no sentido filosófico técnico, mas no sentido literal, como transcendendo ao mundo normal do dia-a-dia, identificado por mim anteriormente com a noção de 'sobrenatural'. Por gestos humanos prototípicos quero significar certos atos ou experiências repetidos que aparecem como expressão de aspectos essenciais do ser humano, do animal humano como tal. Não quero significar o que Jung chamou de 'arquétipos' - símbolos potentes enterrados fundo na alma inconsciente e comuns a todos os homens. Os fenômenos de que estou falando não são 'inconscientes' e não têm que ser desenterrados das profundezas da alma; eles pertencem à consciência ordinária do dia-a-dia." [9]

O DOM DE FALAR LÍNGUAS

Uma breve palavra sobre o dom de línguas, a glossolalia, vocábulo um tanto exótico, que certamente não faz parte do *vocabulário* dos que têm o "dom sobrenatural de falar línguas desconhecidas" *(Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa)*. Esse dom misterioso, aceito como manifestação do Espírito, se insere outra vez no contexto da transcendência e, como esta, não é objeto de análise racional nem parece satisfatoriamente explicada pela psicologia como simples cartarse, libertação de algo que oprimia o indivíduo. Prefiro entender este intrigante fenômeno por seu lado simbólico, como parece insinuar Herder ao falar da língua como um destino, *"una manera no sólo de hablar sino de ser"*. Octavio Paz, que faz esta citação, [10] vai adiante e diz que no *"hablar en lenguas"* são as combinações entre os elementos lingüísticos, mais do que os seus significados, que *"producen un sentido más allá del sentido. Un sentido que podemos ver y oir pero no traducir, salvo a través de la poesia y del arte - ellos también intraducibles"*.

Esta referência, curiosa, porém consistente por se tratar de um lingüista, tem sido objeto de outras observações fora do mundo da teologia. Num artigo intitulado *"Masse, peuple et religion"*, [11] Roberto Cipriani diz que o falar línguas significa superar a língua, o discurso. A palavra é rica, oferece mudanças, cria, improvisa. "Ela é o reino do indivíduo ou de grupos específicos no interior de uma cultura nacional ou continental." Poderíamos dizer, paralelamente, que a produção de sentido que provém do uso livre e ilimitado dos sons - onde a voz de cada um se perde e se soma ao conjunto das outras vozes na multidão -, oferece um signo, um sinal que se traduz e se materializa em uma libertação pessoal e

coletiva. Essa comunicação, embora nada comunique, torna-se profundamente comunicativa e estabelece uma forte conexão com o social - a "sociabilidade" - e é um instrumento multiplicador do eu.

A QUESTÃO DA LIBERTAÇÃO

Tal relação com o social será libertadora? Ou se restringe ao nível da sociabilidade? Ou é apenas libertadora dos vícios e pecados anteriores à conversão? O fato de que politicamente, de um modo geral, o pentecostalismo seja conservador, pode significar que a força libertadora dos seus signos ainda permaneça como um protesto latente, apenas uma inconformidade com o mundo tal qual ele é.

Aqui temos um ponto crucial e paradoxal: a aparente - ou real - falta de correspondência entre essa graça totalizante e a força libertadora que deveria provir dela - libertadora aqui entendida como participação política e social.

No mundo popular das comunidades de base a dimensão política está mais consolidada - o que se reflete com certa espontaneidade, e até de modo mais ou menos radical, nos encontros nacionais (sete) que já realizou no Brasil, inclusive na sua liturgia e nos cânticos. O pentecostalismo prima pela divisão e parece longe de algum tipo de encontro maior e muito menos de uma linha comum frente a questões sociais e políticas.

Apesar do avanço da religiosidade popular católica neste campo, ou por isto mesmo, são os teólogos e cientistas sociais católicos que mais têm falado sobre a questão da alienação e da libertação nas religiões populares. Predomina, no entanto, segundo parece, apenas a concepção de um "imenso potencial de libertação" baseada na força histórica da fé que "sabe silenciosamente que Jesus foi pobre e que Deus está com os pobres", que a fé "ajuda o povo a resistir às opressões e não apenas a suportá-las". [12] Leonardo Boff fala da religiosidade popular como fonte de libertação, cujas dimensões positivas teriam evitado que o marxismo se firmasse na América Latina. O mesmo livro, que resume várias contribuições, algumas de enfoque negativo (J.L.Segundo), outras ressaltando a ambigüidade da religiosidade popular, ou sua força potencial de "radical mudança social" que, no entanto, "pode ser usada por opressores", até da própria Igreja, "para manter o povo sob opressão". Pablo Richard fala dos elementos de protesto mas também do ópio, da mobilização ou do enorme peso e bloqueio. Em outro livro, Luiz Alberto Gómez de Souza [13] menciona o "espaço religioso" como um lugar de exercício dos valores do povo - inclusive a dimensão política na sua resistência - espaço que não encontra nem nos partidos nem nas ideologias. E Pedro Ribeiro de Oliveira, [14] leigo católico e sociólogo como Souza, lembra momentos religiosos clássicos na história brasileira de protesto social (Canudos e Contestado, com o uso da violência armada) ou a atuação mais pacífica em torno do Padre Cícero (Juazeiro).

SATANÁS, ESCÂNDALOS, SEDUÇÃO

Três palavras, ainda não mencionadas, ficam para o final, como parte integrante desse universo onde sobrevivência (o dia-a-dia) e transcendência (o eterno) tornam-se únicos e familiares.

A primeira é do uso *interno*, quer dizer, tem uma presença tão real como a do Divino. Satanás é o grande Inimigo, o responsável pelo mundo do vício, do roubo, de todas as outras mundanalidades - e é a ele que se dirigem as repetidas palavras mágicas de expulsão dos demônios - "sai dele!, em nome de Jesus!" - nos momentos de exorcismo; do fogo invisível ("queima! queima!") que o missionário ou o

bispo e seus auxiliares diretos pronunciam sobre aqueles que humildemente se ajoelham a seus pés e terminam por rolar o corpo no chão nos estertores de uma entrega sem restrições. Sim, porque no pentecostalismo o corpo também participa do culto - braços para o Alto, palmas, danças - em unidade com a mente e o espírito. A esse tipo de rendição Satanás não resiste - sai dele! - e a libertação começa.

As palavras seguintes - escândalo, sedução - *vêm de fora*, fazem parte de algumas das muitas críticas ou análises que crescem na medida em que o movimento se expande. Frente à purificação e à espiritualidade que o pentecostalismo anuncia, como lidar com os escândalos - que hoje se incorporam ao noticiário nacional e internacional? Corrupção, desvios sexuais, charlatanismo, falsos milagres são algumas das acusações que pesam sobre certos líderes do movimento, em geral sobre os mais destacados. A Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, fundada em 1978 e hoje talvez a maior expressão de tipo pentecostal no Brasil (com cerca de 850 templos no país e alguns nos Estados Unidos, Argentina, Uruguai, Espanha e Portugal), tem contra ela vários inquéritos policiais, no Rio e em São Paulo, de charlatanismo (venda de "óleo de Jerusalém", "águas do Jordão" para curas milagrosas etc.) e de outras irregularidades envolvendo dinheiro e exploração do povo e de sua pobreza e ingenuidade. Os pecados que a igreja combate tomam aqui proporções alarmantes (o que a mídia sabe explorar de forma competente) - e parecem contradizer toda a dimensão espiritual e transcendente que alimenta milhões de adeptos. O *Jornal do Brasil* dedicou pelo menos dois editoriais aos escândalos, cujos títulos dão uma idéia do seu conteúdo: "Cultos milionários" (14/9/90) e "Pastores das trevas" (8/11/90).

Não é fácil penetrar nesse campo, seja em relação aos pentecostais ou a qualquer outro tipo de igreja ou instituição religiosa (onde os escândalos podem ser mais discretos ou não repercutirem tanto quanto os de uma instituição ou liderança de maior expressão pública). Talvez se possa estabelecer uma distinção entre liderança (nem toda!) e liderados, entre esse poder pessoal que parece acima de qualquer suspeita e que acaba vítima de sua liberdade, de sua mediação entre o céu e a terra, entre a pureza e todas as formas de pecado contra os quais luta e se familiariza no dia-a-dia. Em alguns casos, tais líderes são condenados pela própria igreja a que pertencem e afastados temporariamente de suas funções, a elas retornando a partir de sua confissão e arrependimento. Dizia Weber, sobre líderes carismáticos, que "o fracasso é sua ruína". A reconversão, porém, restaura sua credibilidade e lugar no corpo da igreja. O reitor do Seminário Batista do Rio, comentando tais desvios, responde assinalando os aspectos positivos da Universal: um desafio ao despertamento de outras igrejas, abrindo às pessoas caminhos que as velhas igrejas não conseguem oferecer, e estão sacudindo a Igreja Católica e são agressivos contra a macumba. [15] Os crentes pentecostais, lembra Rubem Cesar Fernandes, "parecem ser bons para o trabalho e ruins para tudo o mais". [16] Onde há o bem há o mal, um pressupõe o outro e incorpora as inúmeras nuanças de um mundo que em definitivo não é só mau nem somente bom.

Finalmente, a *sedução,* termo que alguns analistas do fenômeno pentecostal têm usado mais recentemente na tentativa de explicar o crescimento deste e talvez de outros tipos de religiões populares. "As religiões tradicionais estão perdendo terreno para as evangélicas porque não sabem mais seduzir" - diz o resumo de um artigo da teóloga católica Maria Clara Bingemer. [17] E propõe, baseada no Deus da Bíblia como o Grande Sedutor, que católicos e protestantes recuperem a sedução "como elemento fundamental de nossa proposta religiosa e eclesial". (Um projeto ecumênico?) O final do artigo parece dar conta de que a sedução por si não explica nem esgota a exuberância e a globalidade do movimento pentecostal - e que o seu fascínio está na redescoberta "do Transcendente, do totalmente outro". [18]

Há outras palavras-chave na tentativa de uma descrição ou compreensão do fenômeno: igreja eletrônica, pastores eletrônicos, e até mesmo o termo revolução. *"The potential is quite literally revolutionary*

- *more so than Fidel Castro or Che Guevara could ever be.*"[19] Quer dizer, nosso vocabulário está aquém da dinâmica de um processo que desafia os próprios instrumentos teóricos de pesquisa sobre o avanço de um movimento popular e religioso sem precedentes na história mais recente das igrejas cristãs.

PENTECOSTALISMO E ECUMENISMO

A década, a última deste século, promete. A esperança é um elemento central na paixão milenarista. A aproximação de um novo milênio significa a multiplicação dos quiliasmos, das expectativas anunciadas entre os cristãos desde o século XIII por Joaquim dei Fiori, cuja ardente pregação propugnava o advento do Reino de Deus durante mil anos - concepção que pode contagiar a secularidade e a modernidade. Talvez Cristóvão Colombo estivesse contaminado por essa visão quando, às vésperas do século XVI, declarou: "Deus fez de mim um mensageiro de uma nova terra." O pentecostalismo vai adiante e vaticina também e sobretudo um novo céu.

Qual o significado deste anúncio para o movimento ecumênico, numa década em que a religião cristã parece tomar proporções numéricas inesperadas, justamente quando a secularidade da tecnologia e da guerra dominam a razão e a vontade humanas? Umas poucas idéias preliminares, sem muita ordenação, encerram estas reflexões sobre a transcendência como expressão concreta de fé e de sobrevivência de determinados grupos religiosos.

Uma possível revisão das relações entre igrejas pentecostais e igrejas protestantes históricas deveria tomar em conta que aquelas mantêm doutrinas e condutas comuns a estas últimas, tratando tão-somente de reinterpretá-las para a sua dinâmica diária e como expressão de sua cultura. Quer dizer, não há uma oposição necessária entre estes dois níveis de religiosidade, nem são eles apenas dois. Há enorme diversidade de manifestações, tanto no protestantismo histórico quanto no popular que não expressam oposições fundamentais - e sim, muitas vezes, estão sob o signo de lideranças em conflito ou em universos ideológicos distintos. O divisionismo na produção popular protestante não deixa de refletir as divergências clássicas e modernas das inúmeras correntes evangélicas, e que nem ao menos representam uma *autonomia* cultural ou religiosa. Em outra escala - a nível mais erudito teológica e socialmente - o movimento ecumênico tem que enfrentar-se permanentemente com tal problema no feito histórico de unir igrejas protestantes como sinal e testemunho mais universal de sua fé. Não estaria na hora de um passo maior nesta trajetória da unidade e da cooperação?

Em outro nível poderíamos lembrar a comparação de P. Fry e G.M. Howe ao analisarem o papel da umbanda e o pentecostalismo nas suas respostas à aflição humana. Embora comportando produções culturais diferentes, não invalidam a persistência de formas tradicionais, porém retraduzem o seu significado.[20] De certa maneira, as diferenças entre pentecostalismo e protestantismo - diferenças mais culturais que doutrinárias - não representam necessariamente uma *inferioridade* do primeiro em relação ao último. A cultura *superior* produzida posteriormente pela Reforma protestante, segundo Gramsci, teve origem em um vasto movimento popular-nacional onde o luteranismo e o calvinismo foram difundidos. E Gramsci lembra ainda Erasmo, que considerava a Reforma de Lutero um retrocesso à barbárie; para ele, no entanto, "essa aparente regressão era a condição necessária para uma cultura superior".[21] Forte expressão da cultura popular, visão do mundo e identificação entre teoria e prática constituem elementos que Gramsci considerava essenciais para a emergência e consolidação de um movimento popular. (As CEBs talvez contenham, em maior ou menor grau, mais do que as correntes pentecostais, estes elementos, ao lado de uma organização que se estrutura em termos locais e nacionais.)

Como enfrentar as diferenças, algumas aparentemente fundamentais? De um lado, a preocupação pela ordem social, economia internacional, militarização global, confronto Norte-Sul, implicações das novas relações Leste-Oeste, desenvolvimento, meio ambiente; de outro, a saúde pessoal, o emprego, a moradia, a busca de um lugar na sociedade, a migração, a sobrevivência. Não que estas últimas questões estejam ausentes de outros níveis sociais e das igrejas mais privilegiadas socialmente; assim como as demais questões podem estar incorporadas, de uma forma ou de outra, na *simplicidade* de uma intensa fé religiosa que enfatiza a santificação e a espiritualidade. A diferença - e aqui poderia estar o ponto de convergência - está na maneira pela qual o povo, na sua religiosidade, coloca estas questões e as submete ao mesmo Senhor da Igreja. A Igreja Católica de certa forma deu uma resposta mais global a esta questão. A Teologia da Libertação oferece uma perspectiva ao mesmo tempo social e pessoal para a ação do cristão na sociedade, a partir da fé cristã e da Igreja como centros da vida e das mudanças que se esperam, na base de uma solidariedade universal, ecumênica. (É curioso assinalar que o pentecostalismo, de um modo geral, já não combate o catolicismo romano e sim os cultos afro-brasileiros.) A experiência católica poderá ser muito rica num eventual esforço para uma aproximação mais decidida das igrejas históricas com o pentecostalismo. O espaço ecumênico latino-americano - e mundial - não pode excluir pelo menos expressões mais abertas da vivência popular religiosa nas suas diferentes formas - o que não quer dizer, necessariamente, uma relação formal de natureza institucional.

Peter Berger insiste em que a teologia hoje deve ser feita no contexto de uma consciência ecumênica. É cada vez mais difícil permanecer *entre nous*, diz ele, uma vez que "todos os grupos religiosos estão confrontados com uma presença maciça de uma visão do mundo secularizada em suas multiformes manifestações". Não apenas os cristãos esbarram com pessoas de outras religiões a cada esquina, continua, como "o processo intraprotestante de colisão atingiu quase uma intensidade orgíaca". Tudo isto, diz ainda, leva a uma consciência ecumênica que pode dar plenitude ao ato de teologizar, tomando em conta essa busca religiosa sem precedentes na história da religião. [22] Na prática, uma entrada mais direta no mundo da religiosidade popular poderia tomar em conta não somente a extensa bibliografia existente sobre a cultura popular, as religiões populares e o pentecostalismo; assim como, entre outras iniciativas, visitas, cursos, seminários e até mesmo experiências conjuntas no campo da espiritualidade, da música e da discussão de temas comuns (que certamente existem) da vida cotidiana. E ainda: aprofundar o conhecimento dos símbolos do mundo popular religioso - o que enriqueceria o conhecimento tão limitado das igrejas históricas neste campo, não importando que suas leituras e interpretações fossem distintas. O que importa é a descoberta desse universo mítico, cuja oposição à *realidade* - inclusive às formas de que se reveste nas tradições religiosas - parece descobrir ou recuperar "a mais alta liberdade que o homem possa imaginar: a de poder intervir no estatuto ontológico mesmo do Universo" - o que alcança "a liberdade *creadora* por excelência", diz Mircea Eliade ao falar da polaridade que ele chama de "desespero ou fé". [23] E cita Marcos 11, 22-24: "Tende fé em Deus; porque em verdade vos digo que qualquer que disser a este monte: ergue-te e lança-te no mar, e não duvidar em seu coração, mas crer que se fará aquilo que diz, tudo que disser lhe será feito. Portanto, vos digo que tudo o que pedirdes, orando, crede que o recebereis, e tê-lo-eis."

A prática interconfessional da experiência ecumênica contemporânea poderá, portanto, tornar-se em uma vivência multiconfessional. Tal abertura corresponderia a um outro pólo de relações, o lado interno do "diálogo entre fés". O teólogo católico Hans Kung, por exemplo, está defendendo uma relação sem restrições com o islamismo, modelo de vida para quase um bilhão de pessoas. Para ele "acabou o imperialismo cristão". [24]

Se o pentecostalismo não encontrou espaço nas igrejas históricas protestantes, de toda maneira está ampliando o espaço da fé cristã na sociedade dos nossos dias. Abrir-se para essa diversidade religiosa pode significar uma nova era para o movimento ecumênico e para o testemunho das igrejas cristãs.

NOTAS

1. Expressão de Roger Bastide ao falar do êxtase de participantes dos terreiros afro-brasileiros.
2. *Jornal do Brasil* (Caderno B/Especial, 24/7/88 *AGEN* (16/11/89),) H. de Souza (*Jornal do Brasil*, Idéias/Ensaios, 23/7/89), *Tempo e Presença* (nov / 90) e *Jornal de Ciências Hoje* (SBPC, 16/11/90).
3. V. Cecília Mariz, *Religion and Coping with Poverty in Brazil*, tese de doutoramento (mimeo.), Boston University, 1989, p. 11-13.
4. Este fato não se refere a todas as correntes pentecostais, como a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã e outras.
5. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 18/2/91. (Publicação posterior à reunião de Santiago).
6. P. Ribeiro de Oliveira, *Concilium*, separata de nov. 1984, no artigo "Que significa analiticamente 'Pueblo'?", a propósito da relação entre igreja "popular" e a constituição do povo a partir da massa (p. 436).
7. Christian Lalive d'Epinay, "Religião, espiritualidade e sociedade", *Cadernos do ISER*, nº 6, março 1977.
8. Peter Berger e Thomas Luckmann, *The social construction of reality*. Garden City, Nova Iorque, Doubleday, 1966.
9. Peter Berger, *Um rumor de anjos*. Petrópolis, Vozes, p.74-75.
10. "Hablar y decir, leer y contemplar". *Vuelta*, México, março 1982.
11. *Ciência e Cultura*, SBPC, São Paulo, novembro 1989.
12. F. Castillo, citado por Helcion Ribeiro, *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. Ed. Paulinas, 1985, p. 154.
13. *Classes populares e igreja nos caminhos da História*. Ed. Vozes, 1982.
14. *Religião e dominação de classe*. Ed. Vozes, 1985.
15. "The fire down South", de John Marcom Jr. Forber, EUA, outubro 1990.
16. "Batismo de fogo", *Jornal do Brasil*, Idéias/Ensaios, 21/10/90.
17. *Jornal do Brasil*, Idéias/Ensaios, 24/6/90.
18. A propósito do transcendente e do sagrado, Harvey Cox usa a palavra sedução no título no livro *The seduction of the Spirit. The use and misuse of peoples' religion.* (Touchstone, Nova Iorque, 1973.) Em *Religião e Sociedade* (ISER, 1986), Luiz Alberto Gómez de Souza trata da questão do secular e do sagrado no artigo "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado".
19. "The fire down South", *op. cit.*
20. "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo em Campinas" *Debate e Crítica*, nº 6, 1975.
21. Cit. por Maria-Antonieta Macciochi, *A favor de Gramsci*, Paz e Terra, 1976.
22. *Op. cit.*, p. 107.
23. *El mito del eterno retorno*, Emecé Editores, 1968.
24. *Vermelho e Branco*, nº 9, ISER, out. 1990.

Vale do Amanhecer: um Caso de Milenarismo no Distrito Federal

Ana Lúcia Galinkin

INTRODUÇÃO

Brasília tem sido apontada, por diferentes crenças, como um local predestinado, centro de uma futura civilização que sobreviverá ao desfecho escatológico previsto para esse fim de século. É considerada, também, como um espaço de predileção de discos voadores e, ainda, como um sítio de "condições magnéticas extraordinárias".

Seja por razões ligadas aos mitos criados em torno da nova capital, seja pelo fato de ser a Capital Federal pólo de atração desde sua criação e local onde diferentes países têm sua representação, Brasília abriga um grande e diversificado número de igrejas e seitas religiosas. Em um levantamento realizado por Silverwood-Cope e alunos da UnB, em 1979, os autores localizaram 417 locais de culto para uma população de 980 mil habitantes, aproximadamente. E não se tratava de uma busca exaustiva, não constando do levantamento, por exemplo, grupos alternativos ou crenças difusas que são participadas por algumas pessoas, mas que não são formalmente organizadas.

Nesse clima místico e mítico relacionado a Brasília, destaca-se o Vale do Amanhecer que, pode-se dizer, nasceu com a capital, com ela cresceu e se transformou. E é desse movimento religioso do Vale e de seu caráter milenarista que trata este texto.

A autora é Doutoranda em Antropologia Social - UnB.

Este texto é o resultado de resumos e recortes de uma dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB, em 1977. Foram acrescentadas informações mais recentes sobre o movimento e, neste trabalho de reciclagem, Vicente Pedro da Silva, Mestre Jaguar Sol da Doutrina do Amanhecer, deu sua valiosa contribuição. Gostaria de agradecer a ele por isso. Meus agradecimentos, também, aos professores José Jorge de Carvalho e Zevedei Barbu, ambos da Universidade de Brasília, pela leitura crítica e sugestões a este trabalho.

Ilustração de Anna Marz

O VALE DO AMANHECER

Uma pequena povoação, distante cinco quilômetros de Planaltina, cidade-satélite de Brasília, ocupando uma área de 23 alqueires de terra pouco fértil, habitada por um reduzido número de famílias, abriga um dos maiores movimentos religiosos do Distrito Federal. É o Vale do Amanhecer.

A organização religiosa que ocupa o lugar, a Ordem Espiritualista Cristã, ali se instalou em 1970, ao adquirir o direito de posse do terreno. O vilarejo conta com vários serviços comunitários como eletricidade, linha de ônibus, uma escola rural, além de uma creche para crianças abandonadas criada por Neiva desde o início da seita. Funciona, ainda, no local um pequeno comércio com lanchonete, livraria especializada em literatura espírita, tendo como atração principal as várias publicações da editora da seita, loja de lembranças do Vale, manicure, tudo a serviço dos habitantes e do grande público, entre médiuns, clientes e curiosos, que para lá afluem principalmente nos fins de semana.

Nesse povoamento, imponentes edificações sagradas destacam-se dentre as habitações e o pequeno comércio local, reproduzindo a concepção arquitetônica de Brasília onde os poderes políticos, no Plano Piloto, e os religiosos, no Vale, ocupam edifícios monumentais em contraste com as residências e prédios comerciais que seguem um estilo mais sóbrio e padronizado.

Em uma enorme construção ovalada, "semelhante a um disco voador mãe" - Templo - são realizados vários rituais de cura e alguns cultos de participação exclusiva dos médiuns. Subdivisões internas, algumas denominadas "castelos", separam as várias atividades sagradas e profanas ali praticadas. Monumentos sacros, como uma grande estátua de Pai Seta Branca e outra, de igual tamanho, de Cristo, um enorme candelabro de cimento com sete bocas, lembrando uma Menorah, e a fonte de Iemanjá jorrando "água fluida", se distribuem pelo Templo. Uma profusão de véus de tule, flores de plástico, estrelas emoldurando desenhos coloridos de entidades e médiuns "desencarnados" e cacos de espelho ornamentando os monumentos, "tudo pensado por Tia Neiva", demonstram liberdade e fantasia nesta criação, dentro de uma concepção estética *kitsch*.

Outro lugar sagrado, a Pirâmide de Alexandre, "capta" em seu interior "fluidos cósmicos positivos" que "energizam" e "purificam" médiuns e clientes que ali passam alguns minutos, em "concentração", assentados em poltronas semelhantes às de um avião, como se fizessem um vôo espacial. A Pirâmide tem a função de captar energia do cosmos e dirigi-la para a Estrela Candente possibilitando, assim, a execução dos trabalhos. "É como se fosse uma casa de força que transmite energia para a Estrela que sem ela não funciona", explica Vicente.

O mais importante local de culto, atualmente, é a Estrela Candente, enorme espelho d'água em forma de estrela de seis pontas mantido por uma queda-d'água artificial e circundado por 108 "esquifes", semelhantes a lápides. Ali são "captadas" "energias negativas do universo" que, à semelhança do Triângulo de Bermudas, são ali "desintegradas". Nessa Estrela tem lugar um ritual do qual participam 108 médiuns de doutrina deitados de bruços nos "esquifes" e 108 médiuns de incorporação ao lado de cada doutrinador. A finalidade deste ritual é o bem-estar coletivo "desintegrando energias negativas e emanando energias positivas" para os mais diversos pontos geográficos. São dirigidos aos problemas de caráter político, como dificuldades que enfrentam os governos, tanto no País quanto no exterior, como, também, às populações que sofrem com guerras, epidemias ou qualquer outro mal

coletivo. Ali são também atendidos alguns clientes encaminhados pelas entidades do Templo para que lhes sejam retiradas "correntes ou cargas negativas". Estas, da mesma forma que aquelas energias negativas que são "captadas" no universo, são enviadas para o Reino Encantado dos Himalaias, onde são anuladas.

Pelos lugares sagrados e profanos do Vale, circulam centenas de pessoas nos finais de semana, entre clientes, curiosos e médiuns, estes últimos em suas vestimentas rituais. A túnica branca dos "aparás" e o uniforme marrom e preto dos "doutrinadores", preparados para os trabalhos nas sessões do Templo, sobressaindo as "indumentárias" de "ciganas", "princesas", "nitiamas" e "magos" usadas na Estrela. Estas "indumentárias" são vestimentas longas para as mulheres incorporadoras, muito elaboradas e enfeitadas com *strass*, paetês, muito brilho e muita cor, com detalhes em prateado ou dourado reproduzindo os símbolos hierárquicos e das falanges a que os médiuns pertencem. Também os homens incorporadores se vestem com roupas coloridas em sua representação de ciganos e magos. Já os doutrinadores, sobre o uniforme marrom e preto, vestem uma grande capa marrom de gola muito alta, enfeitada com os símbolos que lhes dizem respeito. Essas vestimentas exuberantes, tendo como cenário as extraordinárias construções de culto, particularmente a Estrela Candente, durante seu ritual, dão ao ambiente do Vale um clima exótico e maravilhoso.

A HISTÓRIA DO MOVIMENTO RELIGIOSO

A história do movimento religioso do Vale do Amanhecer está indissociavelmente ligada à carreira religiosa de sua fundadora, Tia Neiva, e de seu companheiro, Mário Sassi.

Após ter recebido de uma divindade, Pai Seta Branca, a revelação de seus dons extraordinários, Neiva iniciou sua busca de "desenvolvimento" por vários locais onde se praticava o espiritismo. Em 1959, associou-se a outra médium, Dona Nenen, e fundaram a União Espiritualista Seta Branca, sociedade civilmente constituída, cujo objetivo era "praticar o espiritismo e a caridade". A UESB, como ficou conhecida essa organização, era sediada no Núcleo Bandeirante, primeira cidade-satélite de Brasília, onde residiam os pioneiros que construíram a nova capital.

Movidos por "ordens superiores", a organização e alguns adeptos mudaram-se para a zona rural, voltando, depois, para outra cidade-satélite, desta vez Taguatinga. Ao serem despejados do local onde se instalaram, receberam novas "ordens do Astral Superior" para voltarem para a zona rural. Nessa época, Neiva e Dona Nenen já haviam se separado e Mário Sassi já fazia parte da ordem religiosa. Adquiriram, em 1970, direito de posse de uma área de uma antiga fazenda, próxima à cidade-satélite de Planaltina, e naquele local se fixaram. O local passou a ser chamado de Vale do Amanhecer.

Ao romper com Dona Nenen e se unir a Mário, outra organização foi fundada, a Ordem Espiritualista Cristã, legalmente constituída, regida por estatuto próprio e dirigida, inicialmente, por uma diretoria: Neiva como presidente, Mário como secretário-geral, filhos e genros da líder e algumas pessoas de confiança ocupando os demais cargos.

Os trabalhos espirituais realizados no Vale recebem a denominação de Pronto-Socorro Universal, indicando que ali se pratica um pronto atendimento aos necessitados. Esses "trabalhos" correspondem aos que Turner (1967) conceitua como cultos de aflição, onde um grande número de pessoas busca solução para diferentes tipos de sofrimentos, tornando-se, depois, filiados à ordem. A doutrina recebe o nome de Corrente Indiana do Espaço ou Doutrina do Amanhecer, como é mais

conhecida. Os adeptos são os Missionários do Espaço e, depois de "desencarnados", serão os Cientistas do Espaço.

A congregação religiosa da ordem é baseada na lealdade e na confiança nos líderes. O código dessa congregação é bastante eclético e a afiliação religiosa não impõe restrições que afetem a vida profana dos adeptos, não implicando transformações profundas em suas relações sociais extra-religiosas.

Após a morte de Neiva em 1985, a ordem passou a ser dirigida por um colegiado presidido por Mário Sassi, filhos e genros de Neiva e pessoas de confiança do líder. Mas, hoje, com a doença de Mário, incapacitado por um derrame, o movimento vai perdendo o seu caráter de organização de direção familiar e pessoas que se sobressaem no conhecimento da doutrina e na condução dos adeptos vão ocupando a liderança do movimento.

Segundo os adeptos, Neiva só "desencarnou" após ter deixado todas as "instruções" das "entidades" prescritas e, na sua falta, os médiuns se voltaram com maior dedicação aos "trabalhos espirituais". O mentor espiritual da doutrina, Pai Seta Branca, não mais incorporou com o objetivo de enviar mensagens, mas apenas se manifesta, mostra sua presença, através de médiuns "ninfas" especialmente preparadas para recebê-lo. Não houve indicação de uma substituta para a clarividente. As freqüentes inovações doutrinárias diminuíram, havendo uma tendência para prevalecer a ordem burocrática.

Em 1975, quando foi realizada a pesquisa de campo para a dissertação de Mestrado, a direção da seita informou que eram 9.000 os seus seguidores. Em 1977, um estudo realizado por Silverwood-Cope aponta 40.000 filiados a essa ordem. Em 1983, o líder afirmou que a Doutrina do Vale já contava com 70.000 adeptos. Hoje esta seita tem 108 filiais espalhadas por vários estados do País, e só no Templo Mãe, que é a sede do Vale, afirmam os prosélitos serem 32.000 os filiados.

A LIDERANÇA

O movimento religioso do Vale do Amanhecer foi dirigido por Tia Neiva e Mário Sassi até a morte de Neiva em 1985. Essa direção corresponde ao que Peter Worsley (1968) define como movimento carismático de liderança bicéfala, em que as funções de profeta e de administrador são divididas entre pessoas distintas.

Neiva desempenhava o papel de líder carismática (Weber, 1971), sendo sua autoridade sobre seus seguidores baseada em suas dotações extraordinárias e sobrenaturais. Os seguidores não questionavam a legitimidade de sua liderança e acatavam suas ordens e profecias de maneira reverente e entusiástica. Enquanto profeta, a clarividente correspondia ao que Worsley (1968) define como um instrumento ou portador de mensagens. A veiculação dessas mensagens, entretanto, tinha um caráter bastante especial. Por meio de sua mediunidade, ela "incorporava" a entidade e nesse momento era a própria divindade falando a seus fiéis.

A história da clarividente, escrita nos livros e folhetos de publicação do Vale e contada pelos médiuns, tem um sentido de mito para seus seguidores. É uma vida marcada pela excepcionalidade, pelo rompimento com os padrões convencionais, coroada pelo sucesso em sua carreira de líder espiritual. Migrante nordestina, aos 24 anos ficou viúva com quatro filhos que sustentava dirigindo caminhão pelo interior do País. Algum tempo depois, começou a trabalhar como motorista de ônibus em Goiânia, Goiás, tendo um de seus filhos como cobrador no veículo que dirigia. Veio em seguida para Brasília onde, conduzindo seu próprio caminhão, participou da construção da nova capital.

A carreira religiosa dessa clarividente teve início em 1958 quando, trabalhando como motorista de caminhão em Brasília, começou a ter "visões", particularmente a de um índio enfeitado com plumas brancas que mais tarde identificou-se como Pai Seta Branca. Essas "visões" foram interpretadas pelos colegas de profissão como sendo mediunidade. Mas Neiva "naquela época era católica" e "tinha horror a essas coisas de espírito". Acreditando-se louca, procurou um psiquiatra que, ao ser testemunha de uma demonstração dos poderes de Neiva, ali mesmo no consultório, declarou que seu problema fugia da alçada da psiquiatria, pois era um fenômeno de outra ordem. Após algum tempo de relutância, a médium aceitou seu destino e sua missão e saiu em peregrinação por diversos locais onde se praticava o espiritismo em busca de desenvolvimento para sua mediunidade.

Depois de muita procura fundou o seu próprio local de culto em sociedade com outra médium.

Neiva sofreu sua paixão. Segundo as publicações do Vale, foi vítima de tuberculose e câncer nos pulmões, tendo que se internar em um sanatório, quando foi desenganada. Numa demonstração de força espiritual, consolava e ajudava outros pacientes e em poucos meses saiu curada do hospital, para espanto dos médicos. Passou, a partir daí, a sofrer de enfisema pulmonar, doença que a martirizava com dores permanentes.

As dotações extraordinárias da líder, que a tornaram conhecida e que atraíram um grande número de seguidores para a sua doutrina, são assim descritas pelos adeptos:

- clarividência, dom de ver, ouvir e se comunicar com espíritos de todas as ordens e ser consultada pelas Entidades de Luz;

- possibilidade de "transporte", significando que seu espírito se desprendia do corpo e se deslocava por diferentes lugares do cosmos;

- dom da ubiqüidade;

- capacidade de "ver" as encarnações passadas de cada pessoa, assim como o futuro de cada um;

- dom de fazer profecias referentes ao destino da humanidade, inspirada pelas Entidades Superiores;

- realização de curas espirituais.

No "plano espiritual" seu nome era Natacha, por ter pertencido em outra encarnação, assim como todos os adeptos da corrente, a uma tribo de ciganos.

A revelação dos dons extraordinários de Neiva e sua eleição para a missão salvadora da humanidade, como dito antes, foi feita por uma divindade, Pai Seta Branca, entidade máxima no panteão das entidades do Vale. Suas dotações sobrenaturais foram legitimadas por um médico, representante da ordem profana. Sua sagração se deu no Astral Superior por Pretos Velhos, entidades que atuam no Templo, segundo uma representação pintada em um painel no Vale. Uma miríade de seres sobrenaturais como Pretos Velhos, Caboclos, Princesas, Médicos Espaciais, seres extraplanetários e outros auxiliam a clarividente e seus seguidores em sua tarefa redentora.

A grande missão de Neiva era "dar ao mundo o mestre doutrinador" e "preparar a humanidade para a entrada do Terceiro Milênio".

Mário Sassi, o primeiro grande doutrinador "gerado" por Neiva, é conhecido pelos adeptos como "o intelectual", por ser um homem "de grande saber" em oposição à clarividente, que é "uma mulher simples e sem instrução". Era o secretário-geral da ordem, exercendo importante papel na vida administrativa da comunidade e da seita. Desempenhava, ainda, relevante papel nas atividades religiosas. Foi, em certa época, relações-públicas na Universidade de Brasília e seu "grande conhecimento" vinha do curso de Filosofia que iniciou em São Paulo e de várias disciplinas de Ciências Sociais que cursou na UnB, além das muitas leituras que fazia, particularmente de ficção científica.

Seu primeiro contato com a clarividente foi como cliente, levado até ela para dar solução a seus problemas existenciais. Curado, converteu-se para a doutrina tornando-se seu principal auxiliar. A revelação para a missão redentora junto a Neiva se fez através da médium pelo mentor da doutrina, Pai Seta Branca. Disse a entidade, segundo publicações da seita, que ele deveria "escrever com o espírito da verdade e doutrinar os espíritos para o bem". Ao lhe ser outorgado o papel de exegeta dos preceitos e mensagens da ordem religiosa, Mário tornou-se um importante elemento dinamizador da doutrina.

Como "intelectual" e exegeta da doutrina, escreveu vários livros e folhetos, alguns didáticos para uso dos médiuns, deu entrevistas a jornais divulgando o credo do Amanhecer. Segundo os adeptos, todas essas publicações foram feitas em conjunto pelos dois líderes, ela recebendo a inspiração das entidades e ele decodificando, interpretando e escrevendo para o grande público.

Nesse trabalho conjunto, segundo Mário, Neiva recebia inspiração das Entidades de Luz, o que podia ocorrer a qualquer momento ou quando se concentrava no Castelo das Mensagens e gravava, em aparelhos de qualidade profissional, as mensagens que recebia. Posteriormente, Mário as ouvia, interpretava e acrescentava informações e esclarecimentos que julgasse necessários para a maior compreensão daquelas comunicações.

Os papéis complementares entre os líderes, embrionários no período em que Neiva trabalhava espiritualmente com Dona Nenen, se definem: Tia Neiva, mulher de pouca instrução, clarividente em contato direto com as entidades, recebe mensagens e orientação para dirigir o caminho da humanidade diante das ocorrências que antecedem a entrada do Terceiro Milênio. Mário Sassi, homem de "muitos conhecimentos", "intelectual", traduz, interpreta e divulga essas mensagens para o "plano humano". Ritualisticamente ela é médium de "incorporação" e ele médium de "doutrina", "trabalhando" exclusivamente com a clarividente.

O papel de Mário Sassi na Doutrina do Amanhecer corresponde ao que Weber (1971) define como liderança racional ou burocrática, desempenhando as funções de organizar e administrar o movimento religioso e a comunidade de médiuns. Mas sua participação não se limitava à transcrição das mensagens e controle burocrático do movimento. Desempenhava papéis sagrados de relevante importância, ocupando o ápice da pirâmide hierárquica religiosa e realizando rituais exclusivos como a abertura e encerramento dos trabalhos diários.

OS SEGUIDORES

Os adeptos da Doutrina do Amanhecer chegam ao Vale como clientes em busca de solução para seus males e se submetem aos rituais de tratamento espiritual ali praticados convertendo-se, depois, à seita.

A preparação de um médium dessa doutrina se dá através de aulas expositivas ministradas pelos "mestres" da seita e pela prática supervisionada nos diversos rituais ali realizados. O passo seguinte é o "mestrado", depois do qual poderão ensinar a doutrina aos neófitos. Os doutrinadores continuam a sua formação e recebem mais um grau, de Centuriões, em referência à sua encarnação como "guardas centuriões" na antiga Roma.

Os aparás ou médiuns de incorporação recebem, depois do mestrado, o título de Mestre Lua para os homens e Ninfa Lua para as mulheres. Já os doutrinadores recebem a designação de Mestre Jaguar Sol, os masculinos, e Mestre Ninfa Sol, os femininos.

Ao se tornarem mestres e estarem preparados para os trabalhos "iniciáticos" da Estrela, os aparás passam a fazer parte das Falanges Missionárias, 21 ao todo, e recebem designações como Nitiama, Maia, Agulhas Ismênicas, Roxana, Madalena, Tupinambá, Grega e outras, tendo cada uma sua indumentária própria com suas cores e seus símbolos característicos. Estas são as ricas e vistosas vestimentas anteriormente referidas.

Mas a evolução de um médium não termina com o seu "mestrado" e com a assunção de seu papel de "mestre" nessa doutrina. Ao "desencarnar", em estado de "espírito evoluído", poderá continuar sua "evolução" no Astral Superior, dedicando-se à maior compreensão do perdão, da caridade, do amor crístico, além de "estudar" Medicina, Filosofia, Comunicação etc. na Escola de São Francisco de Assis naquele local idealizado do cosmos. Será discípulo de entidades muito evoluídas, que "são uma espécie de PhDs".

A grande maioria dos seguidores, tanto do Distrito Federal quanto de outras cidades onde existe a seita, vive extramuros. No caso do Distrito Federal, moram em Brasília, cidades-satélites ou proximidades. A maior parte tem ocupação definida, entre empregadas domésticas, pequenos e médios funcionários públicos, pequenos empresários. O nível de instrução dos médiuns é variado, tendo alguns o grau universitário.

As pessoas que seguiram Neiva, em 1970, pertenciam às camadas mais pobres da população e nem todas eram médiuns da doutrina. Desde o início, a população que ocupou o Vale era pouco numerosa e pessoas de maior poder aquisitivo foram substituindo os habitantes originais.

Os seguidores dessa doutrina, assim como toda a população adulta de Brasília, são migrantes das diversas regiões do País. Abandonando seus lugares de origem, rompendo relações familiares e com seu meio social original, esses migrantes vieram para a Capital da Esperança em busca de melhores chances. Se no Distrito Federal as relações de amizade e confiança se dão, principalmente, a partir das relações de trabalho que são, também, competitivas, o Vale oferece um outro tipo de relacionamento. Além do objetivo comum proposto pela seita, o engajamento significa um "reencontro" entre "irmãos de outras encarnações".

A reconstrução mítica de origem do grupo o identifica como uma "tribo de ciganos", em uma encarnação passada, que se reencontra para a grande missão. O mito individual que é oferecido a cada adepto (em outra encarnação foi um conde, uma baronesa, um escravo ou soldado, um rei ou princesa que praticou um grande mal contra alguém ou um grupo de pessoas ou ainda uma população, precisando

se redimir do mal que causou sofrendo doenças ou problemas graves), além de oferecer uma inversão mítica dos papéis sociais, explica a razão do sofrimento de cada um, dando-lhe sentido e tornando-o mais tolerável (Lévi-Strauss, 1970).

Ao se afiliarem à doutrina redentora, os adeptos não só adquirem uma nova identidade e uma carreira de médium em uma organização dentro da qual podem ascender, como adotam um projeto transcendental que se torna seu projeto de vida.

O TERCEIRO MILÊNIO E A DOUTRINA DO AMANHECER

Um tempo histórico mítico é compreendido pelos adeptos como dividido em ciclos milenares, sendo a fundação e encerramento de cada milênio o resultado da intervenção direta de um personagem sagrado, Pai Seta Branca, que aparece como um herói sempre triunfante e glorioso, sem paixão, caracterizado como uma figura idealizada do indígena, "falando espanhol".

Nessa cosmovisão, os sucessivos milênios encerraram-se de maneira trágica, quando cataclismos puseram fim em uma era e outra teve início, diferentes civilizações habitaram a Terra e os seguidores referem-se à dos Equitumans, que tinham como missão dominar as forças da natureza, sendo seguida, após sua destruição, por outro "grupo civilizatório", os Tumuchys, que inauguraram a "era dos cientistas" e, logo a seguir, veio a civilização indígena dos Jaguares, que habitavam os Andes e cuja missão era o "domínio das multidões". Este grupo viu-se ameaçado por uma invasão inimiga mas, num confronto entre as duas forças, o chefe indígena conseguiu, com palavras e força mental, persuadir o inimigo a não atacar. Este chefe recebeu o nome de Seta Branca em razão de uma flecha com ponta de marfim que usava. É o mentor da Doutrina do Amanhecer. Em sua última encarnação, este herói mítico foi São Francisco de Assis, mas no Vale é representado em sua roupagem de "jaguar". Os médiuns recebem um grau em sua formação religiosa, quando passam a se denominar "mestres jaguares", em uma referência tanto a uma de suas origens "em outra encarnação", a de "jaguar andino", quanto ao seu papel de preparar e conduzir a humanidade, ou as multidões, para o Terceiro Milênio.

A primeira mensagem pública de Seta Branca anunciando o apocalipse e o advento do Terceiro Milênio aconteceu em 1971, um ano após a transferência da organização para o Vale. Após o término deste milênio, cujo fim já se faz anunciar por sinais como guerras, epidemias, terremotos etc., os seguidores não mais encarnarão, passando a habitar o Astral Superior, como Espíritos de Luz, dedicando-se a estudar Medicina, Filosofia, Comunicação na Universidade de São Francisco de Assis. Dedicar-se-ão, ainda, à melhor compreensão do "amor crístico", do perdão, da caridade e da humildade.

O universo é concebido como constituído por vários mundos habitados por espíritos encarnados e desencarnados em diferentes estágios de evolução. A Terra é um planeta de expiação intermediário entre mundos inferiores e superiores. O Astral Superior é o *habitat* natural das Entidades de Luz que protegem o Vale.

Naquele local mítico do universo encontra-se o Planeta Capela, habitado por "encarnados" em avançado estágio de evolução espiritual e tecnológica. Esses habitantes são denominados capelinos e fazem parte de uma categoria de entidades que atuam no Vale, tendo como missão ajudar os adeptos na preparação da humanidade para o advento do Terceiro Milênio.

Um outro lugar do Astral Superior é a estrela Manhante, onde vivem as Entidades de Luz que atuam no Vale. É nessa estrela que se encontra a Universidade de São Francisco de Assis, onde são ministrados cursos, desde o pré-primário até a universidade pelas Entidades de Luz, os PhDs do Astral Superior, para os espíritos pouco evoluídos que para lá são encaminhados através dos rituais de desobsessão realizados no Vale. Cada espírito é encaminhado para um curso de acordo com a sua evolução. Os adeptos da Doutrina do Amanhecer irão para a universidade uma vez que estão mais evoluídos por praticarem os preceitos e rituais da seita.

Pedra Branca é outro local naquele espaço mítico onde os espíritos, logo após desencarnarem, passam sete dias refletindo sobre suas encarnações passadas para decidirem-se, ou não, por uma nova encarnação, o que é compreendido pelos seguidores como "livre-arbítrio".

É ainda concebido, nessa cosmovisão, o Canal Vermelho, local que em tudo se parece com a Terra, onde existem igrejas de diferentes credos, ruas, casas etc., para onde são enviados os adeptos da Doutrina do Amanhecer que ainda não estão muito seguros sobre os princípios da Doutrina, que ainda têm dúvidas. Essa semelhança com o mundo material é explicada pelos adeptos como uma forma de ajudar esses espíritos a se acostumarem com a desencarnação, com a vida espiritual, afastando-se aos poucos da vida material.

A doutrina professa a reencarnação, sendo que encarnar tem um sentido de flagelação, de expiação através do sofrimento imposto pela matéria. Mas aqueles que seguirem a doutrina terão a chance de saldar todas as suas dívidas passadas. Admitindo a existência do carma, este perde seu caráter de inevitabilidade através da reformulação do livre-arbítrio, quando os espíritos podem optar por entrar na seita e saldar quase todas as suas dívidas, empenhando as restantes para serem pagas no Astral Superior.

A mediunidade é compreendida como um dom natural existente em todas as pessoas, sendo de dois tipos: mediunidade de incorporação dos aparás e de doutrina dos doutrinadores. As práticas rituais do Vale são todas elas exercidas pelos dois tipos de médiuns, necessariamente em conjunto e sempre por um casal. É digno de nota que a maioria das mulheres são incorporadoras.

As duas formas de mediunidade são complementares no desempenho ritual. São elas:

Aparás
- sujeito ao transe
- recebe mensagens das entidades
- atrai os espíritos das trevas (ímã, radar)
- incorpora Espíritos de Luz
- manipula as forças da lua
- descontrole ritual-transe
- inconsciente
- não é responsável pelo que acontece no ritual
- alivia incorporando
- conhece pouco a doutrina
- predominância de mulheres

Doutrinadores

- não sujeito ao transe
- interpreta e controla as mensagens
- doutrina os espíritos das trevas e os envia para o Astral Superior
- interpreta suas mensagens
- manipula as forças do sol
- vigia e controla o ritual
- consciente
- responsável pelo que acontece no ritual
- alivia doutrinando
- conhece bem a doutrina
- predominância de homens

O médium de incorporação ou apará desempenha um papel ambíguo pois, ao mesmo tempo em que é portador das mensagens das entidades que ordenam a doutrina, representa a desordem pela incorporação dos espíritos das trevas. Através dele, tanto a ordem quanto a desordem são expressas, além de ser o instrumento através do qual a ordem do sobrenatural de luz é aplicada aos homens e de volta aplicada ao sobrenatural das trevas pelo doutrinador.

Esses dois tipos de mediunidade e seus papéis rituais reproduzem os papéis de Neiva e Mário nessa doutrina. Ela é médium de incorporação, está sujeita ao transe através do qual entra em contato com o plano sobrenatural comunicando-se com divindades, recebendo delas orientação e mensagens para dirigir o movimento religioso; é intuitiva; seu nome sagrado é Natacha, indicando sua identificação com a tribo de ciganos à qual todos os adeptos pertenceram em outra encarnação. Mário é médium doutrinador; interpreta as mensagens das entidades recebidas por Neiva; dirige o movimento religioso por controle racional; é o único da doutrina a receber o título de Grande Mestre Tumuchy identificando-o com a "civilização dos cientistas".

A concepção de masculino e feminino gerada pela sociedade envolvente é aqui simbolicamente reproduzida pelos aparás e doutrinadores do Vale, sendo o modelo ideal representado pelos líderes. O feminino interpretado por Neiva tem algo de exuberante, teatral, sensual. Vestindo-se sempre de longo, olhos carregados de rímel e sombra escura, cabelos longos, soltos e pintados de negro, usando grandes brincos de cigana, pulseiras, anéis, era não só um exemplo para as outras mulheres da seita como ainda as encorajava a se cuidarem e se enfeitarem. As vestimentas sagradas de ciganas, nitiamas, zíngaras dão bem uma imagem desse modelo feminino. Já o masculino de Mário é sóbrio e discreto, com preocupações mais intelectuais como escrever e publicar os preceitos da ordem religiosa e torná-los conhecidos do grande público. Ela deu origem à seita e enriqueceu a doutrina com os freqüentes contatos com o sobrenatural. Ele interpretou as mensagens, ordenou o movimento religioso, contribuindo com sua visão de "intelectual" para a ampliação da doutrina.

É característica desse movimento as constantes inovações tanto no corpo doutrinário quanto nos rituais e símbolos usados. É notável, ainda, seu caráter eclético, incorporando ao seu sistema religioso termos, preceitos, entidades e símbolos originários de outras práticas, crenças e seitas, mas rearranjados de forma original.

Tendo como objetivo principal promover a cura dos males espirituais, um grande número de rituais foi criado para esse fim, todos eles tendo no transe por possessão de espíritos e doutrinação dos espíritos pouco desenvolvidos a fórmula terapêutica.

AS ENTIDADES

São inúmeras as entidades que povoam a Doutrina do Amanhecer e estão divididas em duas grandes categorias: Espíritos de Luz, ou Entidades de Luz, ou, ainda, Entidades Superiores, que são espíritos que atingiram o mais alto grau de desenvolvimento espiritual, e Espíritos das Trevas, pouco evoluídos espiritualmente. As duas categorias se organizam em falanges de sete entidades tendo cada falange o seu líder.

São três os tipos de Entidades de Luz que promovem a cura nos rituais de "desobsessão" praticados no Templo. São eles os Pretos Velhos, os Caboclos e os Médicos do Espaço.

Os Pretos Velhos são espíritos de ex-escravos que atuam tanto nos rituais de "desobsessão" quanto nos "passes". São considerados "entidades de comunicação" por conversarem com os clientes dando-lhes conselhos. Recebem denominações como Pai Joaquim d'Angola, Pai João d'Aruanda, Pai Tomás, Vovó Catarina, Vovó Maria Conga, Vovó Maria do Oriente, entre muitas outras.

Os Caboclos foram indígenas em outra encarnação e recebem denominações como Caboclo do Oriente, Caboclo Sete Flechas, Cabocla Jurema, Cabocla Janaína, e outras. Raramente falam com os clientes durante os rituais e se expressam com maneiras bruscas, denotando sua origem selvagem. Da mesma forma que os Pretos Velhos, estão presentes tanto nos rituais de "desobsessão" dos "tronos" quanto nos "passes". São dois tipos de Entidades de Luz herdados da umbanda, que no Vale se transformam em "uma espécie de PhDs no Astral Superior", explicando Mário que essa roupagem de negros e índios são usadas para facilitar o contato com pessoas mais simples que teriam dificuldades em compreendê-las em sua essência.

Um terceiro tipo de entidade que promove a cura é constituído pelos Médicos do Espaço, que incorporam os médiuns aparás nos rituais denominados "cura" e "junção", ambos semelhantes a um atendimento médico. Seus nomes são Dr. Fritz, Dra. Juliana Lindemberg, Dr. Jorge Queiroz, Dr. José Sarraceno, entre outros.

Nos rituais de "desobsessão" que ocorrem nos Tronos Vermelhos e nos Tronos Amarelos dentro do Templo, um médium de incorporação, possuído pela Entidade de Luz, Preto Velho ou Caboclo, retira do cliente e incorpora os espíritos pouco evoluídos que o estão "obsediando", um de cada vez. O médium doutrinador "doutrina" essa Entidade das Trevas que, temporariamente, se apossou do incorporador, entregando-a a seguir para a Entidade de Luz que a encaminhará para o Astral Superior. A Entidade de Luz, a cada incorporação de uma Entidade das Trevas, sai do corpo do apará, ficando ao lado para protegê-lo e para receber e encaminhar aquele espírito inferior.

Em cada sessão, apenas dois ou três "obsessores" são retirados do cliente, sendo necessário que ele volte outras vezes para continuar o tratamento, pois são muitos os espíritos pouco evoluídos que perturbam cada pessoa. Esse tratamento é individual e as entidades incorporadas nos aparás perguntam o nome, endereço e quais problemas levaram aquela pessoa a procurar o Vale. Nesse aspecto, diferem do tratamento efetuado na Estrela que é coletivo, impessoal e anônimo.

A "desobsessão" tem um sentido de limpeza, de purificação e só depois dela o paciente é encaminhado pelas Entidades de Luz, incorporadas nos aparás, para o tratamento seguinte que pode ser a Cura ou a Junção.

Os rituais de Cura e Junção obedecem ao mesmo princípio dos trabalhos anteriores, sendo que as entidades que neles atuam são Médicos Espaciais. Na Cura, os clientes ficam deitados em uma espécie de maca, diferentemente dos Tronos e da Junção, onde ficam assentados em frente ao médium de incorporação. A representação simbólica do tratamento realizado pela medicina oficial é, neste caso, notável. A "assepsia" realizada nos Tronos prepara o paciente para o passo seguinte que é comparado pelos adeptos a uma cirurgia. A Cura assemelha-se a um atendimento ambulatorial em que vários pacientes são atendidos, simultaneamente, por vários médicos e enfermeiros. O médico é representado pelo aparà possuído pela entidade médica, o doutrinador é explicitamente comparado a um enfermeiro pelos próprios adeptos e a Junção é explicada pelos seguidores como uma espécie de junta médica onde mais de um Médico Espaciai e sete doutrinadores para cada incorporador são necessários. Esse tratamento se aplica aos casos muito graves em que a doença espiritual tem sintomas físicos, como o câncer, por exemplo. É neles que são retirados os Elítrios, responsáveis pelas doenças físicas de caráter espiritual.

O Passe é realizado ao final dos outros tratamentos e tem um sentido profilático de proteger o cliente, por algum tempo, de novos assédios de espíritos. As entidades que participam desse ritual são os Caboclos e os Pretos Velhos.

Essas três formas de atendimento ocorrem no Templo do Amanhecer. No processo de cura efetuado na Estrela, os médiuns incorporam Sereias que são entidades pertencentes ao "povo das cachoeiras" liderado por Iemanjá. Os pacientes postam-se em frente ao vértice de cada lado da Estrela e, no desenrolar do ritual, suas cargas negativas lhes são retiradas. Os trabalhos ali executados são considerados pelos adeptos como os mais poderosos do Vale.

Algumas entidades são guias ou mentores dos adeptos, como é o caso das sete Princesas que protegem os doutrinadores e não incorporam nos médiuns. Recebem denominações como Jurema, Janaína e outros nomes indígenas. Os Pretos Velhos são mentores dos aparás e cada aparà incorpora o seu mentor nos rituais de desobsessão no Templo.

Capelinos, outro tipo de Entidade de Luz, são "encarnados" que habitam o Planeta Capela. Essas entidades "dominam uma avançada tecnologia" e transportam-se em seus "discos voadores etéreos" que são vistos próximos à Terra. "Têm uma composição molecular diferente daquela dos habitantes da Terra", o que os impede de se aproximarem fisicamente dos humanos, pois poderiam causar-lhes prejuízos graves. Para se comunicarem usam sua "projeção etérea" evitando, assim, o contato. Não incorporam nos médiuns e sua função no Vale é proteger os adeptos e ajudá-los a preparar a humanidade para o advento do Terceiro Milênio.

A segunda ordem de entidades, os Espíritos das Trevas, ou pouco evoluídos, são os responsáveis pelas doenças espirituais das pessoas. Sua aproximação, seja ela com boas ou más intenções, provoca uma série de distúrbios, problemas e doenças nos encarnados da Terra. Dividem-se em cinco tipos que são os Elítrios, os Exus, os Cobradores, os Obsessores e os Sofredores.

Elítrios são espíritos densos, próximos à matéria, cuja forma "se assemelha à cabeça de um macaco". Quando encarnados, sofreram torturas físicas e mentais tornando-se revoltados, sendo esse o

motivo de sua densidade. Provocam doenças muito graves e de difícil tratamento, como o câncer que, segundo essa doutrina, é uma doença com sintomas físicos mas de caráter espiritual. O tratamento das doenças provocadas por Elítrios, como dito antes, é feito na Cura e na Junção.

Os Exus foram, em uma encarnação passada, intelectuais rebeldes, líderes que não aceitavam a palavra de Cristo e, agora, como Espíritos das Trevas, "obsediam" as pessoas levando-as à loucura, ao alcoolismo e outros vícios. Assediam principalmente aqueles com quem se identificam ideologicamente.

Um terceiro tipo é constituído pelos Cobradores que perseguem a pessoa com o objetivo de lhe cobrar um mal que ela lhes fez em outra encarnação. Provocam o mesmo sofrimento que lhes foi imposto e podem estar encarnados, como é o caso de filhos problemáticos que trazem infelicidade para os pais. Provocam desequilíbrio emocional, problemas de relacionamento e as mesmas dores que o obsediado lhes provocou em outra encarnação.

Os Obsessores são espíritos que se aproximam das pessoas com más ou com boas intenções. Em qualquer dos dois casos, trazem problemas emocionais e alcoolismo. Obsessores é também um nome genérico usado para designar todos os espíritos que assediam os "encarnados".

Os Sofredores são aqueles espíritos que não tomaram consciência de seu desencarne e vagam por aí apegados aos seus bens materiais e às pessoas com quem conviveram trazendo-lhes desequilíbrio emocional e doenças menos graves. "São os espíritos errantes, as almas do outro mundo, segundo as superstições. É como se fossem indivíduos marginalizados sem endereço e sem emprego", explicou Mário.

Segundo essa doutrina, as doenças espirituais são um mal necessário, pois é através delas, do sofrimento imposto pela matéria, que se consegue a evolução espiritual. Ao optar por nova encarnação, o indivíduo optou por submeter-se a elas sendo, então, responsável pelo próprio sofrimento.

O CARÁTER MILENARISTA DA DOUTRINA

O objetivo precípuo da Doutrina do Amanhecer é promover a cura dos sofrimentos dos indivíduos, tendo ainda como meta preparar os adeptos e a humanidade para o advento do Terceiro Milênio.

É uma organização religiosa, cuja doutrina tem um caráter nítido de *bricolage* (Lévi-Strauss, 1970) quando é possível observar em seus ritos, suas entidades e no corpo da própria doutrina elementos oriundos de outros contextos religiosos, dispostos aqui de maneira original, de forma a compor um novo arranjo. É notável a presença de componentes significativos originários da umbanda e do kardecismo.

Com respeito à umbanda, observam-se os seguintes pontos comuns:

- emprego de um código semelhante de expressões corporais durante o transe e de uma fala aproximada que identifica certas entidades como Preto Velho e Caboclo. A decodificação é sempre feita por um acólito, que no caso do Vale possui amplas funções de controle sobre o ritual;
- esquemática hierarquização das entidades, que se organizam em falanges;

- grande criatividade mítica e litúrgica aparecendo, a cada momento, novos ritos, outros objetos de culto, novos símbolos e entidades;
- entidades tutelares para cada adepto;
- emprego de uma mesma técnica de "passes" por Caboclos e Pretos Velhos;
- utilização do procedimento de colóquio e consulta num confronto individual entre a entidade e o cliente.

Quanto ao kardecismo, a semelhança marcante é:

- projeto de integração do sacral e do científico e a utilização da linguagem da ciência para explicação do fenômeno sobrenatural.

Presentes na umbanda e no kardecismo temos os seguintes elementos:

- dogma da mediunidade, significando possibilidade e conveniência de comunicação com espíritos e entes sobrenaturais;
- dogma de evolução espiritual através da reencarnação que possibilita a expiação - Lei do Carma;
- teoria dos fluidos, pela qual se postura uma etiologia espiritual dos males físicos e que tem como corolário os esquemas de cura e purificação;
- proposição de cura como objetivo precípuo das funções religiosas;
- concepção maniqueísta onde o bem e o mal são representados por duas ordens de entidades, uma de luz e outra das trevas, postulando-se, entretanto, a possibilidade de evolução e promoção espiritual;
- assunção de um ideal eclético enquanto um projeto consciente e deliberado de combinar, em uma síntese conciliatória, elementos religiosos de diferentes credos;
- realização de exorcismo como um recurso às faculdades dos médiuns que, através da incorporação do ente maligno, executam os procedimentos terapêuticos;
- adesão à tese do livre-arbítrio, utilizada, sobretudo, para responsabilizar cada indivíduo pelos males de que padece, dando-os como conseqüência de faltas cometidas em outras encarnações;
- utilização de uma imagem para a representação do espírito e do mundo espiritual onde estes aparecem como uma reprodução do mundo material.

Um aspecto, entretanto, que assinala uma grande discrepância entre a doutrina analisada e as outras duas com as quais foi comparada é que, no momento presente de sua história, apresenta uma escatologia e uma soteriologia que lhe dão um caráter milenarista messiânico. Esta característica, entretanto, não é difícil de ser explicada, uma vez que a mediunidade constitui um meio ótimo de veicular mensagens. No caso em estudo, é através desta mediunidade que se anuncia o apocalipse. Cabe, ainda, argumentar que a idéia de transmigração dos espíritos pode propiciar e preparar a formulação de um esquema mítico histórico milenarista em torno de personagens sagrados que, voltando à Terra em épocas diferentes, protagonizam episódios considerados centrais no drama humano. Cristalizam-se, assim, os ciclos, fundam-se e encerram-se milênios pela intervenção direta de um personagem sagrado, Pai Seta Branca. Neste caso, a figura mítica de Cristo é conservada, mas é transformada no Deus Ocioso, segundo a concepção de Eliade (1949).

A afirmação de que se trata de um movimento milenarista com características messiânicas merece maiores justificações. O credo religioso pregado no Vale supõe uma dinâmica dos acontecimentos

terrenos que culminará com o advento de catástrofes que já se fazem anunciar nas guerras, enchentes, secas e epidemias dos tempos atuais; é coletivo na medida em que se define como universal e pretende atingir toda a humanidade; é iminente e as totais modificações se farão por interferência de uma figura sagrada, Pai Seta Branca.

A crença em uma idade futura "profana", não obstante sagrada, terrestre, não obstante "celeste" quando "todos os erros serão corrigidos, todas as injustiças reparadas e abolidas a enfermidade e a morte" (Pereira de Queiroz, 1969, p.20), é observada quando os "missionários do espaço", após a redenção que sucede a catástrofe, viverão no Astral Superior, em uma estrela chamada Manhante e passarão o seu tempo estudando na Universidade de São Francisco de Assis, pois o seu destino é se tornarem Cientistas do Universo.

Visando à salvação, o Redentor designou Neiva para preparar as pessoas para a entrada do Terceiro Milênio, o que lhe deu um caráter de eleita. O seu contato exclusivo e freqüente com essa divindade, responsável pelas mudanças já ocorridas em outros milênios e por ocorrer neste que finda, deu-lhe um traço carismático necessário para mobilizar e catalisar a solidariedade de um grande número de sectários. Enquanto profeta, corresponde ao que Worsley conceitua como "um instrumento de transmissão de mensagens do sobrenatural" (Worsley, 1968). A veiculação das mensagens através da clarividente tinha, entretanto, um caráter bastante especial. Por meio da mediunidade ela emprestava seu corpo para a transmissão das mensagens e, nesse momento, ela era o próprio Redentor falando a seus fiéis.

Uma característica que merece atenção neste caso estudado é seu caráter pacifista. A proposta de um novo mundo sem sofrimentos e de igualdade não supõe o combate à ordem da sociedade envolvente, uma vez que é parte da crença ser esta ordem decorrente de vidas pretéritas dos homens e um meio necessário para, através do sofrimento atual, atingir a perfeição. Sendo assim, não cabe condenar os costumes e a moral dessa sociedade. À semelhança dos movimentos ocorridos no Monte Amitai, na Itália, e no sertão do Cariri liderado por Padre Cícero (Pereira de Queiroz, 1969), este mantém boas relações com as autoridades tendo nelas, inclusive, alguns de seus adeptos.

Da mesma forma que o movimento religioso da Cidade Eclética, estudado por Dias (1974), este também é programado e a adesão é individual, sendo a queixa específica transformada em metas transcendentais.

Estendendo a comparação entre esses dois movimentos religiosos, chama a atenção a marcante diferença entre a proposta de Neiva e a de Yocanã, líder sagrado e criador da Fraternidade Eclética. Focalizando apenas o aspecto da moralidade, os Fraternários da Cidade Eclética são regidos por um rigor moral e uma ética puritana que os aproxima dos movimentos pentecostais. Condenam a conduta "liberal" da sociedade envolvente e vivem isolados em sua comunidade, afastados "do mundo de perdições" como uma forma de não se contaminarem. Já os Missionários do Espaço do Vale do Amanhecer vivem extramuros e suas obrigações sagradas não implicam renúncias ou restrições em relação a suas vidas profanas.

Essa moralidade se expressa, ainda, na separação entre os sexos, principalmente nas práticas rituais. Enquanto na Cidade Eclética é exigência dos deveres religiosos a separação entre os sexos, no Vale os rituais só podem acontecer com a presença de dois médiuns, um de cada sexo. As mulheres da Cidade Eclética se vestem com roupas pudicamente longas e brancas, cobrindo o corpo e revelando o ideal

ascético pregado pela seita. As Falanges Missionárias do Vale se vestem com roupas sensualmente longas e coloridas, com toda a exuberância da representação de "ciganas" e, ainda, recebem a designação sagrada de Ninfas expondo, mais ainda, o seu lado voluptuoso.

Sobre a motivação para o engajamento, caberia perguntar o que levaria alguns clientes, entre os milhares que procuram o Vale, a optarem por essa missão redentora e não outra dentre as várias ofertas existentes em Brasília. Quais as carências específicas destes seguidores que a Doutrina do Amanhecer satisfaz?

Certamente esse lado maravilhoso, sensual e alegre atrai muitas pessoas mas, por si só, não explica o fenômeno da grande e progressiva adesão nestes últimos anos.

A coletividade em busca de alívio para suas frustrações, elemento indispensável para a existência de um movimento desse tipo (Pereira de Queiroz, 1969), merece, no caso, atenção. Os seguidores da Corrente Indiana do Espaço apresentam uma heterogeneidade quanto a sua situação sócio-econômica, grau de instrução, lugar de origem, local de residência, funções desempenhadas na sociedade abrangente e tipos de problemas apresentados quando recorrem ao Vale que os distingue de outras coletividades que constituíram outros grupos milenaristas. Diferem, por exemplo, dos casos de relações interétnicas, como o movimento Krahó estudado por Melatti que "... se inclui claramente entre os gerados por uma situação de dominação pela sociedade civilizada" (Melatti, 1972, p.43) como também de outros analisados por Pereira de Queiroz (1969) que surgiram como uma reação coletiva contra a superioridade técnica e social dos brancos e a angústia ante a decadência de seus costumes e organização social, ou como forma de expressar oposição aos intrusos e tentativa de preservação de etnia (Lanternari, 1965). Não corresponde, também, aos casos de anomia social ou de mudanças sociais e políticas que mobilizaram pessoas que sofreram negativamente as conseqüências de tais mudanças, reagindo com propostas messiânicas contra as injustiças sofridas, como o caso do Contestado, analisado por Vinhas de Queiroz (1966).

Em todos aqueles casos, toda uma sociedade ou um segmento dela viveu uma experiência que lhe acarretou uma forma determinada de frustração contra a qual reagiu coletivamente. As reações grupais e espontâneas surgiram dentro da própria coletividade.

Os adeptos da Doutrina do Amanhecer não se incluem em nenhum desses casos. Não se trata aqui de frustrações claramente provocadas pela miséria, perseguição, dominação, ausência de instituições fundamentais. Não se agruparam espontaneamente e formaram um movimento condicionados pelas carências comuns. Ao contrário, buscaram individualmente solução para seus problemas pessoais e, posteriormente, aderiram à meta coletiva.

Uma nova identidade, o sentimento de pertencer e a possibilidade de ascensão dentro de uma organização religiosa é certamente um fator importante de agregação, particularmente para migrantes desgarrados de suas origens. E Brasília tem um grande número de ofertas nesse sentido. A trajetória do movimento e originalidade da doutrina, entretanto, é que permitirão fazer inferências e indicar hipóteses sobre as necessidades que encontraram respostas nas propostas da seita.

Recuperando parte da história deste movimento, vale lembrar que ele surgiu no processo de construção de Brasília e com ela cresceu e sofreu transformações. Inicialmente formado por um grupo

de pessoas simples e sem instrução, como os candangos que vieram construir a nova capital, atraiu, posteriormente, pessoas de maior instrução e poder aquisitivo. Pessoas simples continuaram procurando o Vale para a solução de seus males, mas os atuais adeptos são diferentes dos originais. Essa mudança de público acompanhou as mudanças no ideário da seita e as novas perspectivas oferecidas pela congregação.

Com a adesão definitiva de Mário e sua dedicação exclusiva à ordem, em 1968, este primeiro Mestre Doutrinador levou para a seita seus "conhecimentos científicos", e sua experiência universitária. O modelo acadêmico para a formação da carreira de médium é, certamente, contribuição de Mário para a doutrina de Neiva.

Mário não teve a Visão nem recebeu o chamamento para a grande missão diretamente da divindade, mas foi ungido pela clarividente e legitimado ao ser escolhido por ela. Tornou-se um profeta secundário adquirindo elementos missionários e salvacionistas (Barbu, 1980), através de sua participação criativa no desempenho de sua tarefa de exegeta e na assunção de seus papéis sagrados.

A partir de seu ingresso, duas propostas se superpõem e se complementam. A original de Neiva, mágica, maravilhosa, *kitsch*, que promove a cura e o bem-estar com passes de Caboclos e Pretos Velhos, mais identificada com as ciganas e com os médiuns aparás, que são pessoas de "muita sensibilidade", "intuitivos" e com pouco conhecimento da doutrina. E a "intelectual" e "científica" de Mário, identificada com os Mestres Doutrinadores que controlam os rituais e a congregação de médiuns de forma racional e promove a cura "desintegrando energia cósmica negativa".

Uma grande transformação na doutrina ocorreu em 1971, época de escassos direitos democráticos, ambiente propiciador para soluções milenaristas e messiânicas, quando Pai Seta Branca se manifestou em público anunciando o apocalipse e a missão salvadora da seita. E a adesão parece ter se incrementado nesse tempo, quando o modelo de desenvolvimento mediúnico já se espelhava na formação universitária.

A partir de então, configuraram-se as perspectivas transcendentais que são oferecidas pela seita aos adeptos, transformando sua queixa particular em um objetivo sublime de salvação para si e para o próximo, mas segundo um modelo original para a evolução do espírito. A carreira de um médium na organização religiosa e no desenvolvimento espiritual tem como paradigma a carreira universitária e, nessa representação, os médiuns atingem, simbólica e ritualisticamente, os graus acadêmicos e o prestígio e reconhecimento deles decorrentes. E esse parece ser um fator de grande apelo para muitos seguidores, levando-os a se filiarem a esta e não a outra seita disponível.

O orgulho com que se referem ao seu título de mestre é um indicador a ser considerado. Soma-se a isso o lúdico e o maravilhoso que é viver uma fantasia em que pessoas comuns se transformam em princesas e ciganas, numa clara inversão dos papéis sociais cotidianos, passando um ou dois dias do final de semana dedicando-se a uma atividade que parece ser-lhes muito prazerosa. Essas não deixam de ser compensações em uma cidade voltada para a burocracia governamental, hierarquizada e que oferece poucas opções de lazer.

Caberia agora, ao final deste texto, fazer algumas rápidas observações sobre a atual situação de acefalia do movimento, pelo menos no que diz respeito a profetas e liderança carismática.

Com a morte de Neiva, Mário, que não tinha nem os poderes nem a mesma capacidade de mobilizar o entusiasmo dos seguidores que a clarividente, passou a presidir um colegiado que, também, ficou acéfalo com a sua incapacitação. O colegiado permanece sendo dirigido por membros do alto escalão hierárquico da seita, mas sem a expressão de um profeta ou de um líder legitimado e ungido pela profetisa.

O papel de Neiva é insubstituível e isso parece ser inquestionável para os seguidores, mas o de Mário já começa a ser disputado. Essa disputa se expressa não no sentido de ocupar o seu lugar na hierarquia sagrada e dar continuidade ao que ele fazia, mas de apagar sua participação na ordem, de substituí-lo mesmo no passado, anulando sua importante contribuição para o desenvolvimento da seita.

Na história que começa a ser recontada, um outro personagem que emerge como líder se atribui papéis e realizações que eram publicamente reconhecidos como de Mário, como as anotações das mensagens que as entidades enviavam a Neiva. Se é fato ou não que era outra pessoa e não o secretário-geral e companheiro da clarividente quem compartilhava com ela os contatos com o divino não importa nesse momento, mesmo sendo um tema que merece estudo. Mas o que pode significar para o movimento religioso este reescrever de sua história com um substituto "desde sempre" de Mário, que se coloca como um *ghost writer* que, passados tantos anos, vem cobrar sua autoria na peça assinada e representada por outro.

Na hipótese de Mário ter seguidores fiéis, dispostos a preservar o seu espaço sagrado e profano na ordem, muito provavelmente ocorrerá um cisma de proporções imprevisíveis. Se, por outro lado, os seguidores aceitarem as interpretações do líder emergente, ele poderá consolidar seu papel na direção do movimento e uma outra história será contada e escrita sobre o Vale do Amanhecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBU, Z. "Psycho Historical and Sociological Perspectives on the Iron Guard, the Facist Movement of Romania." *In: Who Were The Facists*. Oslo, Universitest Forlaget, 1980.

CAMARGO, C.P.F. de. *Kardecismo e Umbanda*, São Paulo, Ed. Pioneira, 1961.

_____. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1962.

CARVALHO, J.J. *Características do Fenômeno Religioso na Sociedade Contemporânea*. Série Antropologia nº 114. Brasília, Dep. de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, UnB, 1991.

COHN, N. "Medieval Millenarism: its bearing on the comparative study of millenarian movements." *In:* Thrupp, S.L. (ed.), *Millenarian Deams in Action*, Morton and Co., 1962, p. 31 a 52.

DIAS, E.C. "Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: tentativa de interpretação de um

movimento messiânico." Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1974.

DOUGLAS, M. *Purity and Danger, an analysis of concepts of pollution and taboo.* Londres, Pelikan Books, 1970.

ELIADE, M. *Traité d'Histoire de Religions.* Paris, Ed. Payot, 1949.

_____. *The Sacred and the Profane.* Nova Iorque, Harcont Brace & World Enc., 1959.

FRY, P. e HOWE, G.H. "Duas Propostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo." *Debate e Crítica*, nº 6, jul. 1975.

GLUKMAN, M. "Les Rites de Passage." *In:* Glukman, M. (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations.* Manchester, Manchester University Press, 1962.

KANTER, R.M. "Commitment and Internal Organization of Millenial Movements." *American Behavioral Scientist*, nº 16, nov. dez. 1972, p. 219 a 234.

KILPATRICK, T.B. Verbete "Soterology". *In: Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. XI. Nova Iorque, Ed. Mastings, J. Charles Scribner's Sons.

LANTERNARI, V. *The Religion of Oppressed - A Study of Modern Messianic Cults.* Nova Iorque, Mentor Books, The New American Library, 1965.

LEBRA, T.S. "Millenarian Movements and Resocialization." *American Behavioral Scientist*, nº 16/2, nov. 1972, p. 195 a 217.

LÉVI-STRAUSS, C. "O Feiticeiro e sua magia." *In: Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970.

_____. "A Eficácia Simbólica." *In: Antropologia Estrutural.* Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970.

LEWIS, M. "A Structural Approach to Witchcraft and Spirit Possesion." *In:* Douglas, M. (ed.), *Witchcraft, Confessions and Accusation.* Londres, Travistock Publications, 1970, p. 293 a 309.

MACULLOCH. Verbete "Scatology". *In: Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. V. Nova Iorque, Ed. Mastings, J. Charles Scribner's Sons, 1928.

MUEL-DREYFUS, F., RODRIGUES, A.M. "Réincarnations, note de recherche sur une secte spirit de Brasilia." *Actes de la Recherche en Sciences Sociales,* nº 62/62, jun. 1986.

MELLATI, J.C. *O Messianismo Krahó.* São Paulo, Ed. Herder/Universidade de São Paulo, 1972.

PEREIRA DE QUEIROZ, M.I. *Historia y Etnologia de los Movimentos Messianicos.* México, Siglo XXI Editores, 1969.

SERRA, O.J. *A Umbanda em Brasília - Resultado de uma pesquisa sobre umbandismo em Brasília* (não publicado), 1975.

———————. "Um Caso de Psicoterapia num Candomblé Baiano." *Pesquisa Antropológica* nº 11. Brasília, jul. 1976.

SILVERWOOD-COPE *et al. Religião e política no Distrito Federal.* Série Antropologia, nº V. Brasília, UnB, 1979.

TALMON, Y. Verbete "Millenarism". *In: Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. IX-X. Nova Iorque, The MacMillan Co., 1962.

TURNER, V. *The Drums of Affliction.* Londres, Oxford University Press, 1967.

———————. *O Processo Ritual - Estrutura e Antiestrutura.* Petrópolis, Ed. Vozes, 1974.

VELHO, Y.M.A. *Guerra de Orixás - um estudo de ritual e conflito.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

VINHAS DE QUEIROZ, M. *Messianismo e Conflito Social.* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.

WEBER, M. *The Theory of Social and Economic Organization.* Talcott Parsons (ed.), Nova Iorque, The Free Press, 1964.

———————. *Ensaios em Sociologia.* Garth, M. e Wrigth Mills, C., (orgs.). Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1971.

WORSLEY, P. *The Trumpet Shall Sound: a Study of "Cargo" Cults in Melanesia.* Nova Iorque, Schocken Books, 1968.

———————. *Introducing Sociology.* Londres, Penguin Books, 1976.

PUBLICAÇÕES DA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA

SASSI, M. *Sob os Olhos da Clarividente.* Brasília.

———————. *No Limiar do Terceiro Milênio.* Brasília.

———————. *2.000, a Conjunção de Dois Planos.* Brasília.

Folhetos: *"Mensagem de um amigo recém-desencarnado."* Aula proferida por Tia Neiva orientada pelo espírito de Mãe Yara, nº 1, dez. 1975.

"Mensagem de Fim de Ano de Pai Seta Branca", nº 2, 1971, 1975, 1976.

"A Noivinha Desencarnada", redação Mário Sassi, nº 3, 1976.

"Nara, a Suicida", redação Mário Sassi, nº 4, 1976.

"A História de Manoel Truncado", redação Mário Sassi, nº 5.

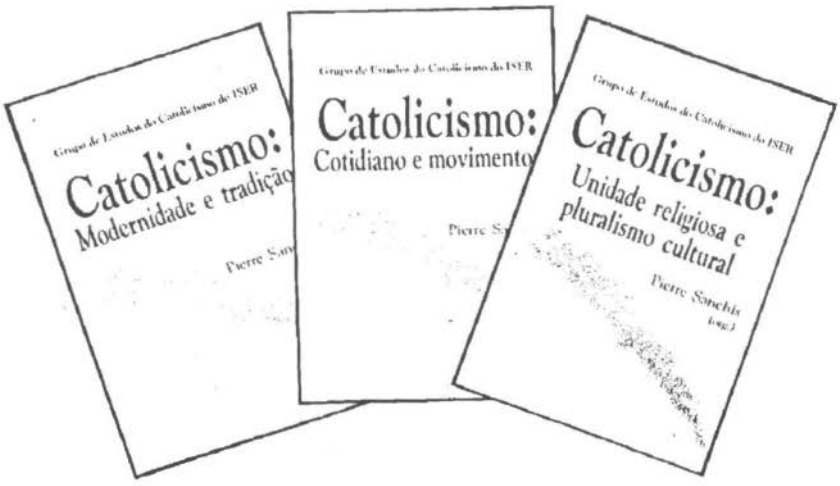
"O Pequeno Pajé", redação Mário Sassi, nº 7, 1977.

"Instruções Práticas para os Médiuns", redação Mário Sassi, fascículos 1, 2 e 3, 1977.

"Hinos Mântricos", 1976.

CATOLICISMO NO BRASIL ATUAL (3 vols.)

Modernidade e tradição
Cotidiano e movimentos
Unidade religiosa e pluralismo cultural



Organizada por Pierre Sanchis, a coleção **Catolicismo no Brasil** faz uma abrangente radiografia dessa instituição religiosa no país, considerando sua natureza, suas dimensões e seu significado na atual sociedade brasileira. Conceituados estudiosos do assunto analisam temas atuais e pôlemicos, como Teologia da Libertação, sexualidade e catolicismo, cultura, educação, CEBs, crenças periféricas, política do Vaticano.

À venda na livraria do ISER ou através de cheque nominal ao ISER/Setor de Distribuição.
Também nas melhores livrarias

ISER: Ladeira da Glória, 98 - 22211-120 - Glória
Tel.: 265-5747 Fax.: 205-4796

A Sedução do Sagrado

Maria Clara Lucchetti Bingemer

No Brasil atual, assim como em muitas outras partes do mundo ocidental moderno, que se considerava liberto da opressão e do "ópio" da religião, explode de novo, com intensa força, a sedução do Sagrado e do Divino, desreprimido e incontrolável. [1] É o fenômeno das chamadas "seitas" ou grupos religiosos alternativos, que povoam o campo religioso com novas e desconcertantes formas de expressão, assustando e intrigando as Igrejas históricas tradicionais, as ciências sociais e os bem-pensantes. [2]

É fato constatado que milhões de brasileiros entram em transe diariamente, ou seja, são arrebatados em seu potencial desejante e afetivo por alguma experiência do transcendente, identificada com o Sagrado ou o Santo, seja Ele nomeado como Deus, Oxalá ou o Santo Daime.[3]

No fundo desta explosão religiosa complexa e plural, escondem-se várias questões de extrema importância, parece-nos, não só para a teologia como para todas as ciências sociais e humanas que se propõem a lidar seriamente com este problema mais que humano da experiência religiosa ou experiência do Sagrado.

Por um lado, vai uma velada crítica às Igrejas históricas tradicionais, que teriam perdido boa parte de seu caráter iniciático, mistérico, permanecendo quase que somente caracterizadas por seu aspecto institucional - articulador da comunidade, ou ético-transformador da realidade. Neste sentido, a força que vem tomando no seio do próprio cristianismo institucionalizado o uso de técnicas das tradições orientais como ajuda na vivência da espiritualidade pode ser encarada como uma maneira ou uma tentativa de recuperar o cristianismo iniciático e mistagógico. [4]

Por outro lado, existe, evidentemente, uma caracterização da busca destas religiões como terapias dos mais diversos tipos: física, psicológica, financeira etc. A abertura a técnicas especializadas, fora do campo das tradições religiosas, que trabalham com o corpo, as emoções, o relaxamento etc., tem por sua vez apresentado-se como uma alternativa à busca religiosa motivada pela fé. No entanto, não se

Foto de Rosane Marinho

pode ignorar que a falta de escrúpulos de alguns indivíduos ou setores tem sabido jogar com essa carência afetiva e esse desejo catártico transformado em demanda coletiva da população a ponto de ameaçar transformar o campo religioso brasileiro num imenso supermercado, onde o "produto" religioso é oferecido numa variedade exorbitante, em termos de "ter para todos os gostos", de religião do espetáculo, e, em muitos casos, acompanhado de claro elemento de mistificação e fraude. [5]

Este trabalho pretende defrontar-se com estas interpelações e analisá-las desde o ponto de vista específico da fé e da teologia cristãs. Este ponto de vista lhe dará, necessariamente, características muito particulares e dificilmente universalizáveis. Porém, o que se pretende fazer aqui é apenas dar uma modesta contribuição, no sentido de trazer a palavra da teologia como palavra qualificada no amplo debate que se instaura sobre o fenômeno religioso no Brasil de hoje.

Após procurar, pois, caracterizar a experiência do Sagrado, a experiência de Deus, com apoio na tradição bíblica - vetero e neotestamentária -, enquanto experiência de desejo e sedução, da ordem do gratuito e não do necessário, procuraremos então ver, em grandes traços, como esta experiência se tem dado na tradição mística cristã. Finalmente, constataremos que contribuição esta tradição pode trazer, hoje, para as questões e o debate acima mencionados. Pretenderemos, assim, haver demonstrado que a experiência mística cristã, tão suspeita nos "seculares" tempos modernos, de componentes patológicos e doentios, constitui, ao contrário, experiência de *salvação* no sentido mais profundo do termo, ou seja, de salvação entendida como *saúde,* do corpo e do espírito, capaz portanto de trazer sempre novas e decisivas contribuições a todos aqueles que se dedicam a cuidar e tratar do bem-estar do ser humano.

O "EROS" DIVINO

O princípio de toda experiência religiosa encontra um denominador comum no desejo seduzido, na inclinação fascinada e irresistivelmente atraída pelo Mistério do Outro, que envolve, encanta e enamora com sua formosura e sua "diferença", provocando o incontrolável impulso da aproximação, do abraço e da união. [6]

Este Mistério que atrai e seduz, porém, não deixa de atemorizar e provocar um distanciamento reverente e trêmulo, de humildade empobrecida e impotente (cf. Ex. 3: "E Moisés cobriu o rosto porque não ousava (temia) olhar para Deus"). É a própria violência da atração, que subjuga e se assemelha a caudalosa e avassaladora torrente, ou "fogo abrasador", que devora e consome, mas ao mesmo tempo embriaga e delicia, o que a faz ser sentida tão radicalmente ameaçadora e inexorável como a própria morte, embora seu segredo seja fonte de vida. É assim que a esposa do *Cântico dos Cânticos*, ferida de morte pela visão do Amado, geme: "enlanguescendo de amor" (Ct. 2,5) e exclama: "O amor é forte como a morte e a paixão violenta como o abismo!" (Ct. 8,6) E São João da Cruz, no ápice da união mística e da inefável experiência do matrimônio espiritual, joga com as palavras morte-vida para tentar descrever a experiência ao mesmo tempo gozosa e dolorosa que o amor de Deus lhe faz viver. [7]

É fato, então, que o "eros" divino apresenta-se sempre como mais forte que o ser humano, vencendo suas resistências e impondo-se por sua majestade. Sob o toque ao mesmo tempo suave e violento de seu amor, o profeta verga a nuca e se rende, exclamando "Tu me seduziste, Senhor, e eu me deixei seduzir. Foste mais forte que eu e me venceste!" (Jer. 20,7) E, sob sua conduta, a esposa infiel volta sobre

seus passos, abandona seus amantes e deixa-se docilmente conduzir ao deserto, à nudez e ao despojamento do primeiro amor da juventude (cf. Os. 2,16ss).

Ao mesmo tempo, porém, com seu irresistível poder de atração, e uma vez conquistado e "ferido" o coração humano, o Outro Bem-Amado se furta e se esconde, colocando-se fora do alcance daquele ou daquela em quem acendeu uma chama inextinguível de desejo. Revela-se, assim, como o Imanipulável, sobre o qual o ser humano não tem poder, mas pelo contrário, deixando claro que é este mesmo ser humano quem deve viver sob sua dependência. O Deus assim desejado e experimentado não se rende às buscas frenéticas e impacientes do homem, nem a sua ansiedade apaixonada, mas, soberanamente livre, encherá com Sua plenitude quando e como quiser a pobreza expectante e humilde que não deixar de desejá-lo e buscá-lo ali onde ele se deixa encontrar, para dele receber a salvação (saúde) e a santidade. [8]

DEUS COMO OBJETO DE DESEJO

Deus é, portanto, para o homem a quem atrai para Si, *objeto de desejo* e não de necessidade; da ordem do gratuito e não do necessário, do inteligível, do controlável. Incomparável e não "alinhável" entre o que se convencionou chamar "necessidades básicas" do ser humano: o comer, o beber - e tudo aquilo sem o qual a vida biológica se estiola, definha e morre. Desde o ponto de vista da vida por assim dizer "animal", Deus não entra como elemento "útil" e "necessário".

Apesar, no entanto, de sua "inutilidade", o eros divino tem sobre a totalidade do humano - corporeidade animada pelo espírito - um poder de atração e sedução que desperta o desejo até o paroxismo, podendo levar aos despojamentos mais radicais e às renúncias mais heróicas em nome da possibilidade vislumbrada de participar de sua vida divina e experimentar a união por Ele proposta, ainda que seja apenas por um minuto. [9]

O Sagrado é "inútil", não "acrescenta" nada à vida biológica, não promete êxito, longevidade ou prazer sensível. Pelo contrário, exige para se entregar o desapego dos bens mais sensíveis e palpáveis e mesmo das ligações mais legítimas do coração humano (familiares, de amizade etc.). Não admite ser preterido por nenhuma outra realidade, sob pena de não se deixar alcançar, enquanto Absoluto que é o único que pode saciar e responder à sede de amor do coração humano.

E, apesar destas tremendas exigências, até os dias de hoje, mesmo após todo o processo de secularização da modernidade, e das categóricas afirmações dos "mestres da suspeita" sobre a religião, encontramos ainda pessoas capazes de ir ao encontro da morte em estado de feliz exaltação, e considerar como uma imensa graça o fato de serem despojadas de tudo aquilo que faz a doçura, o conforto e o bem-estar da vida humana por amor a esse "invisível" e "inútil" objeto de desejo. [10] Pessoas dispostas a canalizar todo o seu potencial afetivo e o emprego da quase totalidade de seu tempo, energias, criatividade e recursos em ritos religiosos: cantando hinos de louvor, participando de assembléias onde a oração coletiva dura longas horas, buscada como terapia e cura corpórea e espiritual; ou prostrando-se a sós durante intermináveis horas em contemplação diante do sacrário, da natureza; ou ruminando longamente algum versículo da Bíblia, uma jaculatória ou as cinco dezenas do terço.

O certo é que homens e mulheres de hoje, como os de todos os tempos, continuam experimentando o drama de sentir-se limitados e frágeis e, no entanto, feitos para a união com o Sem-Limites.

E, no fundo mais profundo de si mesmos, percebem-se habitados pelo desejo ardente e incontrolável de entrar em comunhão com essa incompreensível realidade que chamamos de Sagrado - que por ser incompreensível não é sentida como menos real -; de tocar e serem tocados pela Beleza Infinita; de estremecer de amor ao serem possuídos pela santidade divina, pelo Mistério Inefável e Invisível que atrai e seduz e em cuja vida aspiram participar e integrar-se. Esse mistério de Alteridade que lhes propõe a profunda comunhão na gratuidade e no amor passa então a governar suas vidas e a transformá-las segundo a inexorabilidade e a radicalidade de Sua vontade.

O MISTÉRIO DE ABSOLUTA ALTERIDADE

O caráter misterioso - místico - da experiência de Deus é um importante elemento de seu poder de sedução. Porque é mistério, ao mesmo tempo escondido e manifestado, Deus não pode ser apropriado nem manipulado pelo homem. Nem sequer é permitida ao ser humano a aproximação familiar de sua soberana majestade. Se Moisés tira as sandálias antes de pisar na terra santa onde arde a sarça do Mistério d'*Aquele que é* (cf. Ex. 3,14), o muçulmano desenrola o tapete e verga o corpo em direção a Meca, o católico dobra o joelho diante do sacrário onde se encontra a presença real e transubstanciada do Deus Encarnado, é porque o Sagrado exige reverência ritual, e de seu mistério não é possível aproximar-se sem ser a ele iniciado.

A finalidade do mistério é ser desvelado, revelado por Deus e conhecido pelo homem. Mas não apenas há graus neste conhecimento, como também um processo, que depende das disposições humanas, mas sobretudo da livre iniciativa de Deus. E o progresso na apreensão do mistério se desdobra e desenvolve desde o simples conhecimento da fé e os primeiros rituais de iniciação até uma experiência de união, posse e alteração, que é, ao mesmo tempo, uma vida e conhecimento místicos. [11] Esta vida e este conhecimento são ao mesmo tempo uma recriação, um ser trazido sempre de novo à vida e nela mantido pela Alteridade do Outro que se apodera do homem, ou seja, daquilo que é seu e lhe pertence desde sempre. A ação humana aí é tanto mais autônoma e livre quanto mais é toda inteira recebida da ação divina, passividade amorosa, aberta, acolhedora e submissa. [12]

A verdadeira experiência do Sagrado, portanto, não é uma experiência de possuir e ter domínio sobre o Transcendente e recorrer a Ele quando se necessita preencher as próprias carências afetivas ou "viajar" a outros mundos ou a outros "estados" psíquicos, oníricos, ou de qualquer espécie. Mas é, pelo contrário, experiência de estar possuído, de ser vencido, subjugado e atraído - doce ou violentamente -, pouco importa. E por isso a palavra "sedução" se torna tão adequada para descrever semelhante experiência.

Se "seduzir", na sua literalidade, significa, à força de encanto ou fascínio, desviar do caminho previamente traçado, a sedução do Sagrado não escapa a essa lei. Porque não só surpreende constantemente o homem que pensava ter nas mãos as rédeas de sua vida (cf. "Meus caminhos não são vossos caminhos..." Is. 55,8), como ainda o leva a entregar-se apesar de si mesmo, a não poder resistir ainda que quisesse, e a, finalmente, "ser conduzido por outro aonde não quer" (cf. Jo. 21,18).

Essa sedução "altera" radicalmente o homem: expropriá-lo da segurança de todas as normalidades, pessoais ou sociais, da possibilidade de prever o futuro e planejar o presente, arrastando-o para algo que parece ser loucura insana aos olhos do mundo e perda angustiosa e mortal da própria vida. Ao viver e sofrer essa entrega e suas conseqüências, no entanto, o homem percebe que o que é loucura para o mundo é sabedoria de Deus (cf. 1 Cor. 1,18ss); que perder a própria vida é recebê-la, totalmente nova e

diferente, feita vida que não morre, das mãos de outro (cf. 2 Cor. 4,1-18); é perceber que tal experiência não repugna à razão, embora a obrigue a ajoelhar-se e confessar sua impotência de dar conta disso que é da ordem do amor e da graça; é finalmente perceber, como o apaixonado Paulo de Tarso, ter "perdido" até mesmo a própria identidade para reencontrá-la, renovada, cristificada, no rosto do amor que o possui e o habita por inteiro: "Estou crucificado com Cristo. Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim! E minha vida presente na carne eu a vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a Si mesmo por mim!" (cf. Gal. 2,19-20). [13]

A DOR E O GOZO DA EXPERIÊNCIA DE DEUS

Essa experiência de radical alteridade e alteração, no entanto, não aliena o ser humano da realidade. Da realidade de seu corpo e suas necessidades ou da realidade que o cerca, da realidade de seus semelhantes que são para ele interpelação viva e mediação desde Deus transcendente que experimenta dentro de si, ao mesmo tempo como "outro" diferente e íntimo. Neste sentido e em todos os outros, a experiência de Deus seduz para a vida, e se de algo desvia, desvia da morte, conduzindo à vida que não morre, para si e para os outros.

Se Deus como objeto da experiência do eros seduzido é objeto invisível, [14] por outro lado, a experiência *cristã* de Deus derruba por terra esse conceito, uma vez que é experiência encarnada e supõe sempre a mediação da humanidade de Jesus de Nazaré, em quem a fé cristã confessa re-conhecer o Filho de Deus e a revelação plena do Deus que "ninguém poderia ver sem morrer" (cf. Ex. 33,20). O véu do santuário, onde só o sacerdote podia penetrar um dia por ano, e que separava os homens de Deus, foi definitivamente rasgado por sua encarnação, morte e ressurreição. Desde então, há um caminho novo e vivo para Deus que passa necessariamente pela carne humana, uma vez que "passou" pela carne de Jesus (Heb. 10,20).

É assim que a experiência do Sagrado no cristianismo não se trata de um abstrato êxtase que conduz a prazeres solitários e sonhadores. Encontra sua verificação na contemplação do corpo e da humanidade de Jesus Cristo e, por isso, a corporeidade e os sentidos humanos não podem permanecer fora desta experiência. Todos os místicos cristãos são unânimes em descrever seus estados interiores fazendo uso de um vocabulário onde a corporeidade e mesmo a sexualidade têm papel de suma importância. E, apesar da tradição cristã institucional, sobretudo no Ocidente, nem sempre haver sabido dar conta desta dimensão, extremamente marcada por uma visão antropológica dualista, aí estão os testemunhos dos místicos para comprová-la. São Bernardo experimenta toques divinos em seus sentidos e saboreia o gosto de Deus, doce como o mel. [15] Santa Teresa de Ávila, no encontro amoroso com Aquele que, como Esposo, vem ao seu encontro e que, como Criador, lhe deu a vida, expressa pela metáfora do casamento ou matrimônio espiritual esta realidade viva que a reconstrói por inteiro. [16] São João da Cruz exclama, sob o peso e o gozo inefáveis da presença de Deus: "Oh, mão suave! Oh, toque delicado!" [17] E Santo Inácio de Loyola, no desejo de propiciar a outros a mesma experiência de Deus que transformou sua vida fútil de gentil-homem do rei de Espanha em peregrinação permanente do serviço divino, ensina àqueles que vão fazer a experiência dos *Exercícios Espirituais* um modo de orar chamado Aplicação de Sentidos, onde os sentidos (entendidos aí de forma globalizante) são mobilizados para que a experiência de Deus penetre toda a realidade humana. [18]

Se a corporeidade e a carne entram na experiência, no entanto, entram por um processo onde são transubstanciadas. Processo este onde o sofrimento, a abnegação, o sacrifício são parte integrante, na

medida em que a união com Deus só se dá no sentido de uma morte a si mesmo que será, ao mesmo tempo, nascimento no Outro e pelo poder do Outro. Os frutos dessa união se mostram em termos de esquecimento de si mesmo, generosidade, alegria interior mesmo no sofrimento e na perseguição, desejo e efetiva participação na paixão salvadora de Cristo, desapego de tudo. É assim que a amorosa pedagogia da sedução divina vai consumando sua Aliança de amor entre a humanidade santa, real, divinizada de Jesus Cristo e a humanidade nossa, morta por haver colocado seu objetivo e sua glória na imagem que possuía de si mesma. Quando a humanidade "imaginária" dos homens se levanta contra a humanidade "real" de Deus que se doa, a alegria primeira e originária do dom não pode ser concedida senão pela mediação do sofrimento do desejo, e do perdão que lhe dá sempre de novo aquilo que não poderia atingir por si mesma. [19] É o Outro que determina seu desejo, enquanto vai lapidando, às vezes duramente, dolorosamente, sua carne, sua humanidade.

A experiência cristã de Deus, portanto, não faz escapar da humanidade e da carne. Não é a corporeidade que obstaculiza o encontro com Deus, mas ao contrário, é o fato mesmo de ter um corpo, vulnerável e mortal, capaz de sofrer e de sentir, que nos permite entrar em comunhão com o Deus verdadeiro, pela mediação da humanidade crucificada e glorificada de Jesus, que nos revela a realidade de nossa identidade humana. [20] E isso que é fonte de gozo e plenitude, salvação - *saúde* - não se faz sem o sofrimento de aprender que a pretensão orgulhosa do conhecimento e da posse de Deus só pode ser redimida pelo acolhimento humilde da única verdade realmente libertadora: a de que o Verbo se fez carne para habitar o corpo humano e vir ao seu encontro, arrancando-o de si mesmo e da contemplação mentirosa onde a soberba do imaginário o havia conduzido. Este amor de Deus que se dá até a morte e sofre as conseqüências do pecado é o que permite ao ser humano encontrar o repouso e a paz para fora de si mesmo, no êxodo, ou - então sim - no verdadeiro êxtase.

Este verdadeiro êxtase, que é êxodo de si mesmo, leva o homem a transbordar os limites de sua pobre humanidade e ser atirado na humanidade dos outros. Se o homem em seu corpo deseja ser como Deus, não pode sê-lo identificando-se à imagem que ele mesmo pode fazer de Deus, mas unicamente tornando-se *irmão, servidor*, que morre sob a violência da injustiça e da mentira humanas sem acusá-las e sem acreditar-se culpado, e entregando-se nas mãos d'Aquele que lhe deu a vida. Assim pode reencontrar a verdade da própria humanidade na verdade do corpo do homem crucificado cujo coração permanece aberto, até na morte, ao dom de Deus e ao perdão dos irmãos inimigos. [21] É desta maneira que a mística cristã é inseparável de uma ética, de uma práxis de serviço humilde e amoroso que, na contemplação da humanidade de Jesus, aprende os gestos da disponibilidade que sai constantemente de si mesma, da corporeidade que encontra sua realização colocando-se aos pés dos outros, sobretudo dos mais pobres, oprimidos e marginalizados de toda sorte para ajudá-los a redescobrir o caminho da vida, da salvação e da "saúde" em plenitude.

Neste sentido, experimentar na própria carne, na própria corporeidade, os sofrimentos que afligem os outros, passa a ser autêntica experiência de Deus, verdadeiro e real contato com o Sagrado Imanipulável e Transcendente, que seduz e cativa não só como Beleza Inefável, mas também como rosto desfigurado e humilhado, onde "não há graça nem beleza que possa atrair nossos olhares" (cf. Is. 53,2). Por este caminho passaram - com radicalidade que chega a chocar e assustar nossos corações anestesiados pela mistificadora "secularização" do mundo moderno - muitos místicos cristãos, desde um São Francisco de Assis, que, beijando as chagas dos leprosos, se sentia adorando o próprio Cristo crucificado até, em nossos dias, uma Simone Weil, filósofa judia cuja conversão ao cristianismo passou pela compaixão real e cruelmente sofrida das condições mortais de vida da classe operária no início do século. Para esta mulher

que morreu às portas da Igreja, sem nunca haver consumado o ritual sacramental do batismo, mas que se sentia totalmente "possuída" pelo Cristo, experimentar na sua carne o aguilhão da pobreza e do sofrimento dos pobres e dos escravos de seu tempo e lugar era algo que seduzia seu desejo e enchia de plenitude sua humanidade. [22]

Tal subversão da "lógica" humana intriga e questiona em profundidade os tradicionais conceitos de "perda" e "ganho", "vida" e "morte", "dor" e "alegria", recolocando em sempre novas bases a questão da sedução do Sagrado.

UMA ALTERNATIVA ÀS "ALTERNATIVAS"

Diante da desrepressão e conseqüente explosão do Sagrado que se dá diante de nossos olhos em termos por vezes assustadoramente anárquicos, nós, cristãos das Igrejas históricas, nos vemos então submetidos a um conjunto de sérias interpelações:

1. Haveremos perdido a capacidade de seduzir? Assistindo ao êxodo maciço de pessoas que migram para os grupos religiosos alternativos ou mesmo para o ocultismo, esoterismo, magia, deveremos concluir que não sabemos mais como acionar o potencial sedutor de nossa mensagem bíblica, teológica, eclesial, que é Boa Nova, Boa Notícia de salvação? [23]

2. Nestes últimos tempos de modernidade, o que fizemos, nós, cristãos, dos nossos místicos? Teremos sido de tal maneira atingidos pela espada afiada dos mestres da suspeita, que aprendemos a desconfiar por princípio dos êxtases de Santa Teresa de Ávila, dos gemidos amorosos de São João da Cruz, dos estigmas de São Francisco de Assis, das lágrimas de Santo Inácio de Loyola? Teremos pudor ou vergonha de falar destes homens e mulheres e de suas experiências de dor e sacrifício, gozo e plenitude, pelo fato de enxergarmos por trás delas o fantasma da neurose, da histeria ou de outras doenças psicológicas? Não será talvez que a dose maior ou menor de enfermidade psicológica que possa haver neles ou nelas não é necessariamente maior ou menor que as nossas próprias enfermidades, com a diferença que eles e elas são santos e santas e nós não? Aprender e falar sobre o seu doloroso caminho de integração pessoal e comunitária não nos ajudaria mais a saber lidar com nossas próprias dificuldades integrativas e não nos ajudaria novamente a apresentar o caminho da experiência do Sagrado como um caminho de sedução para nossos contemporâneos?

3. Por que haverá desaparecido da tela do cristianismo e de suas Igrejas tradicionais a figura do Mestre Espiritual, do mistagogo, daquele que inicia e conduz para a experiência do mistério divino? A crítica que nos parecem lançar em rosto as novas seitas e os grupos religiosos alternativos, de haver nossas Igrejas perdido seu caráter iniciático, não encontraria sua raiz também aí? O pânico do subjetivismo e da patologia psicológica, da dependência, da transferência, do superego religioso terá levado de roldão também a riqueza da experiência interior e a necessária complementaridade antropológica que significa caminhar nos caminhos do Mistério com a ajuda de outro?

Diante de todas estas interpelações, somos chamados a, humildemente, ouvir o desafio que nos lançam as seitas e os movimentos alternativos, que proliferam e crescem cada vez mais. A constatar que a realidade religiosa brasileira *não foi* globalmente tomada pela cultura científica da modernidade. Há sede de Deus, de presença sensível e contato direto com o Divino, o Sagrado, o Mistério. Mais: há *real* experiência sensível e tangível desse Sagrado, desse Divino e desse Mistério. E quem abrir e descortinar o

caminho para este encontro diante das pessoas aparentemente desencantadas do nosso século, experimentará estar indo de encontro a um desejo em estado de latência, prestes a explodir e expressar-se, desreprimido e desorganizado.

A proliferação das seitas é a expressão, palpável e sintomática, dessa sede, dessa carência e dessa latência. Estaremos nós, das Igrejas históricas - com nossa instituição de corte tão jurídico, nossa teologia racional e meio fria, nossas liturgias por vezes tão rígidas, sabendo responder a essa demanda? Estaremos sabendo trabalhar com a questão estética, afetiva, erótica, que são elementos indispensáveis da experiência religiosa?

Por outro lado, ao mesmo tempo em que somos interpelados, sentimo-nos chamados a, humildemente, também, por nossa vez, interpelar.

Enquanto cristãos, temos a trazer conosco a interpelação da ética. A mística cristã é indissociável da ética, da socialidade, da prática da caridade. A salvação no cristianismo não é devedora do extrinsecismo do ritual nem tampouco do imobilismo da experiência intimista. Mas, pelo contrário, se expressa na caridade vivida até o fim, em termos de amor que se despoja, serve concretamente ao mais pequeno dos irmãos, encontrando neles o próprio Deus (cf. Mt. 25,36-41).

Se, por um lado, a experiência de Deus e seu mistério pertence ao terreno do gratuito, do irredutível e imanipulável, por outro, se expressa na caridade, no amor extremamente concreto, no seguimento radical de Jesus Cristo, que leva a "perder a vida para salvá-la" (cf. Mt. 10,39 e pars.). É aí que se verifica (= se testa a verdade) da salvação, nesta disponibilidade de perder tudo para receber tudo de novo, transfigurado, das mãos desse Deus nas quais a entrega se traduz sempre em serviço aos outros.

Talvez a mística cristã tenha sido, de certa forma, "seqüestrada" do cotidiano do povo de Deus e transformada em assunto restrito a meia dúzia de especialistas. Entendida mais como *fuga mundi* que como mergulho no mundo, teria ficado mais escondida nas bibliotecas ou nos conventos, em vez de ser anunciada por sobre os telhados. Proclamada assim como autêntico caminho de salvação e verdadeira "saúde",[24] como deslumbrante maravilha do Espírito de Deus na história, estaria transubstanciando a carne humana em humanidade plena, à semelhança da humanidade prototípica de Jesus Cristo, o Novo Adão, transfigurando toda a realidade em graça, mediação do divino e, portanto, mediação e caminho de salvação. Caberia a nós, cristãos, encontrar novas palavras para expressar essa síntese nova e ao mesmo tempo tão antiga entre a experiência de Deus e a prática do amor de Deus, a fim de poder oferecer aos nossos contemporâneos um caminho "novo e vivo", *alternativo* às "alternativas" religiosas que parecem de tal maneira seduzi-los neste momento de "volta" e explosão de um novo Sagrado que emerge com força gigantesca, atraindo e polarizando tão irresistivelmente as energias e as potencialidades da humanidade.

NOTAS

1. A significação que tem sido dada à expressão "volta do Sagrado" é esta irrupção de manifestações religiosas à qual se assiste hoje, com intensidades e modalidades diversas, no mundo inteiro, trazendo como que um desmentido e/ou um questionamento ao antes considerado irreversível processo de secularização. Cf., entre muitas outras obras nacionais e estrangeiras, os recentes artigos de

M. França Miranda, "A volta do Sagrado. Uma avaliação teológica", *in: Perspectiva Teológica* 21 (1989), p. 71-83 e L.A. Gómez de Souza, "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do Sagrado", *in: Religião e Sociedade* 13/2 (julho 1986), p. 2-16.

2. Cf. meu artigo no *Jornal do Brasil*, suplemento Idéias/Ensaios de 23.6.90 ou ainda o recente artigo de Rubem César Fernandes, no mesmo suplemento, edição de 21.10.90.
3. "*O Sagrado* ou o *Santo* é elemento componente de todas as religiões como seu fundo e medula. ... Contém um elemento específico, singular, que se subtrai à razão, no sentido antes indicado e que é... inefável, quer dizer, completamente inacessível à compreensão por conceitos..." Cf. sobre este conceito e suas implicações, R. Otto, *Lo Santo*, Madri, Alianza Editorial, 1980, p. 14-15. Acrescenta ainda o autor: "Mas com vigor mais marcante (o Sagrado ou o Santo) palpita nas religiões semíticas, e entre elas, de modo preeminentíssimo, na bíblica."
4. Criticando estas tentativas de utilizar abusivamente as técnicas orientais para a oração cristã, ver o recente documento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano, "Sobre alguns aspectos da meditação cristã", *Osservatore Romano*, 24.12.89.
5. Muitas críticas sobre este aspecto mistificador e banalizador das atuais manifestações religiosas alternativas têm aparecido na grande imprensa e/ou nas publicações mais especializadas. Ver J.J. de Carvalho, "Uma análise do campo religioso brasileiro", a ser publicado proximamente pelas Ed. Loyola em co-edição com o Centro João XXIII, Col. Seminários Especiais, *in:* AA.VV. *O impacto da Modernidade sobre a religião.*
6. O dicionário *Petit Robert* define respectivamente 1. *sedução* e 2. *desejo* como: 1. ação de seduzir (desviar do caminho), corromper, arrastar, mas também atrair, enfeitiçar, fascinar; 2. tomada de consciência de uma tendência em direção a um objeto conhecido ou imaginado.
7. Cf. o célebre poema do místico espanhol, *Llama de amor viva*: Oh llama de amor viva/ que tiernamente hieres/ de mi alma el más profundo centro/ pues ya no eres esquiva/ acaba ya, si quieres/ rompe la tela de este dulce encuentro/ Oh cauterio suave!/ Oh regalada llaga!/ Oh mano blanda! Oh toque delicado/ Que a vida eterna sabe/ y toda deuda paga;/ *matando, muerte en vida la has trocado... Obras Completas*, Madri, BAC, 1974, p. 891 (grifo nosso). V. tb. G. Bataille, *O Erotismo*, Lisboa, Antígona, 1988, p. 11: "Do erotismo pode-se dizer que é a aprovação da vida até na própria morte." E mais adiante, p. 19-21, quando trata da experiência mística como ao mesmo tempo experiência negativa e positiva, como sofrimento de ausência e continuidade do ser.
8. Cf. *Dictionnaire de Spiritualité (DS)*, t. XCI, col. 38, verb. *Sacré.*
9. Cf. as vidas dos santos, dos místicos e sobretudo dos mártires. Ao lado de toda a imensa bibliografia que estuda estes fenômenos na tradição cristã, v. *DS*, t. X, col.727-728, verb. *Martyre*, referindo-se à experiência do martírio como de profunda união e identificação com Cristo. Não só o mártir experimenta a presença de Cristo, mas há mesmo uma "transubstanciação" da pessoa do mártir na pessoa de Cristo, que é quem verdadeiramente sofre nele a tortura e a morte, "prosseguindo" assim sua paixão salvadora. Cf. tb. A.J. Festugiere (O.P.), *La sainteté*, Paris, PUF, 1949, onde é feito um estudo comparativo entre o *herói* grego e o *santo* cristão.
10. Cf. G. Bataille, *op.cit.*, p. 20-21, sobre o erotismo divino: "Com efeito, o que a experiência mística revela é uma ausência de objeto. O objeto identifica-se com a descontinuidade e a experiência mística, na medida em que tenhamos a força de operar uma ruptura da nossa descontinuidade, introduz em nós o sentimento da continuidade... O erotismo sagrado, presente na experiência mística, exige apenas que nada perturbe o sujeito da experiência." Permitimo-nos, aqui, discordar do autor no que se refere à experiência mística cristã, uma vez que consideramos que nesta existe uma *presença* "presente" e real, corpórea e "visível" do objeto do desejo: a humanidade de Jesus. Pretendemos demonstrar isto a seguir.

11. Sobre o significado de "mística" no sentido cristão, v. *DS*, t. X, col. 1.869-1.873, verb. *Mystique:* "A mística, em seu sentido mais humilde como no mais elevado, não é outra coisa que a colocação em prática deste "sopro divino" colocado por Deus no homem neste face a face inicial. Mas é no Cristo, ao qual ele é conformado pelo Espírito Santo, que o homem aprende o 'mistério' desta comunhão com Deus e exerce sua 'mística'." V. tb. *ibid.* 1.895-1.897, a descrição dos elementos da experiência mística: 1) passividade radical; 2) totalidade; 3) conhecimento experimental; 4) momentos fortes e, por vezes, fenômenos extraordinários; 5) morte a tudo que não é Deus e transformação em Deus.
12. Cf. *ibid* col. 1.955: "A fórmula mais clássica para especificar o caráter próprio do conhecimento místico é a expressão *pati divina:* a alma sofre passivamente a ação divina e a presença de Deus é percebida nesta passividade mesma."
13. Na esteira de Paulo de Tarso, encontramos muitos outros exemplos de místicos e santos cristãos. Para citar apenas alguns, São Francisco de Assis, que recebeu visível e sensivelmente os estigmas de Jesus Cristo, sendo transformado no final de sua vida num Crucifixo vivo; São João da Cruz que em seu poema da *Noche oscura* descreve assim sua experiência de união com Jesus Cristo: "Oh noche que guiaste!/ oh noche amable más que el alborada!/ oh noche que juntaste/ Amado con amada,/ *amada en el amado transformada*", ou seja, que a alma (a pessoa humana - a amada) é inteiramente transformada em Deus (- o amado); Santa Teresa de Ávila que viveu a inebriante realidade do matrimônio espiritual, da profunda e íntima união com Deus (cf. *Moradas Septimas, in Moradas del Castillo Interior, Obras Completas*, Madri, BAC, 1977, p. 438-450); Santo Inácio de Loyola, que no seu *Diário Espiritual* experimenta estar dentro da vida imanente, íntima da Santíssima Trindade, sentindo-se parte integrante da comunicação intradivina do Pai, do Filho e do Espírito Santo (cf. *Diário Espiritual de Santo Inácio de Loyola*, São Paulo, Loyola, 1977).
14. Cf. G. Bataille, *op. cit.*, p. 21.
15. Cf. *DS*, t. X, col. 1.902, 1.904, 1.947, 1.974, verb. *Mystique.*
16. Cf. D. Vasse, "La recontre d'ou nait le corps de l'homme ou: L'ordre de la nouvelle Eve," *in Le Supplément* nº 146 (1983), p. 403-426.
17. Cf. poema *Llama de amor viva*, citado, nota 7.
18. Cf. Santo Inácio de Loyola, *Exercícios Espirituais*, São Paulo, Loyola, 1990 (p. 121-126), onde o santo ensina ao retirante a "aplicar seus sentidos" às pessoas divinas ou às pessoas que compõem a cena evangélica contemplada: "Ver as pessoas; escutar o que dizem; sentir e saborear a suavidade e doçura infinitas da divindade, da alma, de suas virtudes e de tudo o mais, conforme for a pessoa que se contempla; abraçar e beijar os lugares que estas pessoas tocaram com os pés ou onde se detiveram..." E acrescenta, depois de cada sentido: "sempre procurando tirar algum proveito".
19. Cf. D.Vasse, art. cit., p. 405.
20. *Ibid*, p. 411-412.
21. Cf. a descrição bíblica do Servo de Javé (Is. 52-53), que maltratado não abriu a boca e que será relida no Novo Testamento aplicada à pessoa de Jesus, o Cordeiro de Deus, que é conduzido calado ao matadouro e se oferece pela salvação de todos (cf. 1 Pe. 2, 21-25). Cf. D. Vasse, art. cit., p. 413-424. V. tb. S. Breton, *Unicité et Monothéisme*, Paris, 1981, p. 77-78, que compara o Deus inominável do AT com o Servo de Javé. O Deus da fé judaico-cristã seria encontrado na tensão permanente entre o que S. Breton denomina de "*rien par exces*" (nada por excesso) do Deus inominável e "*rien par défaut*" (nada por carência) do Servo de Javé: o máximo que se faz mínimo, e no mínimo pode ser percebido como máximo.
22. Eis o que diz Simone Weil após sua extenuante experiência na fábrica, que a marcou para sempre com o ferro em brasa da escravidão (cf. *Attente de Dieu*, Paris, Le Livre de Poche, 1963): por causa

do que Deus fez em Jesus Cristo, "é na própria infelicidade que resplandece a misericórdia de Deus. No fundo mais profundo, no centro de sua amargura inconsolável. Se se cai perseverando no amor até o ponto onde a alma não pode mais reter o grito 'Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?', se se permanece neste ponto sem cessar de amar, acaba-se por tocar qualquer coisa que não é mais a infelicidade, e que não é mais a alegria, que é a essência central, pura, não sensível, comum à alegria e ao sofrimento e que é o amor mesmo de Deus. Sabe-se então que a alegria é a doçura do contato com o amor de Deus, que a infelicidade é a ferida deste mesmo contato quando ele é doloroso, e que só o contato em si mesmo importa" (*Attente de Dieu*, p. 69-70).

23. Cf. o que diz R.C. Fernandes em seu artigo do *Jornal do Brasil* já citado sobre esta questão da salvação no mundo pentecostal. Apesar de não concordarmos inteiramente com o autor quanto às conclusões, é importante o fato de que haja colocado a questão e o problema, que são de imensa relevância.
24. Segundo uma velha frase de Chesterton, "o Mistério é a saúde do espírito". Citado por L.A. Gómez de Souza, art. cit., p. 10.

Tradição Inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial

Roberto Kant de Lima

INTRODUÇÃO

Este trabalho discute algumas características de nossa cultura jurídica, em especial aquelas vinculadas ao ordenamento constitucional e processual penal. A hipótese que se pretende demonstrar é a de que, apesar das evidentes transformações institucionais por que passou o Brasil, desde o período colonial até a República contemporânea, certas tradições jurídicas, em especial aquelas voltadas para a descoberta da verdade no sistema processual penal, pouco se alteraram. Esta demonstração assume importância não só pelo relevante papel político destinado ao processo penal - garantidor das *liberdades públicas* dos súditos ou cidadãos - mas porque o discurso jurídico brasileiro, com raras exceções, minimiza o papel destas instituições processuais, considerando-as, no máximo, como "sobrevivências" ou disfunções do sistema, que em sua maior parte enfatizaria procedimentos compatíveis com o sistema político-jurídico-constitucional republicano contemporâneo, igualitário e individualista: "moderno", enfim.

Professor Adjunto IV do Departamento de Antropologia do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em História (ICFH). O autor agradece aos colegas Antônio Luiz Paixão, Maria Antonieta Parahyba Leopoldi e ao Professor Pierre Sanchis o incentivo para discuti-lo preliminarmente nos eventos acima mencionados; aos alunos do Curso de Graduação em Ciências Sociais e do Curso de Pós-Graduação em História da UFF e de Direito da UFSC, bem como a seus bolsistas do CNPq, que discutiram os temas aqui tratados; a Alba Zaluar, que patrocinou sua publicação; a Magda Torres dos Reis, que o datilografou.

Versões preliminares deste trabalho foram apresentadas ao II Seminário de Estudos Mineiros, "Século XVIII: Crise e Transformação", em Mesa sobre "Cultura Jurídica", organizada pelo autor, Belo Horizonte, abril/1989; ao Congresso Internacional do Centenário da República Brasileira, 2º módulo, "O Estado do Rio de Janeiro e a República - A Questão Regional", Niterói, abril/1989; ao Grupo Religião e Sociedade da ANPOCS no Encontro Anual de outubro/1989.

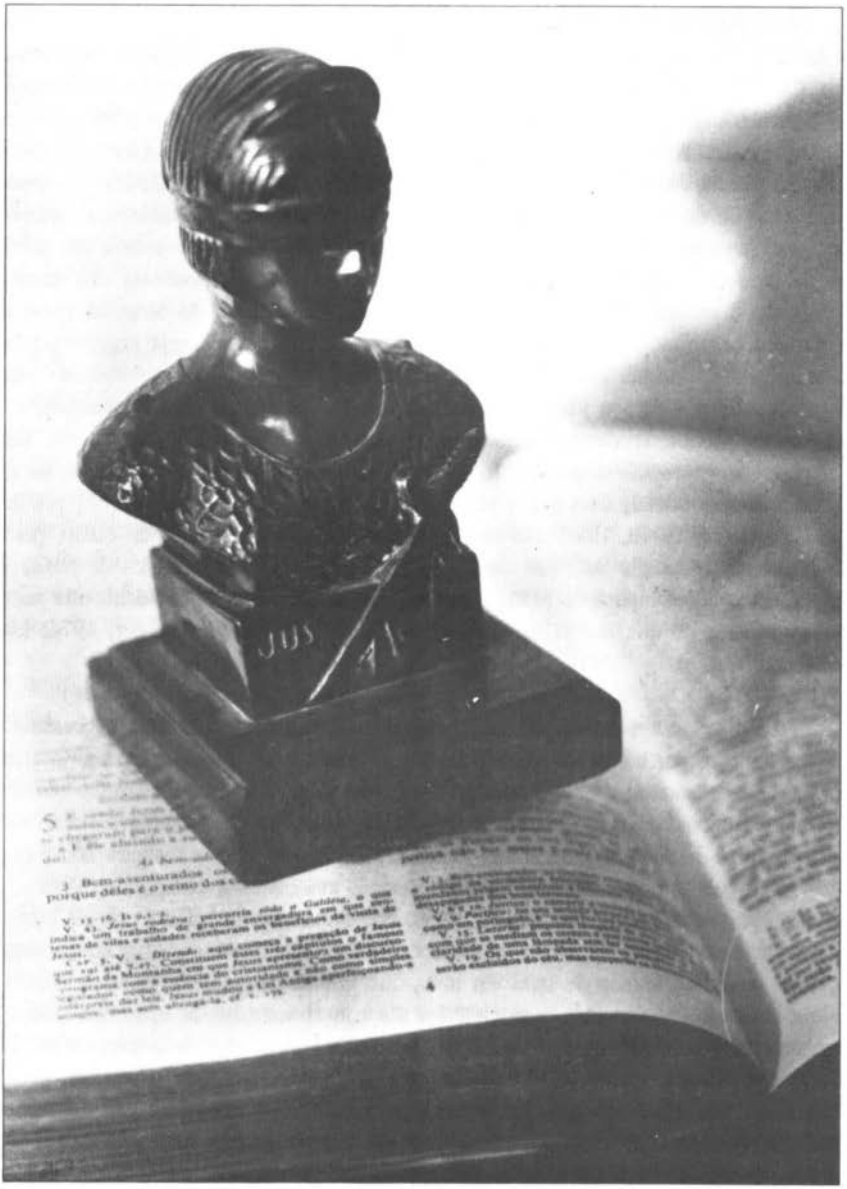


Foto de Anna Agonigi

A análise de dados obtidos em minha etnografia dos procedimentos policiais e judiciais nas cidades do Rio de Janeiro e Niterói, no Brasil, e de Birmingham, Alabama, e São Francisco, Califórnia, nos EUA, de 1982 até a presente data, levou-me progressivamente à formulação de uma hipótese de trabalho (Kant de Lima, 1983, 1985, 1986, 1988, 1989, 1990 e 1990a) que pode ser enunciada da seguinte maneira: no Brasil, desde o período colonial, vigem procedimentos de descoberta da verdade, nos casos de infrações penais, compatíveis com os procedimentos eclesiásticos de ênfase inquisitorial, independentemente da ordem jurídico-político-constitucional em vigor. A associação ibérica do *crime* ao *pecado*, portanto, ainda é a base não só de nosso processo de punição, mas, principalmente, de nosso processo de *descoberta* dos fatos. Supõe, assim, confissão e arrependimento para o estabelecimento da verdade. As alegadas transformações por que passa a organização do Estado moderno, na tradição ocidental, seja anglo-americana, seja européia continental, em sua luta pelo monopólio e universalização dos mecanismos estatais de resolução de conflitos - de seu julgamento *(adjudication)* - essenciais para a preservação e construção da ordem pública, apresentam características peculiares nas tradições brasileiras. Do *inquérito* ao *exame*, da *repressão* à *disciplina*, da *lei* à *norma*, da *morte* à *vida*, essa *sucessão* de modelos de controle social, de formas jurídicas de construção da verdade (cf., por exemplo, Foucault, 1974, 1977, 1977a, 1983) não só não ocorre com tanta nitidez aqui[1] como, pelo contrário, pela conhecida estratégia do *sincretismo*, tão comum em outros domínios de nosso universo cultural, permanece contemporânea e ambígua tornando o exercício da cidadania um caso exemplar da liminaridade de que nos falam Da Matta e Victor Turner (cf. Turner, 1974; Da Matta, 1979, 1987 e 1987a).

Não é por outra razão que, nas categorias dos juristas, o sistema processual penal é classificado de misto, por adotar princípios do sistema inglês e do sistema francês. Ocorre que os processualistas não mencionam que, desta mistura, o que surge é um sistema muito semelhante ao sistema ibérico, responsável pelo controle social e pela ordem pública durante séculos no Império Português, fiscalista desde seus primórdios (Schwartz, 1979). Da mesma maneira como no processo criminal português a associação do *crime* ao *pecado* autorizava a complementaridade entre as leis criminais e as eclesiásticas, em nossa tradição contemporânea o "silêncio da lei" dá ensejo à utilização de práticas compatíveis com princípios deste antigo direito, configurando, de maneira decisiva, uma *tradição*, levada de mão em mão, que orienta as práticas judiciais e policiais no Brasil e que nada tem a ver com o sistema francês e o sistema inglês e, muito menos, com o ordenamento constitucional vigente na República. Por isso mesmo, essa prática só é visível, perceptível, aos olhos do investigador de campo. Aí, percebe-se que a tortura, a coação, a inquisitorialidade não são *distorções* do sistema processual, mas seus componentes essenciais e tradicionais. A partir da identificação desta *ordem*, basta seguir o caminho da tradição para localizar suas imersões e emergências, à maneira de um caça-submarinos, no mar da legislação processual brasileira.

Um esclarecimento final: tanto a pesquisa, quanto a discussão a que procederei de seus resultados seguem a *perspectiva antropológica: contrastarei*, assim, *comparativamente*, distintas tradições jurídicas, para aguçar seu entendimento. Tais tradições aqui serão tratadas como *mitos*, veiculados pelos juristas como fonte de suas reflexões contemporâneas, uma "História Presentista" (Stocking Jr., 1968) que, portanto, tem um significado atual e concreto.[2] Aceita-se também aqui a perspectiva de que as representações sobre a sociedade, inclusive seus mitos, são *constituintes* da ação social e, logo, dos modelos que são construídos para controlar a mesma ação. Tais modelos,

por sua vez, imprimem suas características às ações e reações sociais que "contam" com eles em seus cálculos de previsibilidade, essenciais à vida em sociedade.

A expectativa da permissão ou da punição é constituinte do ato de obedecer/desobedecer, como me parece óbvio. Essa discussão sobre mitos jurídicos, portanto, não é abstrata nem meramente erudita: ela pretende tornar públicos os critérios que informam os modelos jurídicos de controle social, essenciais para a compreensão de nosso comportamento *em público* e para a definição das estratégias de implantação, manutenção e reprodução das instituições republicanas no Brasil.

OS MITOS JURÍDICOS DA ORIGEM DO ESTADO MODERNO REVISITADOS

Os juristas, sejam brasileiros, sejam anglo-americanos, costumam associar o monopólio das formas estatais de resolução de conflitos - o chamado *processo (procedure)* - ao surgimento do Estado moderno. Assim, não só a monarquia prevalece sobre os senhores feudais e sobre o clero pelo poder das armas, mas também porque é capaz de universalizar formas de procedimentos de resolução de conflitos, que progressivamente vão-se estendendo a todos os súditos e, eventualmente, a todos os cidadãos (Berman, 1983; Dawson, 1960; Mendes de Almeida Jr., 1920).

Consideram-se, entretanto, duas grandes vertentes processuais como tendo atingido essa finalidade de monopolizar a *adjudicação* (resolução de conflitos pelo Estado). Uma, a anglo-americana, chamada de *trial by jury system*, ligada ao direito costumeiro (*common law tradition*); outra, a européia-continental, chamada de *civil law tradition*, codificada, e que tem como instrumento principal de resolução de conflitos o *inquérito*.

Tanto uma forma quanto outra são ditas terem superado, aos poucos, o sistema medieval de *provas* legais, que substituiu na Europa continental e na Grã-Bretanha o sistema jurídico-político greco-romano. Tais provas, como observa Foucault, eram uma regulamentação da guerra, onde não interessava quem estava com a verdade, mas quem ganhava o duelo (cf. Foucault, 1974, 1977). Os juristas, então, costumam atribuir a uma instituição canônica o surgimento de uma outra forma de julgar, mais racional, e que era denominada de *inquest*, também presente na Grécia antiga (Foucault, 1974).

Na tradição anglo-americana, tal *inquest* toma inicialmente a forma da *recognitio*, isto é, um julgamento em que, recebendo o rei uma queixa, conclamava doze *freemen* (pequenos proprietários) encarregados de responder, *obrigatoriamente*, a uma *pergunta* que lhes era feita, sobre o alegado, do qual *tinham conhecimento*. Quer dizer, a verdade, desconhecida de quem perguntava, era obtida por um verdict (veredicto, *vere dictum*, dizer verdade) de doze testemunhas, as quais a ela chegavam em reunião secreta e coletiva. Por isso mesmo, quem de nada sabia não podia julgar, e quem julgava podia ser responsabilizado por seu julgamento (desafiado a um duelo, por exemplo).

A esta forma de julgamento associa-se, na tradição anglo-americana, a idéia de que os melhores julgadores são os *pares* do acusado, que certamente o protegem contra eventuais abusos

do poder do senhor ou do monarca, entendido, este último, como um "mal necessário", uma restrição auto-imposta pela necessidade da vida em sociedade. Assim, tanto na Carta Magna como no Bill of Rights, os acusados não podiam sofrer pena de morte ou degredo sem que fossem submetidos a esse tipo de julgamento, que se fazia, ainda, segundo as leis do *pays*, isto é, os costumes do local do crime.

Ora, tal forma de julgamento vai se transformando aos poucos e, de acordo com o mito, acaba por constituir-se, no início do século XIX, na Inglaterra, no atual *trial by jury*. Aqui, contrariamente ao sistema da *recognitio* ou do *inquest*, os jurados *não podem ter conhecimento prévio* dos fatos que vão julgar, caso em que se tornam em testemunhas e *não* podem julgar. Todos os *fatos (facts)* são produzidos *durante o julgamento*, na presença dos jurados, da defesa e da *acusação*, sob os critérios do juiz, que decide o que pode ou não ser *dito* no julgamento, excluindo aquilo que considerar irrelevante através do sistema das *exclusionary rules* (regras de exclusão). Em compensação, tudo o que é ali dito produz efeitos, até mesmo a auto-incriminação do acusado. O *verdict* a que os jurados chegam, em debate secreto entre eles, *faz lei*, cria precedente e afirma os costumes locais como fonte de lei, paralelamente ao poder legislativo, constituindo-se em *jurisprudence* (Devlin, 1966). Essa fonte judicial da lei complementa e atualiza a fonte legislativa. Não há códigos, mas coleções de leis.[3]

Na versão americana, todos os cidadãos têm, em última instância, *direito* a esse tipo de julgamento em casos graves, o qual corresponde a um dever, também *universal* entre os cidadãos, de servir como jurado. A V[4] e a VI[5] Emendas, naquele país, consagram esse processo como o *due process of law* (o processo legal devido a todas as cidades a que se tem direito), afirmando também os direitos básicos a *não falar* o acusado nesse julgamento, se não quiser, para evitar incriminar-se, uma vez que, se nem tudo ali pode ser dito, tudo o *que é dito* pode produzir efeitos legais (Corwin, 1986).

O mito anglo-americano, portanto, reconhece a racionalidade da busca da verdade - e a conseqüente legitimidade da forma de resolução de conflitos pelo Estado - no *inquest*, mas aponta para uma outra solução, a do *jury*, em que a verdade e os fatos *(truth, fact)* se consolidam num *verdict* emitido pelos julgadores, de acordo com sua consciência, coletivamente e secretamente produzido em uma assembléia de cidadãos, de *pares* do acusado, que supostamente compartilham seu *modo de vida*, sua cultura e seus costumes.[6]

No entanto, frise-se que a principal forma de resolução de conflitos, neste sistema americano, é a negociação dos conflitos pela polícia ou pela promotoria. O julgamento é sempre indesejável, pois o *verdict* é uma solução em último caso, imposta e de obediência obrigatória.

Em oposição a esse mito, temos o da *civil law tradition* e o do *inquérito*. Aqui, diz-se que a separação dos poderes, definida por Montesquieu e difundida pela Revolução Francesa, consiste no esteio do Estado moderno: o legislativo faz as leis, o executivo executa e o judiciário aplica. A única fonte de leis é o legislativo e as decisões judiciais são *interpretações da lei*, em geral codificada, que formam jurisprudência, não se constituindo em *precedentes (jurisprudence)*. Por isso mesmo, a atividade legislativa, inclusive a constitucional, é hipotética, precisando *prever* os casos em que os litígios surgirão, para possibilitar a aplicação da lei pelo judiciário. Sem *a lei*, o judiciário fica desarmado e descontrolado, e pode, eventualmente, tornar-se arbitrário. Em sua origem, esse mito pensa os magistrados como "amigos do rei". Hoje, a discussão permanece,

pois o "arbítrio" ou a "arbitrariedade" não é menos desejável se vem de um soberano ou de um mero funcionário público, admitido por concurso, como os juízes atuais.

Ora, a forma processual deste sistema é o *inquérito*, uma instituição em que se reproduzem os procedimentos do *inquest*, isto é, o juiz pergunta sobre os fatos a quem os deve supostamente conhecer e, com isso, constitui as bases de um julgamento racional. Neste sistema, em que a busca racional da verdade é que decide o conflito, a negociação é sempre *suspeita* e, mesmo, proibida. O direito, a justiça, a lei não se negociam, por oposição ao dito americano de que *law is negotiation* (o direito é negociação). Por oposição ao sistema americano de negociação sistemática do conflito esse sistema aponta para a suspeição sistemática do conflito e de sua solução negociada.

Entretanto, contrariamente ao que certas versões do mito brasileiro veiculam, algumas modificações importantes foram introduzidas nesse *inquest* pela tradição ibérica, distinguindo-o das outras versões da Europa continental. Tais modificações são imputadas principalmente a duas circunstâncias: a admissibilidade explícita de uma sociedade hierarquizada, composta de poderosos e despossuídos, que impõem a intervenção *sigilosa* do Estado, por iniciativa própria (*ex-officio*), para fazer justiça, e a forte influência eclesiástica no direito processual penal e no direito penal português. Basicamente, a diferença entre o modelo secular e eclesiástico do inquérito seria a de que no inquérito propriamente dito, primeiro, pergunta-se o que não se sabe; no segundo, a inquirição, pergunta-se aquilo que já se descobriu, para que o acusado, anuindo e confessando, arrependa-se e volte, purificado e perdoado, ao rebanho.

OS PROCEDIMENTOS ECLESIÁSTICOS E O PROCESSO PENAL PORTUGUÊS: A *INQUISITIO* E AS *INQUIRIÇÕES DEVASSAS*

Alguns autores consagrados - no sentido que empresta a essa categoria Bourdieu (cf. Bourdieu, 1974) - do campo *intelectual* do direito processual penal brasileiro (Mendes de Almeida Júnior, 1920; Mendes de Almeida, 1973), personagens importantes desse *campo* intelectual, parte notável de nossa *cultura jurídica*, referem uma distinção muito importante, em termos processuais, entre o *inquérito* e as *inquirições devassas*.

De acordo com essa versão do mito, ao mesmo tempo em que, na Inglaterra, Henrique II começa a instalar o monopólio estatal da adjudicação através do *inquest* (Devlin, 1960; Berman, 1983, ambos autores também consagrados do direito anglo-americano), Portugal, no século XII, começa a contestar o sistema de provas, os *combates judiciários* "nulos como formas de justiça para os fracos e para os pobres", que não podiam pagar campeões e assim não podiam ver seus direitos afirmados. Esses eram os procedimentos das cortes senhoriais, aos quais se opunham os procedimentos eclesiásticos, semelhantes aos da legislação romana e que tinham, na *denúncia* e no *inquérito secreto* preliminar *(inquisitio)* uma garantia: "(...) Não só da verdade dos depoimentos das testemunhas, por esse meio menos coagidas pelo medo da vingança e dos desafios, como de acesso dos fracos aos tribunais de justiça" (cf. Mendes de Almeida Júnior, 1920: 94).

Explica-se que foi o Rei D. Afonso IV que em 2 de dezembro de 1379 regulamentou as *inquirições devassas*, para os casos de crimes de morte. Tais procedimentos diferiam daqueles da *recognitio* (*inquisitionem bonorum hominem*) a que nos referimos, para dar lugar aos da

esquissa ou *inquérito*. Entretanto, também aqui a evolução foi diferente: havia o inquérito propriamente dito, *que exigia a presença do acusado*, e a *devassa*, que era a inquirição feita *ex-officio* (por iniciativa do Estado) *sem o concurso do acusado*. Segundo o mesmo autor, foi a inquirição devassa que, "favorecendo os progressos do processo secreto e o procedimento das justiças", dispensando o concurso das partes, tornou-se depois o instrumento de todo o processo criminal *ex-officio*. Também a *denúncia* dispensava a intervenção das partes no processo, que se centrava nas mãos do juiz a não ser nos casos de *querelas*, em que a acusação e a iniciativa eram da parte lesada.

No Livro V das Ordenações Afonsinas estão consagradas estas três formas de proceder criminalmente: a *acusação*, a *denúncia* e a *inquirição*. A acusação se inscrevia (se iniciava) pelo *auto de querela;* a denúncia não se inscrevia, pois era o meio de *delação secreta* e da *súplica dos fracos*; a inquirição em regra iniciava-se por iniciativa do Estado *(ex-officio)*. Lavrado o auto de querela, ou feita a denúncia ou encerrada a investigação sigilosa, sem o conhecimento do acusado, na inquirição-devassa, fazia-se a *citação* e *interrogava-se o réu*. Este podia negar as acusações e exigir que as testemunhas da devassa fossem reinquiridas*(reperguntadas, recollectio, recolatio)* diante do juiz e em sua presença *(confrontatio)*. Se o réu confessava, o juiz julgava. Se negava, seguia o processo, apresentando-se testemunhas de lado a lado bem como razões de acusação e defesa. O juiz também podia interrogar testemunhas, por sua iniciativa, e seguia-se a sentença, da qual cabia apelação.

Tais procedimentos, sem muitas alterações, foram mantidos pelas Ordenações Manuelinas. Uma das modificações nessas Ordenações é o aparecimento do promotor de Justiça, com suas funções de *Ministério Público* no cível e no crime. Aqui, a *nominis delatio* do processo romano, isto é, a fórmula pela qual o acusador nomeava o acusado, qualificava o crime e estabelecia as questões do processo, foi pouco a pouco ficando a cargo do juiz, até se transformar na *pronunciatio*, ou *sentença de pronúncia*, sobre a devassa ou sobre a querela, pela qual o juiz declarava o nome do réu, o crime e o modo de livramento (cf. Mendes de Almeida Júnior, 1920: 142-147).

Estabeleceram-se também *devassas gerais* e *devassas especiais*. As gerais eram realizadas quando os delitos eram *incertos*, anualmente, quando os juízes iniciavam seus trabalhos. Havia mesmo devassas sobre certos crimes que se chamavam *Janeirinhas*, porque se realizavam em janeiro de todo ano. Já as *devassas* especiais supõem a existência do delito, apenas sua autoria é desconhecida. As *devassas*, sendo inquirições feitas sem a citação das partes, *não eram consideradas inquirições judiciais*, para efeito de julgamento, sem que as testemunhas fossem *reperguntadas*. Mas, para efeito da prisão preventiva, não havia necessidade dessa reiteração: supunha-se, já, sua culpa.

Já anteriormente, por volta do século XIV, entraram novamente os *tormentos* na prática judiciária. Não era claro quando eles deviam ser aplicados: "(...) que, segundo o direito, não se pode dar forma nem doutrina, quando e nem em que caso deve ser o preso submetido a tormento; porque podia haver contra o preso um só indício, tão grande e tão evidente, que bastasse para o meterem a tormento (confissão extrajudicial, o dito de uma testemunha, a fama pública, a fuga antes da querela); e podia haver muitos indícios tão leves, tão fracos que todos juntos não bastassem" (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 148).

Ainda de acordo com o autor, a *esquissa* ou inquérito e o processo secreto desenvolveram o uso da tortura, em conseqüência dos *preconceitos (sic)* que levaram a jurisprudência a formular, como regra essencial, a necessidade da *confissão* do acusado: "O Juiz, habituado a fundar toda a *instrução* nas contínuas perguntas ao réu, buscava todos os meios de extorquir essa confissão, ostentando uma habilidade sem escrúpulo, quer para a sugestão, quer para as ciladas, quer para o cansaço do interrogado; e, se ainda nada conseguisse, recorria às ameaças e depois aos tormentos" (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 149).

Os tormentos, em todo o caso, não eram sempre aplicáveis a todos, não fosse aquela uma sociedade hierarquizada, de privilégios.[7] Nem devia a confissão obtida por tormentos constituir a *única* prova da condenação. A queda dos privilégios, entretanto, ocorria nos casos de lesa-majestade, falsidade, cárcere privado, feitiçaria, tudo isso confirmado pelas Ordenações Filipinas, que isentavam, ainda, dos tormentos, as mulheres grávidas, os soldados, os vereadores, os nobres, os letrados e os menores de quatorze anos (cf. Mendes de Almeida Júnior, 1920: 150).

Quanto ao Brasil, onde vigiam tais códigos no período colonial, foi com a volta de D. João VI para Portugal que o Príncipe Regente D. Pedro, em maio de 1821, passa a introduzir e antecipar os benefícios de uma "Constituição Liberal", dispondo sobre a impossibilidade de se prenderem pessoas sem culpa formada, a não ser em flagrante (quer dizer, enquanto cometendo um crime), "humanizando" as condições do processo e das prisões e abolindo os tormentos. Em novembro de 1821 as Cortes Portuguesas extinguiram as devassas periódicas sobre delitos incertos, transformando os casos de devassas gerais em casos de *querela* para o interessado ou de *denúncia* para qualquer pessoa. Em junho de 1822 o Tribunal do Júri é introduzido no Brasil para julgar crimes de imprensa, comprometido com a "causa sagrada da liberdade brasileira". Tal tribunal, entretanto, nasce já com características distintas do *trial by jury* na América: era composto por vinte e quatro cidadãos, "homens bons, honrados, inteligentes e patriotas", nomeados pelo corregedor do Crime da Corte e Casa, que seria o juiz de Direito nas causas de abuso de liberdade de imprensa. O corregedor, nas províncias, era substituído pelo ouvidor do Crime ou da Comarca.

Em agosto de 1822 o príncipe regente mandou aplicar os princípios da Constituição da Monarquia Portuguesa, de 1821, ao Brasil, que garantia certos direitos e abolia as chamadas penas infamantes.

O PROCESSO NO IMPÉRIO OU AS VICISSITUDES DO JULGAMENTO POPULAR EM UMA SOCIEDADE HIERARQUIZADA

Os ventos de *liberalização* ou de humanização dos procedimentos e penas, inseridos num contexto de mudança de estratégias de controle social, de repressivas para disciplinares, segundo Foucault característico das novas formas que a economia e a política tomam no século XIX, em especial na Inglaterra, sopram também no Brasil (cf. Foucault, 1974, 1977). Durante todo o Império, os chamados *liberais* e os chamados *conservadores* irão definir como uma importante arena de suas polêmicas o processo penal, hoje tão esquecido, como modelo das estratégias de controle social estatal. Alternam-se, assim, estratégias que valorizavam a "participação popular" e a descentralização na administração da Justiça, favoráveis ao *trial by jury system* em sua *versão inglesa* (que era aristocrática, não universal, de julgamento pelos *pares*) e as que valorizam o papel dos magistrados profissionais, atribuídas a influência e tradição francesas.

Como não podia deixar de ser, as discussões versam sobre o conceito e a possibilidade de autogoverno do *povo* no Brasil, e, como observa Flory, a derrota do modelo do *jury* não é atribuída a suas características processuais, mas à incapacidade do povo brasileiro para julgar autonomamente, tese que une, de forma elitista, tanto liberais quanto conservadores, no final do Império (Flory, 1982).

O sistema imperial inicia-se com um sistema de juízes de paz eleitos, que tinham atribuições policiais e criminais, as quais incluíam poderes para atuar na *formação da culpa* dos acusados, antes do julgamento, e também de julgar certas infrações menores, dando *termos de bem viver* aos vadios, mendigos, bêbados por vício, meretrizes escandalosas e baderneiros. Além desses crimes, as demais infrações deveriam ser julgadas pelos juízes criminais. As infrações da alçada dos juízes de paz eram chamadas *crimes de polícia*. Havia também *crimes processados policialmente*: as ofensas físicas leves, as injúrias e calúnias não impressas e as ameaças.

Em novembro de 1831 é promulgado o Código de Processo Criminal do Império. Por esse Código havia juízes de paz, eleitos, juízes municipais e juízes de Direito nomeados e jurados, alistados anualmente por uma junta composta do juiz de paz, do pároco e do presidente da Câmara Municipal, dentre os cidadãos que podiam ser eleitores. Este Código acabou com as devassas, transformou as querelas em *queixas*, tornando-se a *denúncia* o meio de ação do Ministério Público. A iniciativa do processo - *ex-officio* - era mantida para todos os casos em que era cabível a denúncia.

A formação da culpa era feita diante do acusado - a menos que estivesse ausente - e a acusação e o julgamento nos crimes de pena maior de seis meses de prisão ou degredo passam a ser feitos em processo público e oral perante o júri. O júri era constituído de dois conselhos: o primeiro, para declarar se havia motivos para a acusação - *Júri de Acusação*; o segundo, para dar a sentença - Júri de Sentença. Os juízes de Direito se constituíam, nas cidades populosas, em chefes de Polícia.

Entretanto, essa abrangência de responsabilidade e competência concedida pelo Código ao poder Judiciário, parcialmente eleito, mesclando suas funções judicantes às policiais, não foram bem recebidas. Logo, as atribuições dos juízes de paz foram absorvidas por delegados nomeados pelo executivo, e extinguiu-se o *Júri de Acusação*, cabendo às autoridades policiais tanto funções policiais, como judiciárias (Lei de 3 de dezembro de 1841 e regulamento decreto nº 120 de 31 de janeiro de 1842).

Essa legislação era considerada necessária para abrandar o "salto" que o país tinha dado, do regime das Ordenações, para a "libérrima" Lei de 1831, que organizara o poder local e a polícia eleita no Brasil. A esta organização opunha-se toda a tradição portuguesa, que fundava o controle do Império Colonial num fiscalismo exacerbado, mesmo sob a influência do iluminismo pombalino, em que o papel da *exterioridade dos julgadores* - havia, mesmo, a categoria dos *juízes de fora* - era a garantia da proteção dos interesses reais (cf. Falcon, 1987, 1989, Schwartz, 1979). Tal circunstância, é bom lembrar, opõe-se frontalmente à tradição jurídica anglo-americana, em que o júri local é a garantia dos cidadãos contra o poder central, considerada essencial para a aceitação do "mal necessário" representado pelo poder estatal (cf. Corwin, 1986).

Em setembro de 1871 a Lei nº 2.033 vem dar nova forma ao processo penal, complementada por regulamento de novembro do mesmo ano. Separa-se a polícia da judicatura,[8] estabelecem-se regras para a prisão preventiva, fiança, extensão da defesa no sumário da culpa, inquérito policial e extensão do *habeas corpus*, entre outras medidas. Proclamada a República em 1889, esta lei continuará em vigor, mas o processo é descentralizado, cabendo aos estados elaborarem seus próprios códigos processuais, até que em 1941 o Código de Processo Penal, até hoje em vigor, é promulgado, centralizando-se, novamente, os procedimentos e a legislação processual.

A Constituição Republicana em 1891 estabelece, pela primeira vez no Brasil, que "todos são iguais perante a lei" modificando o sentido da Constituição Imperial, que afirmava ser "a lei igual para todos". Em termos de processo criminal, os estados, em geral, mantiveram a organização do Império, segundo Mendes de Almeida Júnior (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 241).

Os juristas, quando se referem a este sistema processual, costumam chamá-lo de *misto* (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 251). A categoria refere-se à combinação de características próprias do sistema *acusatório* - cujo modelo é o *jury inglês* - e o *inquisitório* - cujo modelo é o processo *francês*, segundo os mesmos autores. As distinções entre estes sistemas ideais são as de que o sistema acusatório admite uma *acusação* no início da *instrução*, quer dizer, os procedimentos se iniciam por uma acusação pública, a que se segue uma instrução em que há o direito de defesa e o debate público entre acusador e acusado. No sistema inquisitorial procedem-se às *pesquisas preliminares*, antes de qualquer acusação, quando então se interroga o suspeito (indiciado), muitas vezes ouvindo-se as testemunhas em segredo. Aqui, a oralidade é substituída pelos procedimentos escritos.

O sistema acusatório afirma o fato, e presume a inocência até que o prova; o sistema inquisitório não afirma o fato, pressupõe sua possibilidade e probabilidade, presume um culpado e busca e colige indícios e provas. No sistema acusatório quer-se convencer o juiz da culpa do acusado; no sistema inquisitório propõe-se ao juiz indícios suficientes para que a presunção seja transformada em realidade. No sistema acusatório a preocupação é com o interesse individual lesado pelo processo, no inquisitório o que preocupa é o interesse público lesado pelo delito.

De acordo com os juristas, como já mencionei, o sistema inquisitório surge dos procedimentos eclesiásticos, como forma de dar acesso à justiça aos fracos, pobres e oprimidos, em uma sociedade nitidamente representada como marcada por hierarquias e desigualdades substantivas. O sistema acusatório, por sua vez, remete a uma representação igualitária dos contendores, que se defrontam em uma arena de acusações públicas.

Na verdade, segundo os juristas, a tendência "moderna" é para os sistemas acusatórios, mesmo na matriz francesa, onde a *instrução secreta* foi mais usada. Assim, desde 1897, na França, o juiz encarregado da instrução não pode julgar, e deve ser feito o primeiro interrogatório imediatamente após a prisão, quando se informará ao acusado das imputações e se lhe dirá *que é livre para fazer*, ou não, declarações, o que deve constar dos autos. A seguir, o acusado pode comunicar-se com seus advogados, a quem a incomunicabilidade não se aplica. O interrogatório do acusado deve ser feito na frente de seus advogados, a não ser que renuncie expressamente a esse direito, sendo o processo posto à disposição dele na véspera dos interrogatórios. Procura-se,

assim, substituir o método inquisitório pelo *contraditório, buscando-se a verdade*, que dirimirá o conflito, *com a colaboração do acusado* (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 266-267).

Acontece que, à luz desses critérios, pode-se perceber que no Brasil, até mesmo a "libérrima" lei processual de 1831 não consagrou inteiramente princípios acusatoriais: as testemunhas eram inquiridas pelo juiz encarregado de *formar a culpa*, que podia ter iniciativa no processo (*ex-officio*), não se admitia a defesa do indiciado no *Júri de Acusação*, que decidia da procedência das acusações para fazer seguir o processo e tomava decisões a portas fechadas, características do processo inquisitorial. Na *formação da culpa*, a defesa consistia apenas em assistir às inquirições, e contestar as testemunhas, assim como no interrogatório. Na prática, porém, parece que a tradição - e a formação - inquisitorial dos juízes predominou: este interrogatório, que foi instituído como forma de defesa das partes, tornou-se um ato de acusação, em que o juiz: "(...) abusando de sua posição e desnaturando o ato, se dispunha a extorquir a *confissão*. Havia mesmo juízes, cuja vilania se deleitava em manifestar habilidade em perguntas capciosas e sugestivas!" (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 264, grifo meu).

Em 1841, como já mencionei, nada se alterou, deste ponto de vista, no sistema. Pelo contrário, deu-se à polícia, nomeada pelo executivo, funções judiciárias, inclusive a de *formar a culpa* e *pronunciar* em todos os crimes comuns extinguindo-se o *Júri de Acusação*. Em 1871, cria-se a figura do *inquérito policial*, em que se procedem às diligências necessárias para descobrimento dos fatos criminosos e de suas circunstâncias, extrajudicialmente. Também se estabelece, após o interrogatório, no sumário da culpa, um prazo para a defesa do indiciado. No processo federal, procurou-se caracterizar o interrogatório como instrumento de defesa, não de acusação ou de obtenção de confissão (Decreto nº 3.084, de novembro de 1889).

Quanto à polícia, o sistema de 1871, mantido até hoje, consagrou o chamado *sistema jurídico*, em que a polícia pratica atos não só administrativos, que visam a manter e prevenir a ordem pública, mas atua como *auxiliar* da justiça. Diz-se que este é o sistema francês, mas, lá, a instrução dos procedimentos penais é dirigida não pelo *delegado*, mas por um *juiz de instrução*, auxiliado pela polícia judiciária (Mendes de Almeida Júnior, 1920: 271-273).

OS PARADOXOS DO PROCESSO PENAL NA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA

No Brasil, os procedimentos para descobrir a verdade em casos criminais reproduzem, de maneira exemplar, as práticas canônicas, eclesiásticas, embora os textos jurídicos não explicitem, com a devida clareza, tal circunstância, com raras exceções (Mendes de Almeida Júnior, 1920; Mendes de Almeida, 1973). Assim, o Código de Processo Penal vigente, de 1941, considera o *processo*, propriamente dito, como orientado pelos princípios *constitucionais* da *ampla defesa* e do *contraditório*, iniciando-se pela *denúncia* oferecida pelo *promotor*, membro do chamado *Ministério Público*, subordinado ao poder executivo. Entretanto, preliminarmente a esta *denúncia*, que dá início ao *processo judicial*, atribui-se à polícia procedimentos *não jurídicos* - administrativos - não submetidos às exigências do contraditório e da ampla defesa, no denominado *inquérito policial*, de caráter explicitamente *inquisitorial* (cf. Exposição de Motivos, CPP), ou: "Um procedimento do Estado contra tudo e contra todos para apurar a verdade dos fatos", nas palavras de um delegado de polícia.

Ora, esse inquérito policial, que se inicia pelo registro de um flagrante pela polícia ou pela notícia que esta recebe de que um crime foi cometido, se realiza sigilosamente, exatamente do mesmo modo como o procedimento inicial da canônica *inquisitio*. Até mesmo as práticas policiais àquelas se assemelham: *ouvem-se* testemunhas e *interroga-se* o acusado, procurando-se obter dele a informação ou a *confissão*. Os delatores, os alcagüetes, são largamente utilizados, como o eram os informantes no processo canônico, agora denominados de "X-9" no jargão policial (Kant de Lima, 1990). Chegando a uma conclusão sobre a autoria do delito, diz a lei que o delegado deve *indiciar* o acusado, enviando o inquérito para o âmbito do judiciário. Aí, servirá para informar o promotor para que ele faça, ou não, a *denúncia*. Somente depois de formulada esta é que o processo se inicia, e o juiz chama o réu para *interrogatório*, ritual em que o acusado é interrogado pelo juiz, na presença, ou não, do promotor e advogado de defesa.[9]

Em seguida, ouvem-se as testemunhas - que podem, ou não, ser as mesmas do inquérito policial - e o juiz dá a sentença.

Em certos crimes, aqueles que são classificados como crimes intencionais (dolosos) contra a vida humana, esta sentença do juiz não é definitiva, mas remete o réu para o julgamento pelo Tribunal do Júri: chama-se *sentença de pronúncia*, como antigamente. Nestes casos, há um outro julgamento onde o réu é novamente interrogado, seguindo-se, então, o *relatório* do juiz (leitura pelo juiz das partes mais importantes do processo escrito - dos *autos* do processo). Procede-se, a seguir, à audiência de novas testemunhas, se for o caso - o que raramente acontece - e iniciam-se os debates (acusação, defesa, réplica, tréplica), entre promotor e advogado de defesa. Findos estes, recolhem-se juiz, jurados, advogado de defesa e promotor, acompanhados de oficial de justiça, para a *sala secreta*, onde os jurados respondem, sem discussão prévia e através de *voto secreto, sim* ou *não* a perguntas formuladas pelo juiz, com a concordância da acusação e da defesa (quesitos).

Os jurados *não podem falar entre si* durante todo o julgamento, muito menos debater reservadamente suas opiniões, como no *trial by jury system*. Diferentemente deste, também não há regras para exclusão de evidências *(exclusionary rules)* neste julgamento, onde *tudo*, desde o que consta do inquérito policial, pode *entrar*, pode ser dito, principalmente durante os *debates*, os quais, aliás, não são gravados nem deles consta nenhum registro nos autos (registros escritos) do processo: assim, a palavra da defesa e da acusação, em público, não *responsabiliza* seu emissor. Freqüentemente, dados obtidos na fase do inquérito policial, inquisitorial e sigilosamente, sem a participação da defesa do acusado - não-contraditoriamente, portanto - são fornecidos aos jurados para convencê-los da culpa ou inocência do *réu*. Este, é bom que se diga, senta-se durante o julgamento no *banco dos réus*, já meio condenado, instruído por seu advogado a exibir atitude expectante e contrita.

Diferentemente do *trial by jury system*, onde acusação e defesa sentam-se lado a lado, em oposição ao juiz e aos jurados, no Tribunal do Júri a defesa se encontra à frente dos jurados, enquanto a *promotoria, ao lado do juiz*, entre este e o banco dos jurados, *acusa*, como que a explicitar o caráter inquisitorial do juiz neste sistema, que, no entanto, é chamado de contraditório, e considerado pelos juristas como equivalente ao *jury trial*.

Mas não são apenas as adaptações efetuadas aqui no *trial by jury system* que caracterizam o caráter inquisitorial, canônico, do nosso processo. A observação das práticas policiais e

judiciais, bem como da legislação processual em vigor, é bastante para exemplificar a presença dessas tradições inquisitoriais num processo que se diz contraditório, na Constituição.

A prática policial, por exemplo, segue a tradição da *inquisitio*, em que primeiro se *forma a culpa*, e, depois, se exige a *confissão* e o *arrependimento*, quando o suspeito é penalizado através do exercício de uma série de práticas punitivas. Como se viu, tal tradição de juízo preliminar esteve, mesmo, consagrada nos tempos do Império na legislação processual, que descrevia os *crimes de polícia* (agressões, embriaguez, perturbações da ordem pública, prostituição etc.) e os dava como diferentes dos *crimes comuns*. Os crimes de polícia, considerados infrações menos graves, ficavam na órbita local, a serem julgados pelo delegado de polícia ou pelo juiz de paz. Acontece que a legislação processual em vigor, de 1941, não contempla tais crimes, colocando todas as infrações na órbita do judiciário, passíveis de ações penais públicas.[10] Com isso, os procedimentos canônicos preliminares, constantes do processo da *inquisitio*, antes oficializados na justiça secular, foram colocados fora da lei: sabedora de um determinado crime, cabe à polícia proceder às investigações e abrir um inquérito policial, o qual será levado ao conhecimento do juiz.

No Estado do Rio, para manter sua autonomia, a polícia chegou mesmo a inventar a figura da *Investigação Preliminar*, não-oficial, e que consistia em abrir-se uma espécie de "processo policial" (impensável juridicamente) *antes* do *inquérito*, o qual só teria lugar quando os procedimentos de negociação *da culpa* e da acusação não fossem suficientes para resolver o conflito, ocasião em que se *acautelava* (engavetava, arquivava) o inquérito. Assim também, nos casos em que a autoridade policial classificava como *brigas de família, brigas de vizinhos, agressão*, por exemplo, as "partes" eram chamadas e *acareadas* (confrontadas em público) após o que o delegado ou comissário dava sua "sentença", repreendendo os envolvidos e ameaçando-os de punição pela reincidência (Kant de Lima, 1986: 178-208; Oliveira, 1982).

Tais procedimentos, provavelmente comuns a todas as polícias do mundo ocidental, entretanto, no Brasil, não são legais: a autoridade policial, a rigor, não poderia ter o arbítrio de julgar ou negociar. Por exemplo, não poderia distinguir determinados ferimentos, produto de uma agressão, como irrelevantes para a abertura do *inquérito*, de outros em que iria apurar lesões corporais, crime capitulado no artigo 129 do Código Penal em vigor. Ao contrário, no processo americano, essa *negociação da culpa* ocorre *legalmente dentro do processo (plea bargaining, plea guilty)*. Constitui-se no exercício da *Police Discretion* (Poder de Polícia) ou na assunção de uma culpa "menor" diante do promotor (o D.A.), para não ser acusado de uma "maior", no *trial by jury*, pela *prosecution*. Por outro lado, o *trial by jury* só ocorre quando o acusado insiste em se declarar *not guilty*. No processo eclesiástico a *auto-acusação* diante das Visitações dos Bispos, no período colonial, parece ter sido uma forma de negociação de culpa, que evitava, no Brasil, que os réus fossem mandados ao tribunal da inquisição, em Portugal (cf. Boschi, 1987). Atualmente, como a acusação e a *denúncia* nos crimes de ação pública são *obrigatórias* quando é "conhecida a autoria", a negociação da culpa se faz também *não-oficialmente*, na polícia, durante o inquérito policial, mediada pelos advogados, nele *oficialmente*, entretanto, impedidos de intervir (cf. Kant de Lima, 1986: 164-178).[11]

A tradição inquisitorial não fica restrita às práticas, no mínimo não-oficiais, da polícia, e às adaptações do *trial by jury* ao *Tribunal do Júri* brasileiro já referidas. Quando descreve os

procedimentos iniciais do processo judicial, o *interrogatório do acusado*, o próprio Código revela a presença de princípios e instituições inquisitoriais (Código de Processo Penal, arts. 185 a 196). Após a *qualificação* (identificação judicial) do acusado, o Código dispõe que: "Antes de iniciar o interrogatório, o juiz observará ao réu que, embora não esteja obrigado a responder às perguntas que lhe forem formuladas, *o seu silêncio poderá ser interpretado em prejuízo de sua própria defesa*" (art. 186, grifo meu).[12]

A seguir, diz que *o defensor do acusado não poderá intervir ou influir*, de qualquer modo, nas perguntas e nas respostas, sendo mesmo dispensada sua presença, de acordo com a jurisprudência (Jesus, 1982: 126). Quanto às perguntas, diz que o réu será perguntado sobre seu nome, naturalidade, estado, idade, filiação, residência, meios de vida ou profissão e lugar onde exerce sua atividade, se sabe ler e escrever; a seguir, sobre onde estava ao tempo da infração e se teve notícia desta; sobre as *provas* contra ele *já apuradas*; se conhece as vítimas e testemunhas já inquiridas ou por inquirir, e desde quando, e se tem o que alegar contra elas; se conhece o instrumento com o qual a infração foi praticada, ou qualquer dos objetos *apreendidos* relacionados a ela; se é verdadeira a imputação que lhe é feita; *se, não sendo verdadeira, tem algum motivo particular a que atribuí-la*, se conhece a pessoa ou pessoas a quem deva ser imputado o crime, quem são, e se esteve com elas antes ou depois que a infração foi praticada; todos os demais fatos e pormenores que conduzam à elucidação dos antecedentes e das circunstâncias da infração; sua *vida pregressa*, notadamente se foi *preso* ou *processado* alguma vez e, no caso afirmativo, qual o juízo do processo, qual a pena imposta e se a cumpriu (grifos meus); finalmente, em parágrafo único, estabelece, reforçando o caráter inquisitorial do processo: "Se o acusado negar a imputação no todo ou em parte, será *convidado* a indicar as provas da verdade de suas declarações" (grifo meu).

Quer dizer, uma vez acusada, a pessoa deve provar sua inocência, contrariamente ao que dispõem nossos preceitos *constitucionais* acusatoriais, igualitários, individualistas e modernos (art. 5º, Constituição Brasileira de 1988): "Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, assegurada aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no país a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: Inciso LV - Aos litigantes, em processo judicial ou administrativo, e aos acusados em geral são assegurados o contraditório e ampla defesa, com os meios e recursos a ela inerentes; Inciso LVI - São inadmissíveis, no Processo, as provas obtidas por meios ilícitos; Inciso LXIII - O preso será informado de seus direitos, entre os quais o de permanecer calado, assegurada a assistência da família e a de advogado."

O Código de Processo Penal continua, dizendo que se houver mais de um réu, cada um deve ser interrogado separadamente; se o réu *confessar*, será especialmente perguntado sobre os motivos e circunstâncias da ação e se outras pessoas participaram da ação criminosa, e quem são; todas as perguntas a que o réu não responder serão registradas, assim como as razões que alegar para não responder. O Código não esquece procedimentos especiais para o interrogatório de surdos-mudos, letrados ou não, assim como de estrangeiros e menores, a quem será dado intérprete ou curador, respectivamente.

Acentuando o caráter escrito do processo, o Código estabelece que as respostas do acusado serão ditadas pelo juiz e escritas pelo escrivão, que, depois de ler as declarações, dará ao

réu e ao juiz para assinarem. Se o réu for analfabeto, isto também será registrado. O Código diz também: a todo tempo o réu poderá ser reinterrogado.

A seguir, o Código dispõe sobre a *confissão*, em capítulo à parte (Capítulo IV, Da Confissão). Começa estabelecendo que o valor da confissão será aferido pelos critérios adotados para os outros elementos da prova, e para sua apreciação o juiz deverá confrontá-la com as demais provas do processo, verificando sua concordância e compatibilidade. Também estabelece que: "O silêncio do acusado não importará confissão, *mas* poderá constituir elemento para a formação do convencimento do juiz" (art. 198, grifo meu).

Finalizando, o Código diz que a confissão quando feita *fora do interrogatório judicial* será registrada nos autos, e que a confissão: "(...) será divisível e retratável, sem prejuízo do livre convencimento do juiz, fundado no exame das provas em conjunto" (art. 200).

Ora, tais procedimentos inquisitoriais, como se viu, estão associados à representação de uma sociedade em que há desigualdades substantivas, irredutíveis, entre seus componentes, necessitando o Estado, para compensá-las e fazer justiça, proceder sigilosamente e garantir aos fracos o exercício de seus direitos anonimamente. Nem de maneira diferente representa nosso Código a República, no Brasil. Contrariando o disposto em *todas* as Constituições Republicanas, de que não haverá diferenças no tratamento dos cidadãos perante a lei, princípio comumente denominado de *isonomia* do sistema legal, o Código de Processo Penal explicita pelo menos dois institutos em que certos cidadãos, eregidos momentânea ou definitivamente em *pessoas* especiais (cf. da Matta, 1979), gozam de privilégios diante da lei. São as disposições referentes à *prisão especial* e à *competência por prerrogativa de função.*

Tais instituições erigem certos cidadãos em pessoas especiais, conferindo-lhes *privilégios* à guisa de direitos. O *mesmo* delito praticado por *pessoas* diferentes acarreta tratamentos processuais distintos (cf. Kant de Lima, 1990a).

CONCLUSÃO: VICISSITUDES DA CIDADANIA NA REPÚBLICA

A descrição dos procedimentos policiais, não-oficiais, de interrogatório, audiência, acareação e repreensão, bem como o registro das práticas judiciárias de interrogatório e de júri, e a análise do texto do Código de Processo Penal que delimita e tipifica tais procedimentos, inclusive em sua interpretação do significado do silêncio do réu, aponta para a forte presença de princípios inquisitoriais, eclesiásticos, canônicos, diferentes daqueles que vigem no *trial by jury system* e que acompanham e garantem, nos Estados Unidos, os Direitos e Garantias Constitucionais dos Cidadãos. Como se viu, nossa atual Constituição também consagra - como as anteriores - o princípio do *contraditório* e da *ampla defesa.* Também inova, dizendo que não valem provas obtidas por meios ilícitos, no processo.[13]

Finalmente, a atual Constituição também inova ao incorporar o *direito ao silêncio* entre os direitos e garantias dos cidadãos.[14]

O *trial by jury system* é todo fundado em princípios acusatoriais e procede oralmente: tudo o que se diz no tribunal pode ser usado contra quem declara, embora não esteja o acusado

obrigado a responder perguntas, nem mesmo a sentar-se no banco das testemunhas para ser examinado *(examination and cross-examination)* e nem tudo possa ser dito *(exclusionary rules)*.

Embora o sistema tenha suprimido o direito de o acusado se furtar à prestação jurisdicional do Estado, não suprimiu seu direito de não se incriminar, de não se deixar envolver pelas fórmulas jurídicas. Por outro lado, estabeleceu uma arena onde tudo que é dito em público responsabiliza o declarante, que pode optar por não tornar públicas suas razões. A divisão entre o mundo público, do cidadão submetido à decisão de seus pares, e o mundo privado, de sua consciência individual, é nítida.

Tal divisão, entretanto, não pode ser da mesma ordem numa perspectiva eclesiástica, preocupada não com a *verdade formal* que surge de um julgamento judicial, mas com uma suposta verdade real, profunda, íntima, de intenções e pensamentos que se constituem, em si mesmos, em transgressões ou *pecado*. Não é sem razão que na Exposição de Motivos do Código de Processo Penal está disposto que o juiz criminal deve buscar a *verdade real* e julgar de acordo com seu *livre convencimento*. Isto quer dizer que, ao contrário do Processo Civil Brasileiro, ou do Processo anglo-americano, o juiz não se limita a ouvir as partes e mediar sua disputa: ele pode trazer fatos ao processo, documentos, testemunhas, reinquirindo-as, bem como ao réu. Deve, por isso mesmo, ater-se ao que está nos autos - de acordo com a expressão jurídica (brocardo) que "o que não está nos autos não está no mundo" - para julgar, mas pode, como se viu, basear seu julgamento em *todos* os fatos ali constantes, uma vez que não há, no processo criminal brasileiro, uma hierarquia de provas (indícios, provas circunstanciais etc.). Tudo vale desde que se justifique, logicamente, a sentença. Afinal, como conseqüência, tudo o que está nos autos está no mundo.

A *confissão*, portanto, seja na polícia, seja diante do juiz, é o mais evidente e sempre buscado sinal da justeza do julgamento, que traz a paz ao inquisidor, sua noção de dever cumprido. Não admira, portanto, que a *coação*, a tortura, seja ainda, além de punição, o *meio de investigação* predileto, deixando a descoberta dos fatos a um plano posterior ao *interrogatório*. Este é, inclusive, o depoimento de advogados militantes (Barandier, 1985; Thompson, 1983). Pois a prática do *exame* é exatamente a oposta: o exame parte do nada e constrói sua verdade, a qual, exposta ao acusado, quando lhe são dirigidas *questions*, permite que se defenda ou admita sua culpa *(admission of guilty)*; no interrogatório, ao contrário, oculta-se o que se sabe, por vias sigilosas, e manda-se que o acusado responda a *perguntas*, justifique algo que nem mesmo sabe que pesa contra ele.[15] Assim, por exemplo, os recentes acontecimentos políticos de nosso país, que implicavam gestões e inquirições sigilosas dos Serviços de Informação, quando estes se negavam a fornecer os famosos atestados ideológicos, nada mais foram que a extensão, à política, das práticas diuturnas de nossa tradição policial e judiciária.

Religião e Direito, neste âmbito, convergem para uma definição de procedimentos morais, justificadores de práticas inquisitoriais - para o *bem* dos pecadores/criminosos - muito mais arraigadas em nossa tradição jurídico-política do que podemos imaginar ou, mesmo, suspeitar... A construção da Nação brasileira, de uma República moderna e democrática em nosso país, passa pela explicitação, discussão e escolha dessas tradições, até aqui escondidas atrás de um discurso ambíguo, sincrético, de um sistema jurídico supostamente *misto*. Aqui como em outros domínios de nossa sociedade, a ambigüidade impede a explicitação da Nação, no Estado, o qual, em seu aparato jurídico-político, insiste em uma constante transformação de princípios que vigem

privadamente, naqueles que são próprios do domínio público: da *Casa*, na *Rua* (cf. da Matta, 1987a).

Aqui, mais que em outra sociedade, é necessário fugir à imposição de conceitos prontos de cidadania e modernidade, cuja normatividade etnocêntrica é incapaz de servir à análise crítica competente de familiares fenômenos sociais.

Hierarquia e holismo não são necessariamente boas ou más características sociais e culturais, assim como o individualismo e o igualitarismo também não o são. Hierarquia e holismo enfatizam a solidariedade e a *complementaridade* entre os *desiguais*. Igualitarismo e individualismo acentuam a *oposição* entre *iguais*. O problema, aparentemente, reside na dificuldade de estabelecer mecanismos de resolução de conflitos que dêem conta de ambos os conjuntos de princípios, no mesmo lugar, ao mesmo tempo. A tradição e a modernidade, a *inquirição*, o *inquérito* e o *exame*, aqui, não se sucederam, ou se opuseram, mas convivem em uma harmonia hierárquica, holística e ambígua, capaz de revelar características e vicissitudes peculiares a nossa sociedade, em sua formulação como Nação, em um *Novo Mundo* ibero-latino-americano.

NOTAS

1. Foucault, por certo, refere-se às estratégias de produção da verdade no norte da Europa, não tendo estendido sua análise aos mecanismos de controle social desenvolvidos na América, tanto pelas adaptações norte-americanas do sistema do *jury*, quanto às adaptações ibero-americanas do sistema do *inquérito*.
2. Os livros de Direito, tanto anglo-americanos quanto brasileiros, que se ocupam em explicitar as origens das tradições jurídicas adotam sistematicamente a chamada perspectiva evolucionista, presentista, como a rotulou Stocking Jr., na qual se narram os fatos passados para *justificar* o presente, não para explicá-los (cf. Dawson, 1960; Devlin, 1966; Mendes de Almeida Jr., 1920; entre outros).
3. Um Código - Código Penal, Código de Processo Penal, por exemplo - não é uma mera *coleção* de leis: como seu próprio nome sugere, é um texto construído de acordo com determinados pontos de vista e que, em geral, tem *autoria*. Seus autores tornam-se, assim, os mais categorizados a interpretá-lo ou, talvez, *decifrá-lo*, porque dele possuem a chave.
4. V Emenda: "Nenhuma pessoa será obrigada a responder por um crime capital ou infamante, salvo por denúncia ou pronúncia de um grande júri, exceto em se tratando de casos que, em tempo de guerra ou perigo público, ocorram nas forças terrestres ou navais, ou na milícia, quando em serviço ativo; nenhuma pessoa será, pelo mesmo crime, submetida duas vezes a julgamento que possa causar-lhe a perda da vida ou de algum membro *(to be twice put in jeopardy of life or limb); nem será obrigada a depor contra si própria em processo criminal ou ser* privada da vida, liberdade ou propriedade sem processo legal regular *(due process of law);* a propriedade privada não será desapropriada para uso público sem justa indenização." (Corwin, 1986, grifos meus).
5. VI Emenda: "Em *todos* os *processos criminais* o acusado terá *direito* a julgamento rápido e público, por um *júri imparcial do Estado e Distrito onde o crime houver sido cometido,* distrito esse que será previamente delimitado por lei; *a ser informado da natureza e causa da acusação*; a *ser acareado com as testemunhas* que lhe são adversas; a dispor de meios compulsórios para forçar o comparecimento de testemunhas da defesa e a ser assistido por advogado." (Corwin, 1986: 274, grifos meus).

6. Isto é tão arraigado na cultura anglo-americana que a expressão corrente em nossa sociedade de apurar ou investigar "a verdade dos fatos" é intraduzível em inglês: ou uma coisa é um fato, logo, uma verdade, ou não é...
7. Como demonstra a perspicaz análise dos Autos da Devassa feita pelo Prof. Augusto Thompson (cf. Thompson, 1989).
8. Mais esta imersão da inquisitorialidade explícita no domínio do não-judicial, do hierarquicamente inferior, no domínio da polícia, parece ter como uma de suas razões o fato de que há consenso razoável entre os intelectuais da época - como Sílvio Romero, por exemplo - de que em 1870, finalmente, consolidam-se as idéias iluministas na cultura jurídica e filosófica brasileira. Agradeço a Pedro Ribeiro tal lembrança.
9. No interrogatório, bem como durante todo o processo, o réu pode mentir impunemente, ao contrário da tradição anglo-americana.
10. Há exceções, casos de ação penal privada, complementar à iniciativa do Ministério Público ou de iniciativa exclusiva do ofendido. Por iniciativa da parte ofendida, ocorre em crimes contra *a honra* (arts. 138-145; 219-226; 235-239; 240) próprios, ainda, da cultura ibérica-mediterrânea (Peristiany, 1971); também em crimes de usurpação de propriedade imóvel, e de fraude e dano à propriedade particular.
11. O réu poderá ser punido se *auto-acusar-se,* isto é, atribuir a si a autoria de "crime inexistente ou praticado por outrem" (art. 341 do Código Penal). Só as *testemunhas* podem ser responsabilizadas pelo que dizem em juízo, quando, mentindo, podem ser processadas e condenadas por *falso testemunho* (art. 342 do Código Penal). Sobre o significado do silêncio do réu, no Brasil, ver Kant de Lima, 1990a.
12. Em contradição gritante com o já mencionado direito de não-incriminar-se, característico dos sistemas acusatoriais e inserido em nossa Constituição (art. 5º, inciso LXIII, da Constituição de 1988).
13. Entende-se aqui *processo judicial,* do qual o inquérito policial não é parte integrante, porque é dito *administrativo,* embora esteja entranhado no processo judicial e informe, inclusive, o *interrogatório* do juiz. A categoria *entranhado* significa que a numeração das folhas do processo judicial segue aquela do inquérito policial. Assim, de fato, processualmente, o inquérito policial faz parte do processo judicial e não está apenas *apenso* a ele, caso em que deveria ter numeração à parte.
14. É bom lembrar, quanto a este último, que a tradição jurídica anglo-americana (Parry, 1975) associa sua origem à prerrogativa que tinham os acusados de se calarem diante das acusações que lhes eram publicamente feitas. Eram, então, submetidos *à la peine forte et dure,* tortura que usualmente acabava por matá-los. Entretanto, se não se pronunciassem frente ao tribunal, não "entravam" no processo, não podendo, assim, ser condenados a ter seus bens eventualmente confiscados pelo Estado, que assumia progressivamente o monopólio da administração da Justiça. Esse direito foi extinto no início do século XIX, quando o julgamento pelo Tribunal do Júri se universalizou e se tornou terminal (final), na Inglaterra: a partir de então, se o acusado calava, um advogado nomeado pelo Rei declarava-o *not guilty* e o processo prosseguia. Não se podiam mais furtar os cidadãos à prestação jurisdicional do Estado.
15. *O Nome da Rosa,* de Umberto Eco, é uma descrição primorosa destas duas formas de construir a verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARANDIER, Antonio Carlos. "Confissão: Supremo Objetivo da Investigação." *In:* Julita Lemgruber (coord.), *A Instituição Policial.* Rio de Janeiro, *Revista da OAB*, nº 22, julho, 1985.

BERMAN, H.J. *Law and Revolution. The Formation of Western Legal Tradition.* Cambridge, Harvard University Press, 1983.

BOSCHI, Caio. "As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia". *Revista Brasileira de História*, vol. 7, nº 14, mar./ago., 1987, p. 151-194.

CORWIN, Edward S. *A Constituição Norte-Americana e seu Significado Atual.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.

DA MATTA, Roberto. "Voçê sabe com quem está falando?" *In: Carnavais, Malandros e Heróis.* Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

———————. *Relativizando.* Rio de Janeiro, Rocco, 1987.

———————. *A Casa e a Rua.* Rio de Janeiro, Guanabara, 1987a.

DAWSON, John P. *A History of Lay Judges.* Cambridge, Harvard University Press, 1960.

DEVLIN, Sir Patrick. *Trial by Jury.* Londres, Stevens and Sons Limited. 3ª impressão com apêndix, 1966.

FALCON, Francisco José Calazans. "Inquisição e Poder - O Regimento do Santo Ofício da Inquisição no Contexto das Reformas Pombalinas (1774)." Trabalho apresentado ao I Congresso Internacional sobre a Inquisição. Lisboa/São Paulo, 1987.

———————."As práticas do reformismo ilustrado pombalino no campo jurídico." Trabalho apresentado na Mesa "Cultura Jurídica" - IX Seminário de Estudos Mineiros, UFMG/CEM. Belo Horizonte, abril de 1989.

FLORY, Thomas. *Judge and Jury in Imperial Brasil, 1808-1871. Social Control and Political Stability in the New State.* Austin/Londres, University of Texas Press, 1989.

FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas.* Rio de Janeiro, PUC, 1974.

———————.*Vigiar e Punir.* Petrópolis, Vozes, 1977.

———————.*A História da Sexualidade*, vol. I. São Paulo, Graal, 1977a.

———————. *"Afterword." In:* H. Dreyfus e P. Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.* 2ª ed. Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 208-252.

JESUS, Damasio E. de. *Código de Processo Penal Anotado.* 2ª ed. São Paulo, Saraiva, atualizada e aumentada, 1982.

KANT DE LIMA, Roberto. "Por uma Antropologia do Direito, no Brasil." *In:* Joaquim Falcão (org.), *Pesquisa Científica e Direito.* Recife, Ed. Massangana/Instituto Joaquim Nabuco/CNPq, 1983.

———————. *A Antropologia da Academia, Quando os Índios Somos Nós.* Petrópolis, EDUFF/Vozes, 1985.

_____. *Legal Theory and Judicial Practice: Paradoxes of Police Work in Rio de Janeiro City.* Ann Arbor, Michigan, University Microfilms. Tese de Doutorado em Antropologia, Harvard University, EUA, 1986.

_____. "Public Order and Public Disorder in a Comparative Perspective: Brazilian Criminal Procedures and the USA's Tradition of Trial by Jury." Trabalho apresentado à Reunião da International Sociological Association, setembro, RJ. A sair no *Anuário Antropológico,* sob o título: "Inquirição, Inquérito e Júri: A Tradição Inquisitorial no Brasil", 1988.

_____. "Cultura Jurídica e Práticas Policiais: A Tradição Inquisitorial no Brasil". *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* nº 10, vol. IV, junho, 1989.

_____. "Religião, Direito e Nação: O Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano". *In:* Roberto Kant de Lima (org.), *Religião, Direito e Sociedade: o Ritual da Confissão e a Tradição Inquisitorial no Brasil Republicano. Cadernos do ICHF,* nº 15, março, 1990.

_____. "Constituição, Direitos Humanos e Processo Penal Inquisitorial. Quem cala, consente?" *DADOS, Revista de Ciências Sociais.* Rio de Janeiro, vol. 33, 1990a, p. 471-488.

MENDES DE ALMEIDA, Joaquim Canuto. *Princípios Fundamentais do Processo Penal.* São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 1973.

MENDES DE ALMEIDA JR., João. *O Processo Criminal Brasileiro.* 3ª ed. aumentada, Rio de Janeiro, Typ. Baptista de Souza, 1920.

NORONHA, Magalhães. *Curso de Direito Processual Penal.* 12ª ed. São Paulo, Ed. Saraiva, 1979.

OLIVEIRA, Luciano. "Práticas Judiciárias em Comissariados de Polícia em Recife." *In:* Julita Lemgruber (org.), *A Instituição Policial, op. cit.,* 1985.

PARRY, L.A. *The History of Torture in England.* Montclair, Nova Jersey, Patterson Smith. Reimpressão de 1934, primeira publicação, 1975.

PERISTIANY, J.G. *Honra e Vergonha. Valores das Sociedades Mediterrâneas.* Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e Sociedade no Brasil Colonial.* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.

STOCKING JR., George W. *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology.* Nova Iorque, The Free Press, 1968.

THOMPSON, Augusto. *Quem são os Criminosos?* Rio de Janeiro, Achiamé, 1983.

_____. "Um Criminalista na História da Inconfidência Mineira." Trabalho apresentado ao IX Seminário de Estudos Mineiros da UFMG, na Mesa "Cultura Jurídica", 1989.

Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado

Rita Laura Segato

A crítica que aqui esboço aponta para o paradoxo que se constitui quando afirmamos que a operação que relativiza tem por finalidade compreender de dentro e em seus próprios termos uma crença nativa que nos é estranha, enquanto que aqueles que aderem a essa crença o fazem de maneira absoluta e não vislumbram a possibilidade de colocá-la em termos relativos.

Este tipo de contradição, segundo argumentarei, emana do recorte clássico com que a Antropologia Social tem se aproximado da temática religiosa e da adaptação um tanto reducionista da teoria da interpretação que prevaleceu nos estudos antropológicos. Essa prática interpretativa conduz a que sacrifiquemos uma parte da verdade dos seres humanos retratados em nossos relatos etnográficos, perdendo de vista ou mesmo censurando as evidências que falam de um horizonte íntimo em que ocorre a experiência humana do transcendente. Mais do que dos limites disciplinares propriamente ditos, os quais são e devem ser permanentemente refeitos, essa censura parece-me decorrer das convenções até agora aceitas para a construção do nosso discurso teórico-etnográfico. As mais das vezes, esse tipo de discurso trai, por sua inadequação, a experiência que deveria revelar.

Pretendo elaborar futuramente uma análise crítica mais detalhada das formas em que a Antropologia da Religião adapta a seu campo as descobertas da teoria da linguagem, incluindo a aborda-

---

N. do A. Agradeço a Luiz Eduardo Soares pela rigorosa leitura crítica deste trabalho e pelas recomendações de cautela face as minhas insatisfações atuais com a disciplina antropológica. Retive aqui o tom de desabafo que o texto tinha inicialmente, ao tempo que tentei amenizar alguns dos seus termos. Agradeço a José Jorge de Carvalho pelos seus comentários, assim como por inúmeras conversas que inspiraram particularmente as recomendações do último ponto do artigo.

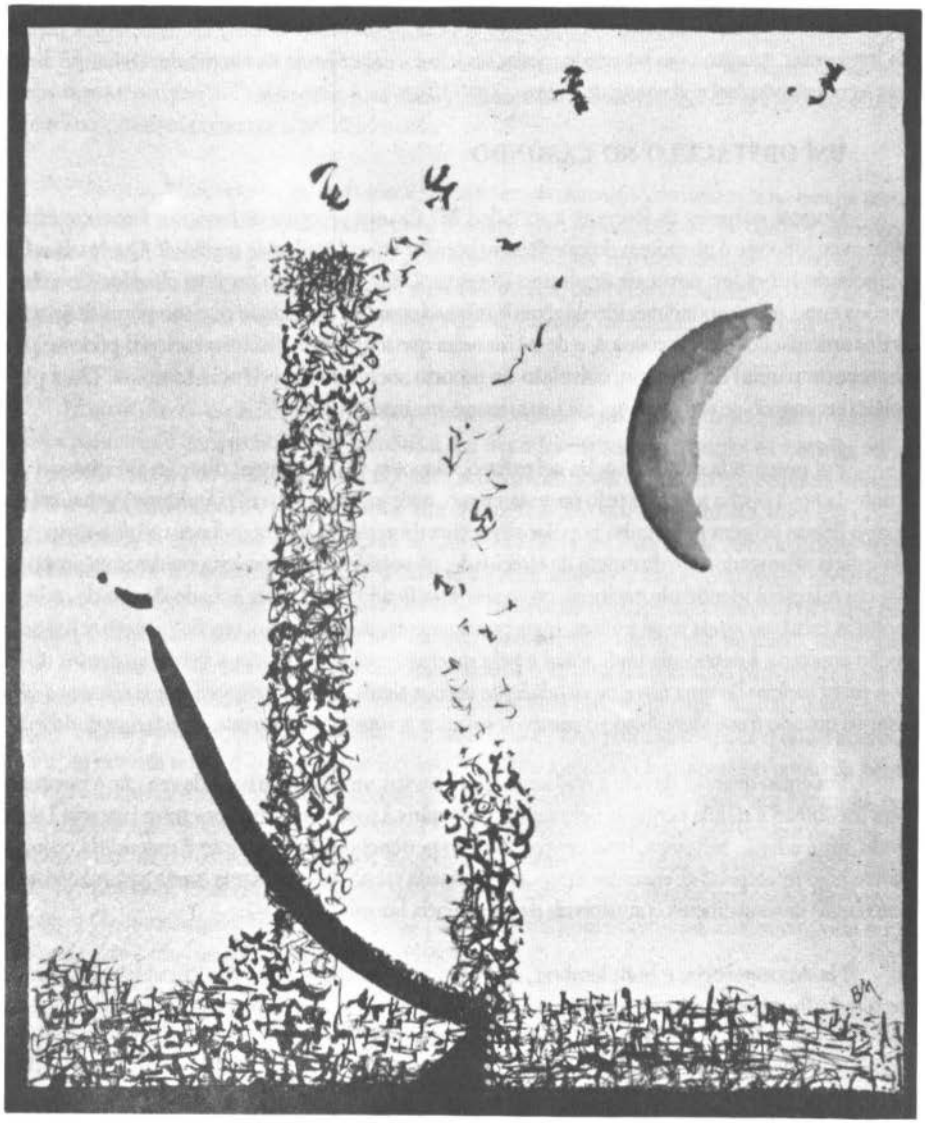


Ilustração de Barbara Musumeeci Soares

gem performativa de autores como Tambiah e as atuais tendências interpretativas que recomendam o deslocamento do foco da análise dos aspectos referenciais para os indéxicos na comunicação. Por enquanto, sem desprezá-los, é suficiente advertir que eles tendem a se constituir uma vez mais em formas de decodificação do universo semântico observado, embora num patamar de maior sofisticação. Face à temática religiosa, é o próprio discurso etnográfico que deveria sofrer transformações radicais (como já foi sugerido por vários autores, como Stoller, 1984 e Velho, 1986, entre outros) visando, sim, à possibilidade da inteleção, mas também buscando recriar no leitor a experiência da alteridade, ao tempo de fazer nele ressoar como possível o absoluto do outro.

UM OBSTÁCULO NO CAMINHO

Durante os meses de fevereiro a abril de 1987 fiz uma pesquisa de campo sobre o crescimento dos cultos evangélicos e o abandono do catolicismo popular em povoados da região de Quebrada e Puna, na província de Jujuy, no noroeste argentino (Segato, 1991). Ia com o projeto clássico de achar as articulações entre os componentes ideológicos e interacionais da sociedade que me permitissem fazer sentido das articulações do seu cosmos, e de tal maneira que a trama do discurso racional pudesse captá-las. Um recorte parcial do cosmos, correlato do recorte social da experiência humana. Dois planos horizontais iluminando-se um ao outro, até tornarem-se-me inteligíveis.

Fui preparada desta maneira ao campo, disposta a ver em qual direção apontava o vetor significante da nova opção religiosa pelo protestantismo, num meio onde o culto andino a Pachamama e o catolicismo deram origem a um culto popular sincrético de antiga raiz. Perguntava-me se a nova opção religiosa estaria afirmando algo da ordem da etnicidade, no sentido de que poderia conter uma proposição negativa em relação à identidade nacional, ou se seu significado poderia ser achado dentro da ordem da micropolítica local, ou ainda se se tratava, mais precisamente, da expressão, em linguagem religiosa, de uma opção contrária à economia tradicional e pela modernização. Para dizer a verdade, dentro do meu projeto, a mera eleição de uma nova modalidade de crença e culto era ininteligível por si mesma e só iria completar-se quando fosse identificado o campo semântico ao qual, cifradamente, se estaria referindo.

Foi então quando, devido a obstáculos imprevistos, vislumbrei a medida em que a perspectiva nativa era irredutível à minha pergunta pelo sentido, refratária à rede conceptual por mim lançada. De fato, nessa rede, uma adesão religiosa, uma crença, uma experiência vivida, sempre é entendida como um significante cujo referencial se encontra numa área pensada como mais concreta, mais assimilável e com parâmetros mais universalmente comparáveis da experiência humana.

Na Antropologia, é bom lembrar, é freqüentemente algum tipo de dificuldade operacional durante o trabalho de campo que tem obrigado o antropólogo a repensar a abordagem das questões relativas à crença e à religião. Bons exemplos são o caso de feitiço sofrido pelo próprio etnógrafo, relatado autobiograficamente por Stoller (1984), ou a turbação de Sperber (1982) frente ao pavor de um dos seus informantes que dizia ter se encontrado com um dragão, entre muitos outros. O caso a que vou me referir é menos espetacular que os dois anteriormente mencionados e simplesmente consiste em três respostas que me foram dadas por três informantes em ocasiões diversas, quando confrontados com meu projeto de relativizar a verdade que eles me apresentavam como absoluta.

O primeiro informante, no curso de uma entrevista na qual eu lhe perguntava acerca de sua história de vida, interrompeu-me com aparente docilidade, para me dizer: "Você está em busca de razões humanas, enquanto nós acreditamos em razões divinas." O segundo informante, ao expor-lhe brevemente

as perguntas que orientavam o meu projeto, me disse: "Não poderemos nos entender. Você está à procura do racional, e para nós se trata de algo emocional: o nosso coração foi tocado, comovido etc. etc." E o terceiro informante, ao comprovar minha absoluta indiferença perante a sua leitura efusiva de uma seleção de trechos bíblicos, me fez entender que, enquanto eu me via como um observador neutro, imune completamente às profissões de fé desse mundo, já de início decretado por mim como alheio, eu era vista, ao contrário, simplesmente como uma outra alma a ser ganha, um ser humano como todos, passível de ser "chamado" a se converter ou de "perder-se" definitivamente. Não existia o tal lugar no meio, de observador neutro, no qual me via segura; para dizê-lo claramente, só havia duas únicas opções: o céu e o inferno, e só era possível pertencer a um destes dois.

Estas três diferenças eram, na verdade, fundamentais demais e produziam uma brecha praticamente intransponível na comunicação. Ainda mais, só o universo protestante, tão próximo e identificado com a modernidade como a própria ciência, poderia contrapor um discurso tão claro acerca da incomensurabilidade da lógica da ciência com a lógica da crença, quer dizer, fazendo uso de dois termos de Needham aos que voltarei mais tarde, das categorias cognitivas da ciência ao imaginário da crença (1985:21).

Muitas são as especulações que se podem extrair do episódio relatado, mas o que desejo enfatizar em particular é que o relativismo encontra a sua fronteira mais intransponível na maneira em que o nativo experimenta o seu absoluto, não enquanto proposição, mas enquanto experiência vivida na interioridade. Fica claro que, na minha missão antropologizante, parti da exclusão desta experiência tentando transformá-la num texto palatável para as Ciências Sociais estabelecidas. A coordenada vertical da fusão afetiva com a divindade devia ser projetada de alguma maneira sobre a coordenada horizontal da vida mundana; outro tipo de imaginário tentava sufocar, fazer calar o imaginário nativo. Por outra parte, esta operação, tal como eu fora advertida, levava-me necessariamente a me excluir, de início, da experiência que me era relatada. Não ficava claro se essa auto-exclusão era uma precondição para poder realizar o rodeio racional ou uma conseqüência deste rodeio, ou ainda uma estratégia para encobrir a ausência de simpatia por minha parte, meu desgosto inicial pelo absoluto e pelas práticas às quais o outro aderia. Se fosse assim, eu deveria retomar este desgosto e colocar a minha antipatia claramente no ponto de partida, no centro das minhas considerações, assim como aceitar a radicalidade da diferença, por exemplo, neste caso, entre a horizontalidade da minha pergunta e a verticalidade da experiência que me era narrada. Esta divergência constituía o verdadeiro eixo do diálogo com os meus informantes. Portanto, minha suposta fidelidade ao "ponto de vista do nativo" mostrava-se falsa, assim como minha pretensão dialógica, já que, tal como Gadamer assinalara, nenhum dos participantes numa conversa autêntica pode ter um comando real sobre a direção que ela deve tomar (1985:345 ss.)

Achei-me assim frente ao que há de mais específico na dimensão religiosa, que não aceita totalmente um sentido fora de si mesma, que não aceita as perguntas que permitam substituir por significado o ato mesmo de significar. O que os meus informantes me apontavam de maneira ineludível era que a própria operação de compreender passava pela destruição de um componente essencial do que devia ser compreendido, que minha abordagem se mostrava particularmente insensível às características do próprio ato de crer. Isto me levou a pensar que, se bem é certo que, ao buscar a inteligibilidade de um conjunto de crenças, é possível aceder a aspectos que lhe são concomitantes e, apesar de que estes aspectos podem proporcionar informações relevantes sobre uma determinada sociedade, é necessário ter presente que não se acede assim à qualidade básica da crença ou, pelo menos, à qualidade considerada fundamental por aqueles que acreditam.

O episódio mencionado me fez, portanto, repensar também minha etnografia anterior sobre o culto xangô de Recife. Durante a minha pesquisa desse culto, de fato, não faltaram comentários de informantes que pudessem conduzir-me até o mesmo problema. Também para os membros do culto eu não era um observador neutro, mas alguém que, como todos os mortais, "tinha santo", quer dizer, que estava acompanhado por divindades tutelares ou "santos da cabeça", cujos laços de obrigação recíproca com a minha pessoa deveriam ser eventualmente reconhecidos e fixados através dos rituais de iniciação. Também no xangô, o fator emotivo da relação com os orixás e, sobretudo, as formas não verbais em que esta comunicação se estabelece e se define constituem a substância do culto. E, acima de tudo isto, também no xangô são as divindades, e não as pessoas, que se nutrem com as oferendas alimentares e que decidem quais são os membros do culto que lhes pertencem e quando é hora de "manifestar-se" em possessão. Estes aspectos foram enfatizados com muita freqüência pelos membros, mas sua importância não foi por mim destacada na etnografia resultante. Como no outro caso relatado, não me sentia à vontade com a noção de agência divina sustentada e experimentada pelos informantes, e praticamente intraduzível dentro do código disciplinar.

A NOÇÃO DE RELATIVISMO

Em geral, quando falamos em relativismo,[1] fazemos referência, indistintamente, a duas dimensões da problemática da diferença, uma que se refere ao conceito e a outra que se refere à atividade do conhecer. Desta maneira, é possível distinguir, por um lado, o relativismo que está embutido de maneira mais ou menos explícita nas definições de cultura como simples afirmação da diferença e, por outro lado, os programas mais ou menos formalizados com que os autores abordam estas diferenças. No primeiro sentido, o conceito nos permite simplesmente reconhecer a possibilidade de cada grupo humano de aderir a um conjunto de valores particulares e habitar um mundo construído com base nas representações que lhe são próprias. O segundo sentido se refere à atitude intelectual que é elaborada num método, ou seja, ao papel ativo (e já não contemplativo) do intelecto do observador frente à diferença concreta. O que é, na sua base, uma atitude, sofre uma elaboração racional transformando-se em método, no sentido de estratégia para resolver o problema que a diferença coloca.

O primeiro dos sentidos mencionados não implica a necessidade do outro, e acredito que seria possível simplesmente reconhecer a existência da diversidade entre os grupos humanos; quer dizer, poderíamos render-nos à sua evidência sem que isso nos obrigasse necessariamente a desenhar procedimentos para diminuir a angústia causada pelas perguntas sem resposta que a própria existência da diversidade nos coloca.

A possibilidade de uma terceira postura tem sido recentemente elaborada com brilho por Luiz Eduardo Soares (1988 e s/d) ao advertir que o próprio reconhecimento das diferenças já pressupõe a identificação de um horizonte universal humano, de maneira que oscilamos permanentemente entre ambas as constatações. O caráter relativo das verdades e a existência de universais se constituem, assim, em pólos de uma aporia que coexistem numa relação agonística. Reconhecer esta aporia nos permitiria, então, lidar com a diferença com a devida consciência da qualidade provisória e precária dos nossos patamares de compreensão.

Concentrar-me-ei aqui no segundo destes aspectos, porque acho que, de maneira peculiar, a tradição de pensamento à qual, como antropólogos, pertencemos, assumiu que a existência da diversidade não é meramente um fato, senão um problema a ser resolvido, seja através da sua pura e simples eliminação, ou por meio de alguma equação que permita achar um denominador comum humano. Em

outras palavras, assumiu esta tarefa como sendo imprescindível, obrigatória, e me parece que a Antropologia constitui um desenvolvimento recente e mais sofisticado desta preocupação de longa data no Ocidente e de maneira alguma universal.

Os métodos pelos quais se concretiza esta dimensão ativa do relativismo dão forma à prática profissional do antropólogo e orientam a constituição do corpo de dados com que a disciplina conta, quer dizer, as etnografias. Certamente, a forma que virá tomar a atividade intelectual própria deste segundo aspecto irá depender da definição de cultura da qual se partiu, como mostra Geertz (1975a) ao caracterizar a maneira em que a questão da diferença é trabalhada pelos autores culturalistas americanos. Estes autores partem de categorias analíticas, conceitos supostamente neutros e entendidos como anteriores à existência da própria diversidade, tais como religião, família ou sistema social, entre outros, ou questões previamente definidas como a da relação entre indivíduo e sociedade. Tais categorias e questões são, para pensadores como Kluckhohn, por exemplo, uma linguagem comum, "pontos invariantes de referência", que permitem explorar as particularidades de cada grupo humano fazendo-as caber numa rede conceitual comum e, portanto, universalmente válida. Este tipo de programa, estas estratégias, apesar de já se definirem como relativistas, têm ainda seu pivô no que caracterizam implicitamente como sendo o substrato universal de todo comportamento, na crença de que estas categorias analíticas agem como denominadores comuns que recobrem e resolvem toda variação.

Frente a este programa, Geertz, a quem cito por ser um dos antropólogos que ainda hoje não hesitam em defender os bastiões do relativismo com um certo fervor, optou por refugiar-se numa definição do humano pela diferença. A humanidade, para ele, se define justamente por essa paranatureza que é a cultura, ao tempo que, acho oportuno acrescentar, a noção de cultura implica em si a existência de um componente de inércia e de um componente de mobilidade. O de inércia faz com que possamos falar de uma cultura como igual a si mesma; o de mobilidade nos permite ver nela um movimento constante de diferenciação e resistência em relação às outras. A natureza do homem, então, estaria justamente constituída por este jogo entre inércia e mobilidade que definimos como cultura.

A essência humana, portanto, se apresenta caracterizada por sua liberdade, no sentido de indeterminação biológica. Mas, no lugar dessa determinação, uma outra é introduzida: a da cultura, é dizer, dos padrões culturais. Os conjuntos de símbolos - disse Geertz - são "como genes" (1975b), no sentido de que providenciam o programa que guia o comportamento, com a especificidade de que, à diferença dos genes biológicos, podem tornar-se também autoconscientes (converter-se em "modelos-de", de acordo com um dos seus conhecidos conceitos).

O que Geertz propõe, então, para fugir das categorias analíticas no sentido antes descrito de denominadores comuns, não é uma novidade, mas tem justamente o valor de expor e caracterizar com precisão idéias e procedimentos que podem ser considerados clássicos dentro da Antropologia, ou seja, próprios e idiossincráticos da atividade disciplinar.

Em primeiro lugar, inspirado na célebre frase de Malinowski, Geertz nos fala de captar o "ponto de vista do nativo" (1983) e articula uma confluência teórica entre esse autor e os conceitos weberianos de *ethos* e "visão de mundo".

Em segundo lugar, enfatiza que, para fazê-lo, não devemos buscar a identidade dos fenômenos ou agrupá-los de acordo com aquele princípio que supõe que fenômenos que classificamos *a priori*

como religiosos têm uma base idêntica, fenômenos que classificamos como da esfera do parentesco têm uma referência comum etc. Muito ao contrário, Geertz diz "necessitamos procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos" (1975a), isto é, substituir a concepção estratigráfica, onde os fenômenos econômicos seriam constituídos como variantes de uma essência comum: o econômico, os fenômenos religiosos como variantes do religioso etc., por uma concepção sintética. Tal concepção sintética permite formular "proposições significativas" a partir das relações sistemáticas que possam ser estabelecidas entre a interação social observada, a hierarquia de valores e o sistema de crenças. Em síntese, identificando as relações significativas que existem entre diversos aspectos do *ethos* e da "visão de mundo" de uma sociedade, é possível aceder a seu universo ideacional, entendido como o conjunto de sentidos expressos nos símbolos que produz.

Desta maneira, a proposta do autor fica resumida na seguinte citação, que serve de ponto de partida para o meu argumento porque sintetiza o que, de forma implícita, segundo me parece, constituiu o fazer dos antropólogos dos tempos de Malinowski até hoje:

> "Fazer etnografia é como intentar ler (no sentido de 'elaborar uma leitura de') um manuscrito - em língua estranha, desbotado, elíptico, cheio de incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, mas escrito não numa grafia convencional senão em efêmeros exemplos de comportamento vivido... Uma vez que o comportamento humano é visto como... ação simbólica... o que devemos perguntar é... o que é que, através da ocorrência destes comportamentos e por meio deles, está sendo dito." (1975c)

Apesar das diferenças de linguagem e de estratégias interpretativas, atribuir significados ao comportamento nativo constitui a base da prática dos antropólogos das mais diversas posturas. Um exemplo interessante é a já clássica polêmica sobre a crença no "nascimento virgem", difundida entre vários grupos melanésios, na qual se enfrentaram no fim da década de 60 Melford Spiro e Edmund Leach (Spiro, 1966 e 1968; Leach, 1967). Caracterizarei muito brevemente as posições destes autores com o fim de ilustrar a amplitude dessa operação que denominamos interpretar, especialmente quando se trata de crenças dificilmente assimiláveis do ponto de vista ocidental.

De um lado, Leach, a partir de uma operação de corte estruturalista, contrapõe a crença no nascimento virgem entre melanésios à mesma crença no mito cristão, e dá significado às duas à luz da estrutura social e dos padrões de herança e sucessão genealógica em cada uma destas sociedades. Spiro, por sua vez, partindo de pressupostos psicanalíticos, afirma que os melanésios realmente desconhecem o fundamento biológico da procriação, mas que este desconhecimento é melhor compreendido como uma negação que obedece a um desejo substantivo. Esta negação teria o sentido de suprimir o fator de angústia derivado do conflito edipiano. Trata-se, para Spiro, de uma teoria nativa acerca da paternidade, teoria que evita a emergência do complexo de Édipo.

Escolhi justamente estes dois exemplos antagônicos de interpretação de um mesmo tema etnográfico, para ressaltar que em nenhum deles achamos a literalidade que cada um reclama para si. Ambos os autores, da mesma maneira que Geertz, resolvem o problema da compreensão apontando para algo que está fora da experiência vivida - neste caso, a crença - a ser interpretada. Algo que está fora quer dizer: algo que, sem ser alheio ao mundo cognoscitivo do nativo, deve pertencer a outra ordem fatual que a ação a ser interpretada, justamente para gozar de valor interpretativo. Neste caso, uma afirmação relativa à ordem biológica pode, de acordo com um intérprete ou outro, significar algo que se encontra já dentro

do campo do parentesco e da herança, já dentro do campo psicológico e afetivo. Ou seja, dependendo do caso, um fato da ordem social pode nos estar dizendo algo que tem a ver com a ordem econômica; um comportamento musical pode nos dizer algo da ordem do parentesco; um fato da ordem pictórica pode nos estar falando de uma postura filosófica; ou uma crença pode ser uma psicologia camuflada. E poderíamos assim continuar aleatoriamente citando possibilidades de relação entre significantes e significados, para mostrar como toda ação observada é, cada vez mais, para o antropólogo, primeiramente uma linguagem vazia cuja intenção significativa deve ser detetivescamente achada em outra parte.

Steven Lukes, que revisitou o citado debate entre Leach e Spiro, colocou a questão em termos parecidos aos usados por Geertz:

> "... interpretar o que as pessoas fazem quando 'acreditam' em algo é equivalente a interpretar o que as pessoas dizem ao pronunciar orações indicativas: exige uma hipótese estratégica cuja aplicação (uma vez resolvidos os quebra-cabeças explicativos que tal hipótese levanta) torna inteligível o que está sendo dito e feito." (1982:292)

Reencontramos aqui a idéia de que todo ato deve ser entendido como uma fala, onde o dito é sempre algo que está fora do ato mesmo de dizer. O vetor que liga significante e significado define uma linearidade horizontal regida pelo entrecruzamento racional das relações próprias de uma estrutura igualmente horizontal. Chamo horizontal à relação entre o homem e a sua pólis vista como uma extensão ou em complementaridade com o mundo da natureza, ou seja, explorável por meio do método científico, para contrapô-la com a relação vertical do ser humano com o seu cosmos, com as causas que o transcendem e que só pode vislumbrar. Este uso das imagens de horizontalidade e verticalidade evoca, ou melhor, constitui uma transformação da oposição entre o pensamento aristotélico e o neoplatônico, onde a vertente aristotélica do pensamento moderno estaria marcada pelo horizontalismo da ciência, ou seja, o pressuposto de "homologia entre a causalidade real dos processos naturais e a causalidade lógica da demonstração" (Vaz:46), em contraposição com a verticalidade da causalidade final, cuja estrutura é "eminentemente teológica" e de raiz platônica *(ibidem*:47). Considero que a linearidade significante-significado é horizontal ainda quando se trata de uma "descrição densa", como a sugerida por Geertz. Esta, apesar de incorporar as múltiplas dimensões da cultura e da sociedade, passa sempre a reduzir-se a proposições lineares do tipo:

x significa *y* ou *y* se expressa em *x*, dentro do conjunto *z*.

Apesar das variações teóricas, esta horizontalidade reaparece ainda em outros autores. Por exemplo, para Anthony Giddens, o relativismo seria a busca de sentido com referência a um marco de significação determinado, sendo que estes marcos de significação estão constituídos por "realidades distintas", sejam estas culturas, épocas ou paradigmas científicos. Portanto, ao reconhecer uma crença religiosa é necessário compreendê-la e compará-la com outras crenças, mas sempre passando pela mediação necessária do marco de significação no seio do qual esta crença tem o seu lugar (1978:154). Devido a que se considera que estes marcos são sempre mais acessíveis ao observador, sua realidade parece mais contundente, mais óbvia que a crença mesma (e a mesma coisa poderia ser dita, por exemplo, em relação com a inteligibilidade de uma obra de arte a partir de uma cultura alheia àquela que lhe deu origem).

Há ainda inúmeros outros exemplos desta concepção: a feitiçaria compreendida como discurso acerca das tensões estruturais numa sociedade, e as variações sobre este tema tal como ele vem sendo

explorado a partir da obra de Evans-Pritchard sobre os Azande (1972); ou a monografia de Godfrey Lienhardt sobre a religião dos Dinka, considerada hoje por muitos como outra "obra-prima" da concepção "de dentro".

Evans-Pritchard já caracterizou, em suas *Teorias da Religião Primitiva*, esta forma de trabalhar a que venho fazendo referência:

> "Tudo isto significa que devemos dar conta dos fatos religiosos à luz da totalidade da cultura e da sociedade na qual os encontramos, para tentar compreendê-los nos termos do que os psicólogos da escola *Gestalt* denominam *Kulturganze*, ou aquilo que Mauss chamou de *fait total*. Eles devem ser vistos como uma relação de partes entre si, dentro de um sistema coerente, cada parte fazendo sentido só em relação às outras, e o sistema mesmo fazendo sentido só em relação com outros sistemas institucionais, como parte de um conjunto de relações mais amplo." (1975:112)

Trata-se, portanto, do velho lema "contextualizar para entender", nas suas inúmeras versões. Ao definirmos entender como o que está dito pelo significante fora do ato de significar, o objetivo é traduzir o que foi dito pelo ato para esquecer o ato. Esta concepção levou e continua levando muitos antropólogos cada vez mais longe e sem retorno ao modo intuitivo de aproximação aos fenômenos humanos, distanciando-os da apreciação, assim como do gozo, dos descobrimentos formais dos seus nativos. O peso das obrigações ultra-racionais do discurso interpretativo termina muitas vezes na atrofia de toda forma de empatia - expurgada por Geertz (1983) da Antropologia na sua releitura da *Verstehen* weberiana -, ainda naqueles casos em que esta poderia desempenhar um papel.

Numa análise dos rumos da Crítica de Arte Contemporânea, Susan Sontag levanta problemas similares aos que aqui assinalo em relação com a Antropologia:

> "Numa cultura cujo dilema já clássico é a hipertrofia do intelecto em detrimento da energia e da capacidade sensorial, a interpretação é a vingança do intelecto sobre a arte... a vingança do intelecto sobre o mundo. Interpretar é empobrecer, esvaziar o mundo - para erguer, edificar um mundo fantasmagórico de 'significados'." (1987:16)

Este vício, segundo a autora, origina-se na separação que o Ocidente introduz entre forma e conteúdo, privilegiando o conteúdo e considerando a forma como acessória. Tal separação começa com a teoria grega da arte como mimese e representação, sendo que o valor é colocado na identificação do que é representado, no objeto da representação ou, mais modernamente, no "significado", e não na forma de significar. Esta dissociação chegou a um ponto tal entre nós, que compreender, como diz a autora, tornou-se sinônimo de interpretar, tomando o lugar da autêntica sensibilidade:

> "A nossa é uma cultura baseada no excesso, na superprodução; a conseqüência é uma perda constante da acuidade de nossa experiência sensorial. Todas as condições da vida moderna... combinam-se para embotar nossas faculdades sensoriais... O que importa agora é recuperarmos nossos sentidos. Devemos aprender a ver mais, ouvir mais, sentir mais... Nossa tarefa é reduzir o conteúdo para que possamos ver a coisa em si." (*ibidem*:23)

Entre os autores responsáveis de levar o pensamento contemporâneo mais longe nesta direção quase sem retorno, Sontag menciona Freud, que - junto com Marx - teria constituído o supremo exemplo desta obsessão moderna por substituir toda forma por significado.

Finalmente, devo advertir que não acredito que seja possível suspeitar de qualquer tipo de ingenuidade teórica por parte dos antropólogos citados, e não é a minha intenção colocar a crítica a que aqui procedo nesses termos, senão manifestar algumas insatisfações a que este enfoque conduz, tanto aos antropólogos, quanto também, muitas vezes, aos próprios membros das sociedades observadas.

O OFÍCIO DE ANTROPÓLOGO

O antropólogo trabalha com três princípios mutuamente relacionados:

a) Um símbolo, para que cumpra com o seu destino e obtenha o seu efeito em mim, como alguém que se empenha numa interlocução com aquele que o emite, deve sofrer um processo de elaboração racional. Esta elaboração consiste em colocá-lo num contexto de relações dentro das quais ele se torna inteligível para mim. A Antropologia compartilha com a Psicologia e com a Crítica de Arte e Literária esta restrição à via puramente cognitiva e o imperativo do périplo racional para aceder à eficácia dos símbolos. Parece-me que o caso da História é diferente pois, ainda que nela se interprete, ela contém um aspecto de produção simbólica quase tão importante ou mais que o próprio trabalho de exegese, e certamente maior que o da Antropologia, a Psicologia ou a Crítica. Vejo a História mais como uma disciplina constituidora da experiência que como uma disciplina tradutora da experiência ao *logos* semiótico.

Voltando à Antropologia, em efeito, poderia fazer-se extensiva a ela a crítica de Bachelard ao freudismo psicanalítico. Bachelard diz, defendendo o caráter imaginístico da poesia contra as investidas racionais da Psicologia:

> "Para o psicanalista, a imagem poética tem sempre um contexto. Interpretando a imagem, ele a traduz para uma outra linguagem que já não é o *logos* poético. Nunca, então, poderia se dizer com mais justiça: *'traduttore, traditore'*." (Bachelard 1989:8)

Já num outro texto, onde comenta o tratamento que a Psicanálise dá ao sonho de vôo, Bachelard mostra um caminho possível para recuperar a dimensão estética, propriamente imaginística, do símbolo: "Voando, a voluptuosidade é bela"; "é necessário chegar a uma psicologia direta da imaginação" (Bachelard, 1980:32 e 33).

O antropólogo sacrifica justamente a substância poética dos atos que observa, ao passo que Bachelard propõe a participação - mais do que a expectação -, o mergulho sem reservas - mais do que a observação -, no imaginário abordado. Para Bachelard, a imagem é substância, e não forma a ser substituída por sentido. A substância do símbolo é mais do que forma, no sentido de mero revestimento de uma idéia; é mais que o significante que remete a um conceito. A finalidade, o destino desta substância simbólica é mais ser experienciada, vivida, degustada, que interpretada. Na interpretação, como no caso da psicanálise freudiana criticada por Bachelard, há uma permuta de uma forma por um conceito. É um trabalho geométrico, onde são possíveis as equivalências, as substituições, as trocas. Já a substância é insubstituível, é a matéria da vida, da qual não devemos nos separar, a risco de desvitalizar o conhecimen-

to, o encontro, a verdadeira aproximação (ver também, sobre estes aspectos da obra de Bachelard, Durand, 1988). Tudo isto nos esclarece, como já disse, sobre o trabalho do antropólogo e sobre o que venho descrevendo como o rodeio racional que medeia o encontro com as sociedades que estuda, particularmente com o âmbito da experiência religiosa e artística das mesmas.

b) Compreender uma crença consiste em achar para ela um sentido que a torne verossímil. A Antropologia, de fato, procede constantemente na busca do sentido que torne factíveis, verossímeis, as proposições nativas. Por trás do exercício da disciplina existe um princípio de verossimilitude, e todas aquelas afirmações nativas que não respondem a este princípio ou que não possam ser traduzidas a uma proposição verossímil para o ponto de vista do intérprete são deixadas de lado, sua consideração é adiada. A análise racional consiste em tornar verossímeis aquelas afirmações aparentemente irracionais. Este princípio se relaciona com outros dois, chamados "princípio de caridade" e "princípio de humanidade", respectivamente. O princípio de caridade pode ser resumido como: "todas as crenças são corretas" (cf. definido por D. Davidson e citado por Lukes, 1982:262), segundo o qual toda crença deve ser pressuposta certa, para ser achada certa no final do rodeio interpretativo. O princípio de humanidade "precreve a minimização da ininteligibilidade" (cf. definido por R. Grandy, citado por Lukes, *op.cit.*:264).

c) Como já mencionei, a inteligibilidade é buscada a partir do pressuposto de que existem relações significativas entre a crença e algum aspecto do contexto interacional no seio do qual ela existe, sendo que se pensa que os padrões deste contexto interacional desempenharão o papel de significado, ou seja, formarão parte do universo de sentido da sociedade do antropólogo. Para dizê-lo de uma maneira mais gráfica:

x significa *y* dentro do conjunto z, sendo que *y* também existe dentro do conjunto z'. Onde *x* é a crença ou ação nativa que deve ser compreendida: *y* é um aspecto do contexto interacional característico da sociedade estudada; z, o conjunto das interações, conceitos e valores da sociedade estudada; e z', o conjunto das interações, conceitos e valores da sociedade do antropólogo.

Este esquema é uma abstração, por exemplo, do caso clássico onde:

x é a crença de que um determinado mal foi causado por feitiço; *y*, a presença de tensões entre membros da sociedade em questão, tensões que vinculam as vítimas do mal aos acusados de causá-lo; z, o conjunto da sociedade Azande e de outras sociedades africanas estudadas por antropólogos ingleses a partir de Evans-Pritchard; e z', a sociedade inglesa, onde também existem tensões deste mesmo tipo. O elemento contextual *y*, é dizer, as tensões sociais, por estar presentes em ambas as sociedades, constitui o termo mediador cuja associação significativa com *x* permite fazer a tradução, ou seja, torna *x* inteligível para o antropólogo.

Em alguns casos, a mediação através da qual se consegue a tradução da crença ou ato estranho é de ordem psicológica, para logo cair novamente na ordem sociológica. Tomando um exemplo do meu próprio estudo sobre o culto xangô de Recife:

x - a afirmação de que duas divindades ou orixás brigam por apropriar-se da cabeça de um membro do culto - significa *y* - que a pessoa vive numa disjuntiva constante entre tendências comportamentais igualmente enraizadas nela -, sendo que *y* é uma experiência familiar não só para os

membros de *z'* - a sociedade do culto xangô -, senão também para os membros de *z* - minha sociedade. Somente que, no conjunto *z*, tal experiência é expressa nos termos *x* - como briga de orixás - e não em termos de *y* - como conflito interno da personalidade -; *x* tem sentido, e não *y*, por se tratar de um meio social onde o indivíduo não existe plenamente enquanto idéia-valor nem a nação enquanto marco da cidadania plena, de modo que boa parte da responsabilidade pelo comportamento das pessoas é alocada fora das mesmas (nos orixás) e não num espaço de interioridade.

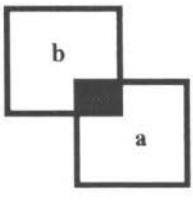
Retomando a questão central da discussão, é esclarecedor um comentário de Needham acerca do tratamento que a feitiçaria recebe por parte dos antropólogos:

> *"The standard concession to reality made by anthropologists is that the idea of witchcraft must be related... to something* real (ênfase no original) *in human experience; but the next move is none the less to fall back on another prejudice, namely, that the reality in question consists in social and psychological strains to which the postulation of witchcraft is a social response. I am not saying that correlations of the kind cannot be made... but that the presumed locus of the reality of witchcraft corresponds in the first place to the sociological predilections of anthropologists."* (1985:28)

Nos dois exemplos que mencionei, é evidente que, embora cheguemos à constatação da existência de experiências comuns concomitantes à crença propriamente dita (as tensões internas num caso e o conflito interno de personalidade no outro), permanece a intradutibilidade de aspectos essenciais da crença, tal seja a maneira em que a agência responsável é experimentada. De fato, deixa-se de lado, suspende-se a consideração acerca da possibilidade de uma experiência de contato com uma agência atuante e extrafísica, o que conduz ao esquecimento da diferença radical dada pela relação vertical com um universo de causas exteriores ao materialmente humano predominante numa sociedade e não na outra.

Mais ainda, perdem-se também, como diria o último Turner, o Turner da Antropologia como experiência (1985), uma quantidade de aspectos performativos dessa relação, e toda a riqueza formal derivada de sua expressão sensível. Como Needham, penso que, ao aproximarmo-nos às práticas e crenças relativas ao sagrado ou simplesmente ao extrafísico como "instituições (meramente) cognitivas" (Needham, 1985:44, e também 21), sacrificamos a possibilidade de aceder ao frondoso imaginário que nelas está presente. Enfim, damos preeminência ao aspecto cognitivo sobre o imaginativo, ao aspecto intelectivo sobre o sensível, à compreensão sobre a experiência.

Assim, a Antropologia produz um achatamento de ambas as sociedades ao lançar uma rede racionalmente estruturada em busca de uma coerência previamente suposta entre crença e sociedade. De uma maneira mais gráfica, para fazer sentido de um conjunto de crenças relativas à ordem sagrada (representada em B), partimos da base social (representada em A) no seio da qual tal conjunto de crenças existe:



Mas, desta maneira, só enxergamos o recorte onde A e B se superpõem, a saber, onde há realmente algum tipo de coerência ou relação significativa entre o universo da interação social e o universo do sagrado,[2] ignorando uma quantidade de aspectos que não participam desta coerência, ou seja, que não contribuem para a inteligibilidade. A primeira e mais importante das conseqüências desta seleção é que aquela realidade passa a ser pensada como se os elementos não cobertos pela pergunta antropológica não existissem. Deste ponto de vista, a Antropologia comporta-se como uma espécie de empresa missionária, no sentido de produzir o mesmo achatamento do mundo que a prédica dos missionários religiosos, já que capta na sua rede de possibilidades racionais só aquelas práticas ou aspectos de práticas que se adequam a um sincretismo muito particular, que podem conviver com a razão ocidental, condenando aqueles aspectos que não se adequam a ficar atenuados ou até mesmo esquecidos.

Lembro de um exemplo, surgido de meu próprio trabalho de campo no xangô de Recife. A pesquisa que realizei junto ao culto xangô de Recife focalizou o sentido que as divindades do culto - ou orixás - têm enquanto descritores da personalidade, e cheguei a defini-las como uma verdadeira tipologia psicológica. Isto quer dizer que, quando um novo membro se inicia, é-lhe atribuído um orixá principal que descreve os componentes fundamentais da sua personalidade. Por tratar o tema desta maneira, concentrando-me na relação racional de significante e significado que vincula cada orixá a um determinado tipo de personalidade, consegui francamente passar por cima do fato de que a atribuição de um orixá a uma pessoa se faz por meio de um método de adivinhação (o "jogo de búzios"). Para dar um exemplo, sendo que o meu orixá é Iansã, que, segundo acredito, me descreve com bastante aproximação, não soube que papel dar na redação final da etnografia (Segato, 1984) ao fato de que cada vez que os búzios foram jogados para mim, efetivamente caíram na posição em que Iansã "fala". Para dizer a verdade, teria sido possível discorrer sobre tudo o que me interessava sem necessitar fazer menção desta "coincidência" apenas uma vez. Contudo, me pergunto: o que é prescindível, acessório, aqui? Essa coincidência significativa do oráculo ou a relação significativa entre orixás e tipos de personalidade? Tenho evidências de que, para a maioria dos membros do xangô, a precisão dos veredictos emitidos pelo oráculo constitui uma das matérias centrais e ineludíveis do culto.

Este recorte, ainda que legítimo, arrisca a induzir-nos a uma excessiva "antropologização" do mundo, então ilegítima, porque não só toma em consideração os aspectos que não lhe interessam - exercendo um legítimo direito de optar -, senão que passa dali a tirar-lhes visibilidade, ocultando-lhes seu *status* existencial, o que constitui uma distorção dos dados.

Em suma, as crenças estranhas são levadas a ser racionais enquanto ações e inteligíveis no que respeita a seu sentido porque pressupomos, segundo Steven Lukes, que "respondem a pelo menos dois interesses cognitivos fundamentais (da sociedade): explicar, predizer e controlar o ambiente e conseguir entendimento mútuo" (*ibidem*:265). Portanto, presume-se que qualquer afirmação sobre o cosmos aponta, de alguma maneira, a um sentido presente na sociedade, e que este é seu sentido mais relevante, numa revisitação constante, com variações, a Durkheim.

A RAZÃO OCIDENTAL PERANTE A PLURALIDADE DOS ÂMBITOS DA EXPERIÊNCIA

Já Durkheim dizia (1976), no que me parece ainda, e apesar de seus muitos críticos a começar pelo próprio Malinowski (1913 e ver, também, Evans-Pritchard 1975:64-65 e 1981:160-161), uma intuição profunda da natureza humana, que sagrado e profano são as dimensões da experiência mutuamente mais intransponíveis, mais irredutíveis. Segundo Durkheim, elas constituem a oposição mais radical

colocada pelas categorias da cognição em toda sociedade humana. Curiosamente, a partir desta afirmação, Durkheim dá início ao seu programa de exorcizar a intransponibilidade destas categorias e, politizando o cosmos, ensina o caminho para relativizar a interdição que, segundo ele mesmo definira, é idiossincrática do sagrado. O cosmos, até agora misterioso, sagrado, incompreensível, vedado ao olhar humano direto e irreverente, passa a ser visto como recortado pelas mesmas linhas que organizam e delimitam a vida em sociedade. Um se transforma em mapa, espelho, metáfora, transposição, significado da outra.

O exemplo de Durkheim mostra claramente uma atitude que está presente no pensamento ocidental e que o define. Ela pode ser descrita como a atitude autofágica do Ocidente, e uma grande parte da Antropologia pode ser considerada como um dos seus empreendimentos mais avançados. Estou convencida de que a maneira pela qual a Antropologia se enfrenta a esse outro, ao mesmo tempo móvel e constante, representado pelas sociedades que aborda, tem à sua raiz na maneira mesma em que foram contrapostos, dentro do próprio Ocidente, a razão e o sagrado. O sagrado foi, como fica claro em Durkheim, o primeiro outro: o primeiro expelido pela razão. Não é por acaso que a história da Antropologia começa mormente com ateus convictos, racionalistas militantes, como Tylor, Frazer, Malinowski ou o mesmo Durkheim.

> *"Tylor had been brought up a Quaker, Frazer a Presbyterian, Marett in the Church of England, Malinowski a Catholic, while Durkheim, Lévy-Bruhl, and Freud had a Jewish background; but with one or two exceptions, whatever the background may have been, the persons whose writings have been most influential have been at the time they wrote agnostics or atheists... Religious belief was to these anthropologists absurd, and it is so to most anthropologists of yesterday and today."* (Evans-Pritchard, 1975:14-15) [3]

Durkheim contrapõe à verticalidade da relação entre o homem e o seu sagrado a horizontalidade mundana das relações entre idéias e sociedade. Culmina com Durkheim e com a Antropologia o velho projeto do Ocidente de resolver o desconforto, que lhe é idiossincrático, entre mito e *logos*. Quando os deuses se perdem definitivamente, o vazio que resulta é compensado pela pesquisa historiográfica ou psicológica do mito (Heidegger, 1977:117). A Antropologia, mais do que nenhuma outra disciplina, encarna esta missão já no que respeita à sua difusão planetária.

Foram os gregos que inauguraram essa tensão e, posteriormente, essa vigilância, esse constante estado de alerta do Ocidente, vasculhando dentro de seu próprio pensamento até achar os resquícios onde o mito persiste. Esta autocensura, este patrulhamento interno, é o que chamo de autofagia do Ocidente e se manifesta nas mais variadas formas.

Paul Veyne descreve justamente os processos pelos quais, na Grécia que vai do século V antes de Cristo até o século IV da nossa era, o mito e a razão trocaram progressivamente a coexistência pacífica por uma tensão crescente. A descrença no mito surge com os gregos, nos diz Veyne, quando aparece a autoridade dos especialistas da verdade, o "pesquisador" profissional, que verifica a informação, à luz da experimentação e da evidência, recorta-a e "impõe à realidade a obrigação de coerência; o tempo mítico não pode mais ficar secretamente heterogêneo à nossa temporalidade" (Veyne, 1984:46). Assim, "mito" mudou de valor da época arcaica para a época helenística e "converteu-se numa palavra ligeiramente pejorativa que qualifica uma tradição suspeita" (*ibidem*:64). "Mito" passa a denominar um relato que não se sabe se é veraz ou não, ou seja, de verdade pelo menos duvidosa. Aparece o desconforto

perante o mito e, antes de aceitá-lo, se torna necessário questioná-lo até descobrir qual é a porção de verdade que possivelmente encerra.

Os doutos, então, os filósofos, os historiadores, alternam a credulidade com o ceticismo: "Assim nascem estas modalidades de crenças hesitantes, esta capacidade de acreditar ao mesmo tempo em verdades incompatíveis" (*ibidem*:70) ou, eu diria, mais exatamente, de acreditar em verdades que, num nível da reflexão, passaram a ser percebidas como incompatíveis. "A balcanização do campo simbólico se reflete em cada cérebro" mas, nos diz Veyne, "não há verdades contraditórias num mesmo cérebro, mas apenas programas diferentes, que encerram cada um verdades e interesses diferentes", e mudar de um programa para outro é a "nossa maneira mais habitual de ser" (*ibidem*:101). Estes programas são, no vocabulário de Veyne, marcos ou estados cognitivos equivalentes aos que Alfred Schutz denomina "províncias finitas de significado".

A nós, antropólogos, esta questão da pluralidade dos programas de verdade dentro de uma mesma sociedade e dentro de uma mesma cabeça, nada nos diz de novo. O mesmo Veyne reconhece a universalidade deste fenômeno, universalidade que constatamos cada vez que vamos ao campo. Com exceção, provavelmente, de Lévy-Bruhl, todos aqueles que tocaram na questão da magia e da feitiçaria vislumbraram esta pluralidade de mundos, que foi se tornando mais clara, a partir da obra de Malinowski, como não substitutiva dos conhecimentos técnicos e empíricos senão relativa a um outro âmbito da realidade, para, finalmente, chegar à sua formulação clássica com Evans-Pritchard. Tal como se deduz da evidência reunida por Leach na sua obra já citada, que trobriandés aceitaria, apesar de afirmar que as mulheres concebem graças à intervenção do espírito baloma, a possibilidade de um parto que não fosse precedido por uma relação sexual? Contudo, se a existência desta pluralidade de programas de verdade no mundo antigo não é uma novidade, é-o o sentimento de desconforto e insatisfação a seu respeito inaugurado pelos gregos.

Numa atitude que começa a nos parecer familiar, surge uma hierarquia de programas de verdade onde um deles terá uma posição hegemônica por sobre os outros. O mito será, a partir de então, adaptado a este programa de verdade dominante para ser digerido; o "falso" - por inverossímil, por absurdo - será submetido a uma crítica pela qual passará a ser nada menos que "o verdadeiro que foi deformado". Partindo do pressuposto de que não é possível mentir totalmente, o mito passa a ser visto pelos historiadores como um relato de fatos passados que, por serem remotos, foram deformados. Ao mesmo tempo, a narração é depurada da presença de deuses e de fatos improváveis. Os filósofos, por sua parte, entenderam o mito como verídico mas em sentido figurado e, para eles, o mito se torna alegoria. E, para todos, o mito constitui-se em figura retórica no seio de estratégias de unidade e identidade. Portanto, uma das primeiras conseqüências da nova susceptibilidade foi o abandono da literalidade e o surgimento da interpretação metafórica do mito.

É assim, então, que os gregos inauguraram essa forte obsessão ocidental pela coerência, que Veyne minimiza chamando-a de escrúpulo neurótico (*ibidem*:102). Essa é a angústia que a Teologia, ao constituir-se no elo entre a Filosofia antiga e a Filosofia moderna, expressa, no seu sempre frustrado esforço pela conciliação entre fé e razão que elas nunca mais voltaram a alcançar. Isto, apesar das repetidas tentativas de recolocar razão e revelação em universos incomensuráveis, como foram as chamadas teologias negativas, ou a revisitação do conceito de *Docta Ignorancia* por Nicolau de Cusa. A Teologia, que encarna a partir da Idade Média esta luta para tornar a crença inteligível, fazendo às vezes o mistério recuar até quase desaparecer, foi, durante um longo período, um verdadeiro termômetro da coerência no Ocidente.

Possivelmente, o próprio monoteísmo ocidental se encontra associado substantivamente a este escrúpulo de coerência e aos surtos de intolerância que dele se derivaram. Tal como James Hillman e outros psicólogos junguianos da escola de Psicologia Arquetipal afirmam, o império de uma autoridade exclusiva e controladora se reproduz na psique individual, onde o ego, como guardião inflexível da coerência individual, é sua réplica. Uma perspectiva politeísta responde mais adequadamente pela diversidade, tanto entre as pessoas como dentro de cada uma delas, em oposição ao "mito heróico monoteísta... do humanismo secular, ou seja, a noção monocêntrica, auto-identificada, da consciência subjetiva" (Hillman, 1983:32-33).

É, parece-me, no desconforto frente à pluralidade da experiência, frente aos horizontes múltiplos que lhe conferem sentido, que a interpretação antropológica se origina. Ao problematizar a pluralidade interna do nosso mundo, problematizamos também o pluralismo de mundos, a diversidade étnica. Nesse contexto, o relativismo constitui-se no instrumento para projetar os diversos programas de verdade, que encontramos coexistindo pacificamente nesses mundos outros, sobre o mesmo plano horizontal da verdade racional para nós hegemônica.

Contudo, justamente, a persistência agonística da pluralidade interior de verdades, da heterogeneidade de "gêneros" ou campos de pensamento e interpretação (cf. Bernstein, 1983:101-103), dos diferentes modos em que se dá a relação entre linguagem e realidade (cf. os comentários de Winch, 1974:90-91 ao Wittgenstein das *Philosophical Investigations*) "no mesmo cérebro" (Veyne, *op.cit.*:101) é a condição de possibilidade, o único que garante um diálogo intercultural autêntico. Do meu ponto de vista, a compartimentalização do campo simbólico, esta anomalia humana universal, é o que permite que, sem renegar das nossas adesões, sejamos capazes de negociar e casar com o povo vizinho, ou de tornar-nos antropólogos. São precisamente as brechas de inconsistência entre os nossos mundos internos, parece-me, as portas e janelas que nos dão acesso aos outros mundos, sejam estes étnicos ou históricos. Contudo, tanto o relativismo como os historicismos em voga soem projetar sobre as sociedades que abordam a mesma determinação monolítica que caracteriza a visão de mundo da qual partem. O resultado é um antropologismo irrespirável, descrições inconcebíveis de tão absolutas e peremptórias na sua pretensão de coerência, legislando sobre sentimentos ou idéias que teriam existido ou deixado de existir definitivamente em determinado século ou em determinado grupo étnico (veja-se, por exemplo, entre outros possíveis, a encantadora crítica à suposta ausência de uma noção de individualidade nos povos africanos, escrita por Godfrey Lienhardt, 1985).

A INTERPRETAÇÃO E O RITUAL FRENTE À EXPERIÊNCIA VIVIDA

Neste dilema introduzido pela razão ocidental ao enfrentar-se com os âmbitos variados que formam os marcos de referência do vivido, a experiência, sempre submetida a exame, sempre verificada, perde sua vitalidade, é impedida de fluir. Isto é particularmente certo no caso da experiência do sagrado, quer dizer, a experiência sensorial e afetiva associada às imagens míticas.

É universalmente válida a afirmação de que é imperativo referir sempre a experiência a horizontes supra-ordenados, mais fixos e repetitivos. Tal parece ser um movimento natural da cultura derivado da impossibilidade humana de lidar com o único, com a singularidade irredutível da experiência. Por isso, para que esta não nos destrua com sua intensidade e fugacidade, a colocamos em relação com uma referência que lhe retira sua singularidade para fazê-la passar a formar parte de um coletivo.

Muitos povos realizam este movimento privilegiando a operação que usa como marco as histórias de criação e os mitos, e instaurando o rito como dispositivo organizador e multiplicador da

experiência. O mito e o rito, apesar de projetarem os fatos atuais e contingentes sobre um horizonte de eventos estáveis, eternos, mais do que tornar a experiência inteligível, lhe dão um estatuto e uma regra, trabalham para ela, estimulando-a. O mito, na sua qualidade de *performance* narrativa, e o rito, como *performance* dramática, mais que substituir, estimulam a dimensão estética e afetiva de todo o vivido.

No nosso mundo domina a intelecção, que não trabalha da mesma maneira para a experiência, construindo-a, senão substituindo-a por um símile ideacional, sempre mais esquemático e mais pobre do que ela. Embora seja verdade que tanto o ritual como a compreensão organizam o vivido à luz de um plano transcendente, este plano é para um mítico e para a outra lógico, para um revelado e para a outra racional, para um arquetipal e para a outra conceitual e, por sobre todas as coisas, enquanto que para o ritual o horizonte transcendente organiza a experiência promovendo-a, a interpretação a organiza por meio de um processo de simulação que coloca uma estrutura de idéias no seu lugar. Este símile se apresenta sempre em contraposição ao vivido, tornando-o redundante, no sentido de desnecessário. Onde a ciência impera, o redundante é supérfluo, descartável; onde o mito impera, a redundância é promovida como um fato esteticamente valioso, como um fato vital. Tanto as ciências naturais como as ciências humanas, apesar das diferenças repetidamente assinaladas a partir dos neokantianos e da hermenêutica de Dilthey, trabalham ambas, ainda que de maneiras diferentes, para fazer com que o mundo se mostre mais redundante do que na realidade ele é; enfim, para retirar-lhe parte da sua vitalidade em troca de uma maior inteligibilidade.

Com isto está também relacionado o desafio e o sempre renovado dilema da Arte Contemporânea frente à Crítica: a busca obsessiva de uma produção singular de efeito original, por parte do artista, para presenciar - como Sísifo condenado - o desvanecimento da novidade do seu impacto no mesmo instante em que este é alcançado. Esta luta entre intelecto e experiência, representados neste caso particular pela Crítica e a Arte, se constitui num poderoso mecanismo de desgaste e banalização da sensibilidade contemporânea e está vinculado também ao consumismo de imagens que chamamos *kitsch*.

Deste ponto de vista, ainda que as noções científicas compartilhem também um certo aspecto "mítico", já que, entre outras coisas, formam para nós o horizonte que dá fixidade à experiência, do outro ponto de vista, seus paradigmas são despojados dos conteúdos estéticos e afetivos que o mito e o rito, por seu aspecto performativo, têm. Se, por um lado, o mito fixa as experiências sempre novas e singulares projetando-as sobre um cosmos igualmente animado, e o ritual leva deliberadamente a reviver aquilo que confirma o acordo misterioso entre a experiência humana contingente e a experiência estável e permanente desse cosmos, por outro lado, a ciência realiza justamente o movimento inverso: transforma o cosmos em significante, instaurando a compreensão, entendida meramente como intelecção, como o modo que relaciona o contingente ao permanente. O lugar antes ocupado nesta religação pelo ritual é agora ocupado pela interpretação, pelo périplo racional que desarticula a experiência. Surge assim o modo eminentemente desritualizador da compreensão iluminista. Chega a nos parecer que só quem "compreende" à maneira iluminista coloca a experiência no seu justo contexto, e que somente através do sentido cumpre a experiência seu destino.

Vemos exemplos deste esvaziamento da experiência na nossa vida cotidiana. O aluno de Ciências Sociais que, enfrentado com o desafio de uma defesa de tese, encolhe os ombros e diz, para se alentar ou para tranqüilizar-se, "é um ritual de passagem", me deixa pensando. Ele quer dizer: "é *somente* um ritual de passagem", ou "é nada mais do que um outro ritual de passagem", enquanto que nenhum autêntico nativo de cultura alguma diria ou pensaria nada parecido, sob pena de deixar imediatamente de sê-lo. O treinamento científico ao qual este aluno foi submetido lhe deu acesso a uma categoria por meio da

qual "compreende", quer dizer, se distancia, das próprias circunstâncias pelas quais atravessa. O que ele faz com esta categoria é interpô-la como um escudo entre si e sua experiência vivida. De fato, este aluno já não conseguirá mais acesso ao ritual de passagem que lhe corresponde, não cruzará o umbral que o separa de outra vida, e estará condenado a viver num mundo achatado sempre igual a si mesmo. O significado se interpôs entre ele e a experiência. Há algo profundamente mortífero nesta modalidade de compreensão... A não ser que o modo do ritual, por uma via enigmática, consiga esperá-lo e surpreendê-lo no ponto do caminho onde seu intelecto se encontre justamente desprevenido.

Realizamos permanentemente esta operação dessacralizadora. Vemos a encontrá-la mesmo dentro do reduto da religião no mundo contemporâneo. O sacerdote católico de nossos dias que, com o objetivo inocente de propiciar uma comodidade e uma naturalidade novas no contexto do ritual, dilui seus atos sagrados entre brincadeiras e gestos deliberadamente amenos e cotidianos durante um batismo, por exemplo, pensa que, enquanto preserve o sentido do ritual, seus elementos dramáticos podem ser descuidados. O *sentido* devora aqui também o âmbito do ritual como se fossem intercambiáveis, mas não o são, porque pertencem a duas dimensões que se excluem mutuamente: a dimensão onde são priorizadas as idéias inteligíveis e aquela que tem seu norte na experiência vivida; a razão e o sagrado. Chega até este ponto o mecanismo moderno de autofagia que venho tentando caracterizar. Os espaços do mito, sustentados pelo ritual, são permanentemente patrulhados e sistematicamente censurados como redundantes, cosméticos, acessórios.

O erro consiste justamente no já apontado: os gestos rituais não constituem puramente uma linguagem que deve ser decifrada para, então, podermos ficar com o seu significado destilado, livre de redundâncias supostamente inúteis. O ritual é uma vontade não só de significação, mas quase um ser animado por vida própria, que captura os seres humanos que o protagonizam e os lança à via da experiência: ao substituí-lo, ao sacrificá-lo, sacrificamos este ser com sua história, eliminamos o seu tempo, que é, na verdade, o nosso tempo. Ao abolir o ritual, abolimos também a crença que o sustenta, pois esta não é mais do que um ritual anímico. Este gesto anímico: o crer, e não o significar, é o fundamento psíquico do rito. Crença e significado são adversos, habitantes de mundos diferentes.

Como já deve ter ficado claro, afasto-me aqui de toda a discussão presente em Lévy-Bruhl e retomada por Needham (1972, particularmente em p. 175 ss.) acerca da não identidade entre experiência e crença, assim como do tema da universalidade problemática de cada um destes conceitos. Quando digo que a crença, especificamente a crença religiosa, é um ritual anímico, afirmo que se trata de um ato interno, repetitivo, que, como todo ritual, promove a experiência do mundo sob o influxo de determinadas formas sensíveis e não de outras.

A separação que estabelecemos modernamente entre crença e experiência, apontada por Lévy-Bruhl e por Needham, parece-me ser o que Heidegger chama de "perda dos Deuses" *(op.cit.)*, ou o que Ricoeur descreve quando afirma que nos nossos dias não se pode já crer sem compreender, que a crença atualmente passa pela compreensão (Ricoeur, 1969:161 ss. e 351 ss.). Mas se recolocamos o ritual como horizonte da crença, ou seja, se entendemos a crença como um gesto da alma, poderemos reaproximar-nos a ela recuperando sua dimensão fundante, anterior a toda reflexão ou raciocínio, e, com ela, os aspectos formais, imaginísticos, sensoriais e afetivos cujo fundamento é o crer, já não enquanto significante senão enquanto criador de vivência.

Com um sentido parecido ao que aqui venho dizendo, na sua crítica da compreensão idealista do símbolo, Gadamer afirma que "... a essência do simbólico consiste justamente em que ele não se

refere a um alvo significativo que se possa atingir intelectualmente, mas que contém sua significação em si mesmo" (1985:58). Para este autor, não se trata de um "remeter a" ou de um "substituir por", e, para descrever o papel do símbolo de maneira mais adequada e precisa, usa, justamente, um exemplo extraído da religião. Com efeito, tanto na tradição católica romana como na luterana, à diferença de outras tradições cristãs, a hóstia é o corpo de Cristo e o vinho consagrado é seu sangue, e não alguma coisa no lugar de: "Esta é minha carne e este é meu sangue" não querem dizer que o pão e o vinho "significam isto", diz Gadamer (*ibidem*:55), senão que são isto. No símbolo há presença, revelação, evidência. Falando mais especificamente sobre arte, este autor resgata o jogo e a festa como atividades que se encontram no horizonte experiencial da obra e que nos permitem situá-la no seu verdadeiro papel e função. Desta forma, aproxima-se ao valor que desejo dar aqui ao ritual como horizonte da crença. A crença, entendida como símbolo que participa das características do ritual, assim como a obra de arte, enquanto símbolo contaminado pela natureza do jogo e da festa, criam ativamente o mundo e não estão em lugar dele, deflagram a nossa experiência e não a substituem, dão forma à nossa sensibilidade e não puramente à nossa cognição.

Os dois exemplos mencionados mostram como seus protagonistas vivem num mundo onde o significado atua já como valor hegemônico, ao ponto que, no seu senso comum, interpretação e experiência se confundem. Ainda mais, quando o aluno se previne frente às dificuldades de um exame final, ou o padre católico tenta excluir o dramatismo do sacramento que administra, ambos procuram colocar um substituto ao risco, à tremenda complexidade, à quase insuperável dificuldade com que a via do ritual, cada vez, os desafia. Não sem razão porque, no mundo do *logos*, ao trabalhar com um simulacro do real, nos tornamos mais poderosos, exercemos um controle maior sobre os processos que se desencadeiam. De fato, ao deixar o mundo da experiência, onde o corpo e a mente têm que encontrar seu lugar, pelo mundo do sentido, a possibilidade de errar se torna menor. As conseqüências para a Antropologia desta projeção ao plano asséptico do mental [4] são lamentáveis.

Disse anteriormente que a compreensão e o ritual são duas modalidades antinômicas de ligar o contingente ao cosmos, uma própria da ciência e a outra própria do mito. Também disse que prefiro entender a crença como um ritual anímico, uma performance da consciência que dramatiza, mais do que entende, o vínculo do cotidiano com o universo. Desta maneira, afirmo que crer é mais uma experiência que um significante. Portanto, quando a Antropologia aborda a crença, este dois modos antinômicos e irredutíveis se confrontam: o modo da intelecção com o modo da performance, da dramatização. Como também se confrontam o modo redutor, desencarnado e desritualizador da compreensão, com o modo vertical, sacralizador e multiplicador da experiência, que é o modo mítico.

CONCLUSÃO: ALGUMAS SAÍDAS POSSÍVEIS

O caminho a seguir, parece-me, passa por uma Antropologia que se atenha às seguintes atitudes, esboçadas aqui de forma sintética e programática.

É preciso não exorcizar a diferença senão afirmá-la, demorando-nos, depois de esgotar o procedimento interpretativo e atingir a compreensão possível pela via analítica e racional, para descrever aqueles componentes que são irredutíveis ao nosso olhar. A tarefa final será a de iluminar a variedade do mundo, mostrando as fissuras sutis, as brechas de inconversibilidade. Pretender resolver a diferença significa cair no niilismo destrutivo, que transforma inexoravelmente o exótico em familiar, sacrificando o que resiste à sua operação niveladora, ao seu grande projeto comensurabilizador (cf. Carvalho, 1988).

É necessário aceitar a existência do exótico, do irredutível, voltando ao assombro radical e à literalidade nas descrições. Isto não implica uma volta ao pré-racional ou a uma etapa pré-simbólica da Antropologia, senão um reconhecimento ativo do caráter inesgotável e material dos símbolos. Desta perspectiva, será possível achar uma nova possibilidade e um novo papel para o exercício da empatia, tão injustamente sacrificada.

O diálogo ou comparação mediadora não pode ser somente inteligível senão também sensível. A "poética do ato" (cf. Bachelard, *op.cit.*) deve permanecer ao lado do sentido. Para isto, é necessário evitar que o modo analítico entre perversamente na vivência, matando-a.

Em suma, é preciso ir à procura de uma etnografia que, ao apreender a diferença não pretenda resolvê-la, porém exibi-la; uma etnografia que não se apresse em transformar o ato em significado senão que saiba permanecer no não resolvido, no nível literal; uma etnografia que desdobre os aspectos incomensuráveis entre os horizontes nela envolvidos - aspectos tais como, por exemplo, a horizontalidade de nossa proposta racional e a verticalidade da perspectiva mítica. Contudo, não se trata de uma volta ao fenomenismo cru dos folcloristas do passado, nem do exotismo obscurantista dos cronistas e exploradores, mas de uma terceira saída em direção a uma etnografia que reconheça as dimensões da diferença justamente porque esgota a compreensão e passa pela reflexão. Devemos propiciar uma volta ao assombro, ao estranhamento radical, que só se consegue se nós mesmos permanecemos e nos reconhecemos nativos. Não é a nossa tarefa, como antropólogos, fazer cair os mitos por terra senão, justamente, "mitologizar", dar o seu lugar insubstituível ao mito, reencantar o mundo.

NOTAS

1. Deixo de lado a discussão sobre as diferentes acepções do termo relativismo, como por exemplo os conceitos de relativismo moral, perceptual, cognoscitivo etc. discutidos por autores como Giddens, Lukes e Bernstein, entre outros, para abordar esta questão de uma maneira mais geral e suficiente aos fins deste trabalho.
2. Aqui poderia substituir-se "universo do sagrado" por "universo da experiência estética" ou por "universo afetivo" ou por "universo da experiência erótica". Para todas estas áreas o raciocínio é igualmente válido.
3. Isto no seu início, porque posteriormente o panorama começa a se transformar em dois sentidos. Em primeiro lugar (e o que nos permite continuar tendo fé na sensibilidade crítica da disciplina), porque é possível apreciar uma alteração de tom, uma sutil mudança de perspectiva em alguns antropólogos importantes como o mesmo Evans-Pritchard, Meyer-Fortes ou Victor Turner, quando passam de falar sobre estrutura e organização social a falar sobre aspectos relativos ao sistema de crenças. Em segundo lugar, porque aconteceram, em anos mais recentes, reconversões religiosas de antropólogos como Evans-Pritchard, Turner, Godfrey Lienhardt, Bateson e, no Brasil, Otávio Velho, entre outros.
4. Refiro-me ao mental objetificante, que se propõe a substituir seus objetos, e não à "experiência do pensar" no sentido heideggeriano, no sentido de meditação, onde se pensa com a totalidade do ser, e onde se deixa lugar, a cada passo, para o difícil, para o contraditório, para o não totalmente esclarecido ou esclarecível. À diferença daquele, este é um pensar que acompanha a vida e não que tenta apropriar-se dela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gastón. *El Aire y los Sueños*. México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

_____. *A Poética do Espaço*. São Paulo. Livraria Martins Fontes, 1989.

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

CARVALHO, José Jorge. "A Antropologia e o Niilismo Filosófico Contemporâneo." *Anuário Antropológico/86*. Brasília, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo, Cultrix, 1988.

DURKHEIM, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London, George Allen & Unwin, 1976.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Oxford University Press, 1972.

_____. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, Oxford University Press, 1975.

_____. *A History of Anthropological Thought*. New York, Basic Books, 1981.

GADAMER, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York, Crossroads, 1986.

_____. *A Atualidade do Belo. A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

GEERTZ, Clifford. "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man." *In: The Interpretation of Cultures*. London, Hutchinson and Co., 1975a.

_____. "Religion as a Cultural System." *In: Ibidem*, 1975b.

_____. "Thick Description." *In: Ibidem*, 1975c.

_____. "From the Natives Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." *In: Local Knowledge*. New York, Basic Books, 1983.

GIDDENS, Anthony. *Novas Regras do Método Sociológico*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

HEIDEGGER, Martin. "The Age of the World Picture." *In: The Question Concerning Technology and other Essays*. New York, Harper Colophon Books, 1977.

HILLMAN, James. *Archetypal Psychology*. Dallas, Spring Publications, 1983.

LEACH, Edmundo. "Virgin Birth." Proceedings of the RAI for 1966. London, 1967.

LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford, Oxford University Press, 1976.

_____. "Self: public, private. Some African representations." *In:* Carrithers, M.; S. Collins e S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

LUKES, Steven. *"Relativism in its Place."* *In:* Hollis, M. e S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*. Oxford, Basil Blackwell, 1982.

MALINOWSKI, Bronislaw. "Review of *Les Formes*." *Folk Lore*, 1913.

NEEDHAM, Rodney. *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell, 1972.

_____. *Primordial Characters*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1985.

RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston, Beacon Press, 1969.

SEGATO, Rita Laura. *A Folk Theory of Personality Types. Gods and their Symbolic Representation by Members of the Sango Cult in Recife, Brazil*. Ph. Dissertation. Belfast, The Queens University of Belfast, 1984.

_____. "Cambio Religioso y Desetnificación: La Expansión Evangélica en los Andes Centrales de Argentina." *Religiones Latinoamericanas*. México, nº 1, janeiro-junho de 1991.

SOARES, Luiz Eduardo. "Hermenêutica e Ciências Humanas." *Estudos Históricos* n.1, CPDOC-FGV e Vértice Ed., 1988.

_____. "Luz Baixa Sob Neblina: relativismo, interpretação, antropologia." Mimeo, s/d.

SONTAG, Susan. *Contra a Interpretação.* Porto Alegre, L & PM Editores, 1987.

SPERBER, Dan. "Apparently Irrational Beliefs." *In:* Hollis, M. e S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism.* Oxford, Basil Blackwell, 1982.

SPIRO, Melford E. "Religion: Problems of definition and explanation." *In:* M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* London, Tavistock (ASA Monographs), 1966.

_____. "Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: an Essay in Cultural Interpretation." *Man,* n.s., 3:242-61, 1968.

STOLLER, Paul. "Eye, Mind and Word in Anthropology." *L'Homme,* XXIV (3-4):91-114, jul-dez., 1984.

TURNER, Victor. *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience.* Tucson, The University of Arizona Press, 1985.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia.* São Paulo, Edições Loyola, 1986.

VELHO, Otávio. "Religiosidade e Antropologia." *Religião e Sociedade,* vol. 13/1:46-71, março, 1986.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os Gregos em Seus Mitos?.* São Paulo, Brasiliense, 1984.

WINCH, Peter. "Understanding a Primitive Society." *In:* Wilson, B.R. (ed.) *Rationality.* Oxford, Basil Blackwell, 1974.

O Corpo como uma Casca Descartável: as Cirurgias do Dr. Fritz e o Futuro das Curas Espirituais

Sidney M. Greenfield

INTRODUÇÃO

Edson de Queiroz, de Recife, que trabalha como Dr. Fritz, o espírito do médico que operava com o famoso Zé Arigó (Fuller, 1974), é hoje, talvez, o médium-curador mais proeminente do Brasil. Sua fama é baseada na série de cirurgias espetaculares que fez da mesma forma que Arigó - sem anestesia nem assepsia. Em outro acontecimento paralelo à vida de Arigó, Edson também já foi preso por causa de acusações feitas por colegas de medicina.

A maneira mais comum que as associações médicas brasileiras têm para pôr fim às atividades dos adeptos espíritas, e de outras terapias alternativas que estão ganhando muitos seguidores, é de acusá-los (usando a lei contra o curandeirismo) de estar praticando indevidamente a medicina. Edson de Queiroz, porém, além de ser médium-curador espírita, é médico formado na Universidade Federal de Pernambuco. A lei de curandeirismo, então, não se aplica ao caso de le. A Associação Médica de Pernambuco achou uma outra lei antiga que proíbe cirurgias quando o cirurgião não recebe remuneração. Como Edson não aceita dinheiro para fazer as suas cirurgias de médium-curador - porque a cura para os espíritas é uma forma de caridade e dinheiro não é solicitado nem aceito - o que ele faz é contra a lei.

O Conselho Regional de Medicina proibiu-o de praticar a medicina. Quando o caso foi levado ao Conselho Nacional, porém, a decisão foi anulada. Não estou falando disto para continuar um debate que já

O autor é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Wisconsin Milwaukee, EUA. Este artigo é uma versão revista do trabalho apresentado no Terceiro Colóquio do Centro de Estudos de Cultura Popular de Canindé, "Corpo, Saúde, Fortuna e Felicidade", Ceará, Brasil, 1987.

O autor agradece à Comissão Fulbright, à Escola de Pós-Graduação, ao Centro para a América Latina e à Faculdade de Letras e Ciências da Universidade de Wisconsin-Milwaukee pelo apoio financeiro que possibilitou as pesquisas em que esse trabalho se baseia.

Médico Edson Queirós incorporado pelo Dr.Fritz *Foto de Natanael Guedes - Agência JB*

recebeu ampla cobertura nos meios de comunicação, mas para chamar a atenção para o que parece ser uma anomalia nas posições assumidas por pessoas e grupos que decidiram defender ou atacar publicamente o médium-curador pernambucano.

A maioria dos espíritas, como era de se esperar, apoiou Edson. A oposição foi liderada por médicos, porta-vozes de grupos opostos às crenças espíritas - incorporadas na umbanda e em outras religiões (Brown, 1986; Leacock, 1972; Pressel, 1974) - e cidadãos que questionam tanto as crenças espíritas como as cirurgias feitas por Edson sem assepsia ou anestesia. Fiquei surpreso quando descobri que a crítica mais violenta a Edson de Queiroz veio da Associação Médica Espírita de São Paulo (AMESP), um grupo com muito prestígio, cujos membros, além de serem médicos, são espíritas praticantes. Como colegas de medicina e companheiros de espiritismo, eu esperava que eles apoiassem Edson - provavelmente até contribuindo ativamente para a sua defesa. A explicação dessa reação negativa e da forte oposição que manifestaram - parece-me - resulta da visão espírita do corpo humano.

Os espíritas, como veremos, crêem na reencarnação. [1] Em busca de metas espirituais, acredita-se que os espíritos do mundo invisível vêm periodicamente ao mundo material, onde são expostos a experiências através das quais podem aprender e assim progredir. Para agir no mundo material, um espírito sem densidade nem forma precisa de um corpo material. Alcançado o objetivo de uma determinada encarnação, o corpo é descartado, surgindo assim um corpo novo para cada encarnação seguinte. Conseqüentemente, se pode pensar no corpo material como recipiente que é usado e mais tarde descartado, quando não tem mais uso, já que um corpo novo estará disponível para a próxima encarnação. Isto não quer dizer que o corpo não seja importante. Durante cada vida, acredita-se que o corpo funciona simbioticamente com o espírito - através da conexão com o perispírito (ver Greenfield, 1987). Durante cada encarnação, o corpo material pode adoecer e sentir dor e sofrimento. Acredita-se que doenças são causadas por algo no mundo material, espiritual ou em ambos. Para os que são de origem material, os espíritas usam os tratamentos médicos convencionais. Porém, quando são de origem espiritual, eles têm suas próprias curas.

A AMESP promove ativamente os passes de mão e as desobsessões, formas de tratamento não invasivas para as doenças que são causadas por forças espirituais. Seu objetivo político é a aceitação dessas formas de tratamento pela comunidade médica brasileira e a sociedade em geral. Para conseguir isto, escolheu uma estratégia de baixo perfil, ou seja, convencer racionalmente. Isto os leva à condenação de tratamentos invasivos, tais como as dramáticas cirurgias, sem anestesia ou assepsia, de Edson de Queiroz/Dr. Fritz e outros médiuns-curadores, cuja repercussão é vista como negativa. O ponto central da oposição da AMESP às cirurgias invasivas é a visão espírita do corpo como um recipiente que serve para ser usado e depois descartado, quando não é mais útil.

Tenho estudado espiritismo e médiuns-curadores espíritas desde 1982 (Greenfield, 1985, 1986a, 1986b, 1987). Em junho e julho de 1984, permaneci seis semanas em Recife, com o Dr. Cary Milner, da Universidade de Toronto, observando, filmando e pesquisando as técnicas de cura e os procedimentos empregados por Edson de Queiroz e o seu guia, o Dr. Fritz. Fiquei perplexo e perturbado pelo que me parecia ser uma atitude grosseira nos tratamentos. Dada a grande sensibilidade humana pregada e demonstrada pelos espíritas (em todos os centros que visitei anteriormente), eu não estava preparado para a aparente falta de compaixão mostrada pelo Dr. Fritz a muitas das pessoas que procuraram a sua ajuda, nem para o tratamento, às vezes insensível, dos pacientes. Não somente ele mandava alguns pacientes embora, dizendo que não ia ajudá-los, como gritava e humilhava publicamente tanto os voluntários que o auxiliavam quanto os pacientes. Às vezes, durante as cirurgias sem anestesia, continuava cortando pacientes que estavam sentindo dor e pedindo alívio. Procurarei demonstrar que isto também é conseqüência lógica da visão espírita do corpo humano.

ASPECTOS DA VISÃO ESPÍRITA DO MUNDO

Os espíritas acreditam num universo dualista. Na sua concepção, Deus criou não só o mundo material onde vivemos o nosso dia-a-dia, mas dois mundos, ou planos de existência. O mundo material, ou visível, nos é familiar. O mundo espiritual, ou invisível, por outro lado, é um mistério para nós. Segundo os espíritas, o mundo invisível com os espíritos que o habitam representa a dimensão dinâmica que é responsável pelas nossas experiências no plano visível e que lhes dá forma e substância (Cavalcanti, 1983).

A doutrina explica que os espíritos foram criados antes de Deus criar o universo - eles são considerados a força vital. Esses espíritos, uma população que nunca foi estimada, muito menos contada, vivem no mundo invisível. O espiritismo ensina que cada um começa um longo curso de desenvolvimento que, idealmente, o levará à perfeição. Esse progresso dos espíritos em direção à perfeição é o ponto central e *focus* do sistema de crença espírita (Kardec, s.d.)

Para avançar, porém, os espíritos do mundo invisível precisam participar do mundo visível. O mundo material é visto como uma corrida de obstáculos ou, na imagem preferida por alguns, uma sala de aula freqüentada pelos espíritos para enfrentar desafios e aprender as lições necessárias para o seu desenvolvimento espiritual. Os espíritos descem periodicamente do mundo espiritual para isso. Há muitas lições para aprender antes que um espírito alcance a perfeição. Cada um volta ao mundo material várias vezes e vive várias vidas. Cada vez que um espírito quer avançar no caminho da perfeição, ele encarna, retornando ao mundo material, onde passa uma vida enfrentando desafios que possam ajudar no seu desenvolvimento. Quando acaba a vida, o espírito desencarna, voltando ao plano espiritual, onde ficará até decidir encarnar outra vez para repetir o ciclo.

Os espíritos, porém, não são obrigados a absorver as lições a que são expostos. São dotados de livre-arbítrio, o que lhes dá a capacidade de rejeitar qualquer experiência que apareça na encarnação.

Quando volta ao plano invisível, depois de cada encarnação, o espírito não precisa mais do corpo usado durante esta vida. Desencarnando, então, ele descarta este corpo. O espírito assumirá outro corpo da próxima vez que voltar ao mundo material. Comparado ao espírito, que é eterno, o corpo material é temporário, podendo ser visto como uma casca que pode ser usada e descartada quando o espírito não precisa mais dela, como uma caixa de fósforos, uma lata de Coca-Cola, ou as luvas descartáveis usadas por um cirurgião.

Embora os espíritas rejeitem a idéia de uma religião formal e prefiram descrever o seu sistema de crenças como uma filosofia, ou uma ciência, eles definem progresso e desenvolvimento em termos de padrões cristãos de moralidade. Cristo é considerado o espírito mais evoluído que já apareceu no planeta. Os espíritas aceitam os seus ensinamentos e os usam como padrões de perfeição.

Em termos físicos, os espíritas identificam as duas ordens da realidade em relação às suas respectivas densidades. Densidade, para o espírita, corresponde inversamente ao grau de desenvolvimento espiritual. O plano espiritual é visto como mais avançado que o plano material. Tudo nesse plano, inclusive os próprios espíritos, é feito de materiais de densidade mínima. As coisas no plano material são feitas de materiais de densidade muito maior.

A UNIÃO DAS ORDENS

Para funcionar no mundo material, um espírito precisa de um corpo de densidade apropriada ao planeta que escolheu. A criação de corpos materiais é um processo biológico do mundo material, e os espíritos, como veremos adiante, aceitam a biologia e as outras ciências materiais (Mundim, 1981b:35). Segundo a

doutrina espírita, uma vez que o corpo é concebido biologicamente, o espírito se acopla ao feto recém-formado. Isto é feito por meio do que é chamado perispírito.

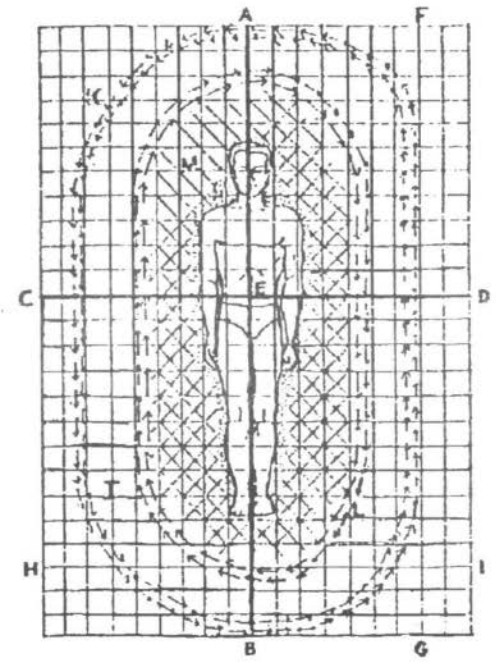
Por causa das suas encarnações periódicas no plano material, os espíritos foram criados com uma extensão semimaterial chamada perispírito, que, dizem, fornece as características ao espírito - o equivalente, no mundo espiritual, da personalidade. Quando encarna, o espírito se acopla ao corpo por meio desta substância bioplásmica etérea. [2] Uma vez feito isto, dizem os espíritas, uma relação simbiótica se estabelece entre o espírito e o corpo que utilizará para o resto desta encarnação.

O acoplamento do corpo ao espírito, por meio do perispírito, não é fácil (Greenfield, 1986b). Os pontos de união no corpo - os plexos - formam uma rede de nervos e vasos sangüíneos interligados ao sistema linfático (Milner, 1983). As partes correspondentes no perispírito são chamadas chacras.

A interligação dos dois mundos, para que os espíritos consigam animar os seus corpos físicos e, conseqüentemente, o mundo material, acontece num segmento restrito do espaço que cerca o corpo. O perispírito (M da ilustração) fica fora do corpo. Imediatamente ao lado está a aura protetora (L), que circula em volta do corpo e do perispírito, da direita para a esquerda. A próxima camada é uma segunda aura (K), que se move em sentido contrário. Entre as duas auras protetoras, que estão constantemente em movimento, existe um vácuo (J).

O espaço dentro do qual os corpos material e espiritual se juntam também fica entre um eixo vertical (A-B) e um eixo horizontal (C-D). Quando os plexos do corpo físico e os chacras do perispírito são adequadamente alinhados e acoplados, o organismo é considerado em estado de equilíbrio com os elementos. Mas não é sempre assim.

FIGURA 1



From St. Clair (1971:193)

A VISÃO ESPÍRITA DA ENFERMIDADE

Os espíritas vêem as enfermidades como uma parte integral da vida. Embora não saibamos muita coisa sobre a vida no mundo invisível, as poucas obras produzidas por médiuns que recebem informações dos espíritos falam sobre a existência de hospitais, enfermidades e curadores (Xavier, 1944, 1984). Os espíritas acreditam que as enfermidades fazem parte da vida normal no plano material. Como notamos, eles aceitam a biologia e as ciências afins, e também a teoria de que as doenças são causadas por germes. Eles acreditam que os corpos físicos dos espíritos encarnados são constantemente expostos a germes, viroses e forças eletromagnéticas - que podem desalinhar o espírito, o perispírito e o corpo (Greenfield, 1986b) e provocar a doença. Acreditam, também, que a medicina moderna pode curar as doenças cujas causas são materiais. Porém, acham que muitas doenças têm as suas origens no plano espiritual, e essas, dizem, só podem ser curadas espiritualmente.

A relação simbiótica que se diz existir entre os corpos dos dois mundos causa mais uma complicação. Ambos são considerados expostos a forças que causam enfermidades nos seus respectivos planos, mas cada um também pode ser afetado pelas enfermidades da outra ordem de realidade. Quer dizer, enfermidades do espírito aparecem no corpo físico, e doenças materiais afetam o perispírito e o espírito. Para ser realmente eficaz, a cura, segundo os espíritas, tem que ser efetuada no corpo físico, no perispírito e no espírito.

A medicina moderna, é claro, trabalha exclusivamente no nível do corpo físico. Os espíritas respeitam isto e consultam o que chamam de "médicos convencionais" quando sofrem de doenças causadas no plano material que ainda não afetaram o espírito e o perispírito. Mas a medicina moderna, para os espíritas, apesar de sua qualidade e progresso constantes, nunca terá a capacidade de obter uma cura global, pelo menos até reconhecer o mundo espiritual, as enfermidades cujas causas aí residem, e as técnicas que os espíritas aprenderam e recomendam para seu tratamento. Este fato é essencial para entender a posição assumida pelos médicos da AMESP contra o médium-curador Edson de Queiroz.

O SISTEMA DE CURA ESPÍRITA

Os espíritas acreditam não só que há duas ordens de realidade, a espiritual e a material, que se ligam pela encarnação de espíritos em corpos materiais, mas que a comunicação é possível entre os dois mundos. Embora acreditem que cada espírito carrega permanentemente os efeitos de todas as suas experiências passadas no mundo espiritual e nas suas encarnações - seu carma - os espíritas também crêem que cada vez que um espírito encarna, ele esquece ou reprime todas as memórias das encarnações anteriores e da vida no mundo espiritual.[3] O conceito de livre-arbítrio explica, para eles, por que alguns espíritos não entendem e não conseguem absorver as lições que encarnaram para aprender.

Alguns espíritos, quando retornam ao plano material, trazem consigo a capacidade de se comunicar e relacionar com os espíritos do mundo invisível. Tais indivíduos, os médiuns, às vezes recebem mensagens, ou, em alguns casos, deixam espíritos desencarnados que desejam se comunicar com os vivos, mas que não querem encarnar agora, usar os seus corpos por um tempo.

Médiuns-curadores são médiuns do último tipo, que sabem se comunicar e receber nos seus corpos os espíritos, e que, segundo o ensinamento espírita, foram treinados como curadores no mundo espiritual e também praticaram essa arte em uma ou mais vidas anteriores no mundo material.[4]

Embora não pretendam encarnar, esses espíritos desejam fazer o valorizado trabalho de ajudar os vivos que estão doentes. Como já dominam a arte de cura, tanto no mundo material como no espiritual, também têm a capacidade de tratar simultaneamente o espírito, o perispírito e o corpo físico do paciente. É por isso que a maioria dos espíritas prefere um médium-curador ao médico convencional.

Edson de Queiroz, como Arigó, é um dos médiuns que recebe as comunicações do Dr. Fritz e, também, deixa o Dr. Fritz assumir o comando do corpo dele. Dr. Fritz é um espírito que, dizem, foi médico na última encarnação, durante a Primeira Guerra Mundial. Dr. Fritz tem como ajudantes uma equipe de espíritos desencarnados, a maioria dos quais eram, como ele, curadores nas suas encarnações anteriores e que agora aprenderam a curar espiritualmente. Edson, então, trata dos seus pacientes nos três níveis.

MODALIDADES DE TRATAMENTO

Médiuns-curadores espíritas empregam cinco modalidades básicas de tratamento: 1ª) passes magnéticos, magnetoterapia (Mundim, 1981a:18), feitos com as mãos (Armand, 1983; Toledo, 1984); 2ª) desobsessão (Menezes, 1939); 3ª) curas a distância pelos espíritos; 4ª) receitas; [5] e 5ª) as cirurgias feitas de maneira espetacular, como as de Edson e Arigó[6]. 6 Passes com as mãos seguidos por desobsessão, receitas, e curas a distância pelos espíritos, nesta ordem, são os tratamentos mais utilizados. As cirurgias são feitas ocasionalmente por um número reduzido de médiuns-curadores.

Com exceção das cirurgias, as terapias espíritas não são intrusivas no corpo físico. Mas, sendo feitas sem anestesia ou assepsia, chamam a atenção dos jornalistas.

As curas espirituais, na sua maioria, não são noticiadas. Muitos observadores as consideraram, assim como a várias práticas espíritas, tediosas. Mas cirurgias em que são feitas intervenções no corpo físico despertam a atenção da imprensa, que, então, levanta questões sobre o espiritismo a partir dos tratamentos feitos no corpo material. Muitos espíritas, especialmente os intelectuais, ficam ressentidos com isto. Eles preferem engajar os não-espíritas no debate sobre sua crença no nível do espírito e de seu tratamento, e não através do corpo físico e seu tratamento. Como já vimos, para eles o corpo tem importância secundária: é utilizado temporariamente, para alcançar os objetivos espirituais, e descartado quando não se precisa mais dele.

Este dilema explica a contradição aparente no comportamento dos membros da AMESP.

Profissionais e intelectuais espíritas dedicam-se a explicar às comunidades médicas e científicas o papel do espiritual nos assuntos humanos, e a importância de tratar o espírito, por causa do relacionamento simbiótico entre ele e o corpo físico, quando se trata de um doente. Sua estratégia tem sido debater e argumentar - na imprensa e verbalmente - com a comunidade científica, mas eles selecionam cuidadosamente as confrontações para não desafiar os aspectos materiais da ciência e da medicina, com os quais concordam, mas debater no nível do espiritual. Seu objetivo imediato é o de ter os passes e a desobsessão aceitos como terapias legítimas.

Quando os meios de comunicação relatam casos de cirurgias feitas por médiuns-curadores como Edson de Queiroz, sua estratégia de confrontação é cuidadosamente controlada e desviada. O centro das atenções não é mais o espírito, mas o corpo físico. As questões levantadas, que se tornam manchetes sobre o espiritismo, passam a ser assunto de todos os debates públicos - focalizados nas intervenções cirúrgicas, feitas sem anestesia ou assepsia. O que complica ainda mais os intelectuais espíritas é que a imprensa tem tendência a destacar o que é dramático e as suas conseqüências. É possível, por exemplo, fazer cirurgias sem se importar

com os germes? Como isto se confronta com as teorias sobre germes como causa de todas as doenças? E a repercussão das afirmações de que os pacientes não sentem dor quando são cortados? Se esses relatórios forem verídicos, constituem um desafio à medicina convencional e à ciência em que se baseia. Se não forem verídicos, naturalmente, os médiuns-curadores são charlatães.

As linhas de batalha tendem a ser tão nitidamente delineadas com um "sim" ou um "não". Ou essas cirurgias são falsas, constituindo-se assim em fraude e decepção, ou elas questionam a ciência e a medicina convencional. A reação do público às cirurgias espíritas, então, coloca os membros da AMESP numa posição onde não podem ganhar. Se eles defendem o médium-curador espírita contra as acusações de fraude, estão apoiando a posição de que cirurgias podem ser feitas sem anestesia e sem assepsia (também sem danos ao paciente), desafiando a ciência e a medicina convencional. Mas os membros da AMESP, como já vimos, não querem desafiar a ciência nem a medicina no nível material. A sua luta é para ser travada no campo espiritual - e para conseguir aceitação dos tratamentos espirituais. Aliando-se aos médiuns-curadores que fazem essas cirurgias, saem do campo por eles escolhido para se defender. Decidir defender um Edson de Queiroz ou um Zé Arigó os forçará não só a debater no nível material, como também a defender o espiritismo no seu nível mais vulnerável, o tratamento do corpo físico - aquela casca descartável cujo valor, dentro do pensamento espírita, reside somente na sua função de ajudar um espírito eterno a aprender as lições necessárias em uma encarnação.

Não é surpreendente, então, que os médicos da AMESP, como outros intelectuais espíritas, tenham se posicionado contra Edson, exatamente como tinham feito com Zé Arigó, nem que eles se oponham a todas as intervenções cirúrgicas feitas por médiuns-curadores. Sem a publicidade negativa gerada por essa modalidade de tratamento, eles acreditam ser capazes de conseguir os objetivos no campo da sua escolha. A sua esperança é que, se os espíritas deixarem a cura do corpo para os médicos, estes, por sua vez, se convencerão da importância de curar o espírito e o perispírito, e apoiarão a sugestão de fazer tratamentos mediante passes, desobsessão etc., que beneficiam o espírito, aceitando-os legalmente como terapias.

A grande maioria das terapias que Edson de Queiroz utiliza como médium-curador são aquelas endossadas pela AMESP, ou seja, as que não despertam o interesse da imprensa. Ele continua a fazer, porém, algumas das cirurgias que resultam em cobertura pelos meios de comunicação e provocam também reação não só das instituições médicas e da lei, como de alguns membros do movimento espírita.

Quando Edson/Dr. Fritz faz as cirurgias nos corpos físicos, sua atitude, como já vimos, muitas vezes é grosseira e antipática com os pacientes, dando a impressão de não estar se importando com eles. Ele grita com os pacientes durante as sessões de cura - e com os voluntários que o ajudam. Às vezes, debocha e faz comentários ofensivos sobre algumas das pessoas presentes. Manda embora pacientes que, muitas vezes, viajaram longas distâncias e gastaram seus recursos, sem maiores explicações. Se um paciente começa a sentir dores durante a cirurgia - e a crença é de que a maioria dos pacientes não sentirão dores (o que muitas vezes não é verdade) -, Edson/Fritz reage com raiva, exigindo que o paciente pense em Deus e pare de reclamar, enquanto ele continua a incisão que está causando a dor. Esta anomalia aparente no comportamento de um médium-curador, incorporando um espírito que, pela lógica, tem que se importar com os pacientes porque voltou ao mundo material tão-só para tratar dos doentes usando vários médiuns[7] durante 50 anos, também é explicável do ponto de vista do espiritismo de que o corpo é como uma casca descartável e de mínima importância, se comparado ao seu espírito animador.

Antes de ver um paciente, Edson/Fritz determinará a causa da enfermidade. Se for espiritual, ele administrará o tratamento adequado - passes, desobsessão etc. - sem necessariamente ver o paciente. Somente

quando uma enfermidade espiritual chega a afetar o corpo físico, ele verá o paciente para tratá-lo materialmente. Se a causa foi material, porém, ele determinará se já está afetando o espírito e o perispírito. Se for o caso, tratará o paciente espiritual e materialmente. Caso contrário, mandará o paciente embora, às vezes receitando remédios, ou, então, recomendando que ele consulte um médico convencional.

Se o corpo do paciente tiver sido afetado por uma enfermidade cujas causas estão no nível espiritual, antes de tratá-lo, Edson/Fritz consultará o anjo da guarda do paciente,[8] para determinar se a doença é cármica, o que poderia tornar seu efeito no corpo incurável, ou se ela é essencial para o aprendizado, pelo espírito, das lições que levaram à sua encarnação. Obviamente, se for este o caso, ou se a cura não viera beneficiar o espírito e a sua missão, ele também dispensa o paciente, muitas vezes fazendo uma terapia para ajudar o espírito.

Edson/Fritz trata o corpo somático, portanto, somente quando a doença tem causas materiais que estão afetando o perispírito e/ou o espírito, ou quando a causa dos sintomas é uma enfermidade não-cármica do espírito que não é essencial às lições que o espírito tem de aprender.

Em tais casos, sua primeira preocupação é o espírito, ficando o corpo em segundo lugar. Se o corpo sofre dor ou, em caso extremo, ferimentos enquanto estiver em curso o tratamento do espírito (e/ou o perispírito), que assim seja. O importante - ele diria, se fosse perguntado, coisa que quase nunca acontece - é o espírito e seu movimento no caminho da perfeição. O corpo - ele continuaria, em pleno acordo com os médicos da AMESP, e todos os outros espíritas - é só uma casca usada temporariamente, e que será descartada quando as lições desta encarnação forem aprendidas. Edson talvez acrescentaria que, através do Dr. Fritz, tem acesso a informações que não estão disponíveis às pessoas que observam e julgam o seu comportamento.

A maneira como ele trata o corpo dos pacientes - diria ele - pode ser compreendida apenas se a pessoa entende do espírito e do seu desenvolvimento - conhecimentos que os médicos, advogados, juízes e antropólogos materialistas não possuem. Ele cura o corpo - poderia dizer em conclusão - quando pode ajudar o espírito a alcançar os seus objetivos e a sua missão. Quando faz isto, naturalmente, seu primeiro cuidado é com o espírito e o perispírito e, somente incidentalmente, com a casca material, que, de qualquer maneira, será descartada quando as lições desta vida forem aprendidas.

NOTAS

1. Os espíritas reconhecem a Terra como simplesmente um planeta entre outros existentes no mundo material. Eles acreditam que muitos desses planetas são habitados por seres parecidos com os da Terra, e que alguns desses planetas são compostos de material mais denso que o da Terra, enquanto outros são de material de menor densidade. Os planetas de densidade maior são considerados menos desenvolvidos; os de densidade menor, mais avançados. Os espíritos reencarnam naqueles planetas que oferecem condições e oportunidades de aprender as lições necessárias para alcançar a perfeição espiritual.
2. Como já assinalei em outro trabalho, o perispírito, que dá ao corpo material a sua aura, "é visto como um modelo organizacional biológico que orienta o desenvolvimento embriônico desde as fases iniciais..." (Greenfield, 1986b).
3. Ocasionalmente, porém, a memória do espírito aparece através do que chamamos de intuição. O espírito relembra e diz alguma coisa que sabia antes e que não ocorreu nesta vida.
4. Muitas vezes, mas não sempre, em biomedicina ocidental.
5. Na sua maioria para homeopatia, mas também para alopatia.

6. Não são todos os médiuns-curadores que podem usar todas as cinco modalidades de tratamento.
7. Dr. Fritz tem trabalhado com cinco médiuns, começando com Zé Arigó na última metade da década de 50. Todos, com exceção de Edson de Queiroz, têm desencarnado em desastres de automóvel.
8. Os espíritas acreditam que todo espírito encarnado tem um protetor desencarnado que o acompanha durante a vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMAND, E. *Passes e Radiações, Métodos Espíritas de Cura.* 22ª ed. São Paulo, Editora Alves, 1983.

BROWN, Diana De G. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil.* Ann Arbor, UMI Research Press, 1986.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O Mundo Invisível: Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1983.

FULLER, John G. *Arigo: Surgeon of the Rusty Knife.* Nova Iorque, Thomas Y. Crowell Co., 1984.

GREENFIELD, Sidney M. *Spiritist healing in Brazil.* Vídeo documentário produzido pela Educational Communications Department of the University of Wisconsin-Milwaukee, 1985.

_____. "Psychodrama, Past Life Regression, and Other Therapies Used by Spiritist Healers in Rio Grande do Sul." *Boletim da Association for the Anthropological Study of Consciousness.* vol. 2, nº 2, 1986a.

_____. "Espiritismo como Sistema de Cura." *In:* R. Parry Scott (org.), *Sistemas de Cura: As Alternativas do Povo.* Recife, tese de mestrado em Antropologia, 1986b.

_____. "The Return of Dr. Fritz: Spiritist Healing and Patronage Networks in Urban, Industrial Brazil." *Social Science and Medicine,* vol. 24, nº 12, 1987.

_____. "German Spirit Doctors in Spiritist Healing in Urban Brazil." s.d.

KARDEC, Allan. *The Spirits' Book.* Trad. de Anna Blackwell. São Paulo. Livraria Allan Kardec Editora, s.d.

_____. *The Mediums' Book.* Trad. de Anna Blackwell. São Paulo. Livraria Allan Kardec Editora, 1975.

LEACOCK, Seth e LEACOCK, Barbara. *Spirits of the Deep: A Study of an Afro-Brazilian Cult.* Nova Iorque, Doubleday Natural History Press, 1972.

MENEZES, Adolfo Bezerra de. *A Loucura sob Novo Prisma.* Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1939.

MILNER, Cary. *The Best of Both Worlds: An Analysis of Complementarity Between Religio-Medical and Contemporary Health-Care Systems in Urban Brazil,* 1983.

MUNDIM, Pedro de Oliveira. "Modelo terapêutico psiquiátrico-espírita," *Reformador,* janeiro, 1981a.

_____. "A Psiquiatria infantil na perspectiva espírita," *Reformador,* maio, 1981b.

PRESSEL, Esther J. "Umbanda Trance and Possession in São Paulo, Brazil." *In:* F. Goodman, J. Henney e E. Pressel (eds.), *Trance, Healing and Hallucination.* Nova Iorque, John Wiley & Sons, 1974.

ST. CLAIR, David. *Drum and Candle.* Garden City, Nova Iorque, Doubleday, 1971.

TOLEDO, W. *Passes e Curas Espirituais.* São Paulo, Editora O Pensamento, 1954.

XAVIER, Francisco Cândido. *Nosso Lar. Pelo Espírito de André Luiz.* Rio de Janeiro. Federação Espírita Brasileira, 1944.

_____. *Cidade no Além.* Araras, São Paulo. Instituto de Difusão Espírita, 1984.

XAVIER, Francisco Cândido e VIEIRA, Waldo. *Desobsessão. Pelo Espírito de André Luiz.* Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1946.

O Brasil É Paciente: Cura Política num Grupo Espírita

André Droogers

INTRODUÇÃO

Em 1987, durante outra grave crise política e econômica nacional, um grupo espírita de Porto Alegre, RS, que normalmente trata de problemas individuais, se reuniu em torno da cura de todo o país. Nesse ensaio, primeiro faremos uma breve descrição do grupo e do trabalho desenvolvido. A seguir, mostraremos como o Brasil se tornou o paciente e as reações do grupo em relação a isso. Demonstraremos, também, a conexão desse acontecimento com crenças a respeito da vinda do terceiro milênio e o papel especial a ser desempenhado pelo Brasil nesse processo. Na última parte, discutiremos a relevância desse caso com respeito à relação entre religião, poder e ideologia.

O GRUPO

O grupo de cura espírita Casa do Jardim tem esse nome devido ao fato de que nesses últimos 20 anos ele tem desenvolvido suas atividades justamente numa casa construída no quintal do Hospital Espírita de Porto Alegre. No entanto, em março de 1987, um conflito com a proprietária da casa, a Federação Espírita Estadual, obrigou o grupo a procurar outro ponto de encontro.

O autor é membro do Departamento de Antropologia da Universidade Livre de Amsterdã, Holanda.
Tradução de João Guilherme Biehl
Ensaio preparado para o simpósio sobre "Religião, poder e ideologia na América Latina e no Caribe", no 46º Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Amsterdã, de 4 a 9 de julho de 1988.
A pesquisa foi realizada durante os meses de março, abril e maio de 1987 e financiada pela Universidade Livre de Amsterdã. Importante apoio logístico foi proporcionado pela Escola Superior de Teologia, da IECLB, em São Leopoldo, RS.
O autor está muito agradecido ao Dr. José Lacerda de Azevedo e a sua esposa, D. Yolanda, bem como a todo o grupo da Casa do Jardim, por sua hospitalidade e pronta colaboração. Ele agradece a João Guilherme Biehl pela tradução do texto em inglês.

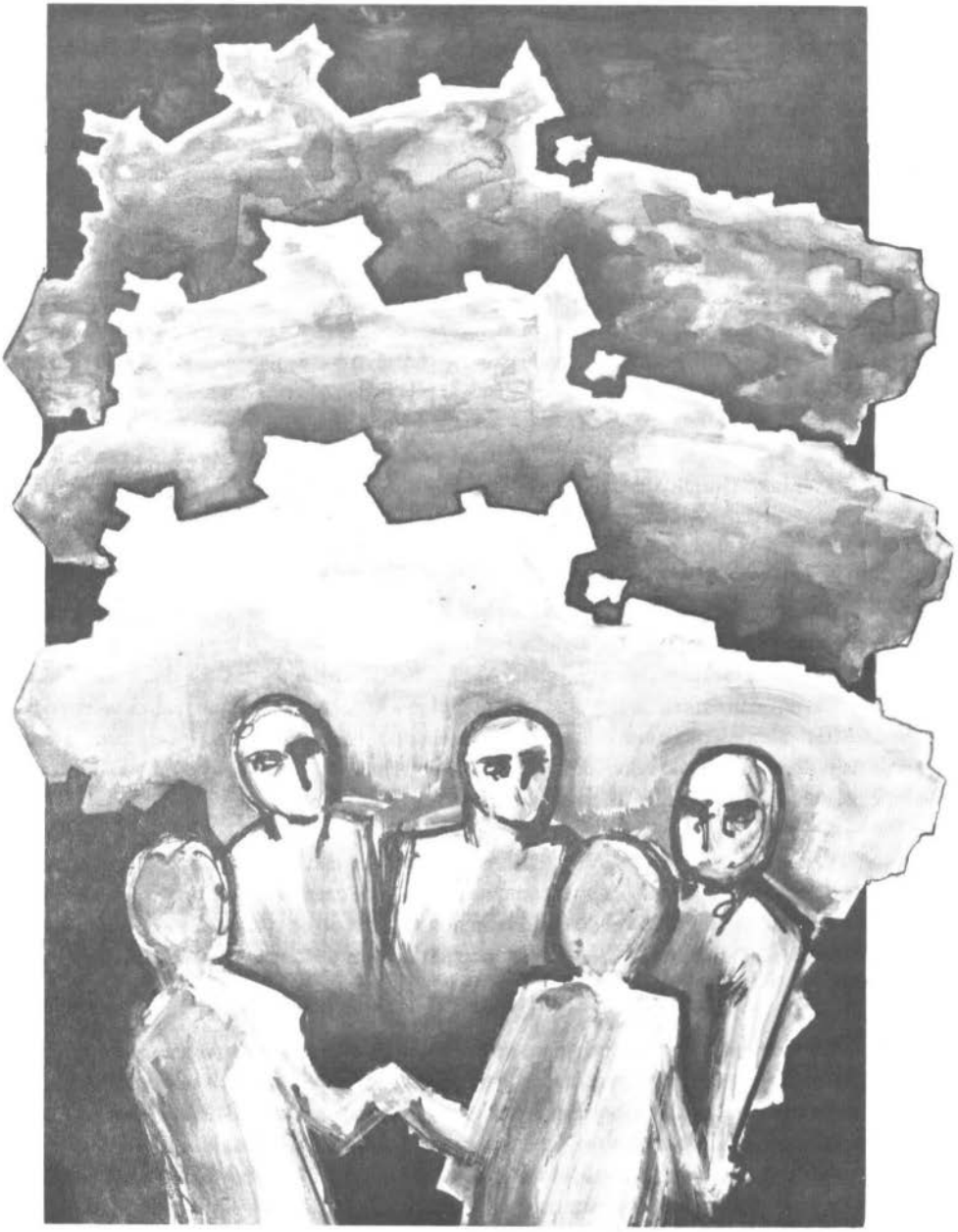


Ilustração de Anna Marz

A causa do conflito teve raízes em opiniões divergentes quanto aos métodos de cura empregados pelo grupo, a partir dos ensinamentos do seu líder, Dr. José Lacerda de Azevedo. A Federação, por sua vez, atribui grande importância a uma interpretação ortodoxa dos trabalhos do francês Allan Kardec, fundador do espiritismo, na forma como essa religião é hoje cultivada no Brasil. Ela não concorda com a maneira com que o Dr. Lacerda combina as idéias de Kardec com elementos de umbanda. Vale mencionar que os espíritos recebidos em sessões de umbanda não são normalmente bem-vindos em reuniões kardecistas, e são inclusive tidos como sendo de qualidade inferior.

Outra crítica decorria do método de cura desenvolvido pelo Dr. Lacerda, que combina perspectivas kardecistas originais com técnicas que ele afirma serem oriundas do antigo Egito e ainda com elementos da física moderna. Dr. Lacerda reagiu dizendo que os líderes da Federação eram obviamente incompetentes, já que queriam acabar com um trabalho caritativo que é totalmente endossado pelo mundo dos espíritos. Segundo ele, o kardecismo representado pela Federação está em franco declínio. Ele sente que, distinta da Casa do Jardim e semelhante à psiquiatria moderna, a Federação não tem a coragem de enfrentar os problemas que os espíritos obsessores possam criar. A longo prazo, o kardecismo vai enriquecer a umbanda, sendo que aos poucos será substituído por ela. E com o propósito explícito de contribuir para o desenvolvimento da umbanda, a partir das descobertas feitas na Casa do Jardim, o Dr. Lacerda pretende iniciar um novo movimento que se chamará Aurora.

Após a expulsão do quintal do hospital, os cerca de trinta membros do grupo encontraram novas acomodações num templo umbandista. Para o movimento Aurora, o templo poderia servir como ponto, como conexão imediata com a umbanda. Aliás, alguns dos médiuns da Casa do Jardim já atuavam como médiuns nesse mesmo templo. As sessões do grupo e as de umbanda eram realizadas em horários distintos. Mesmo após a mudança, o nome Casa do Jardim foi mantido. Como foi enfatizado pelo Dr. Lacerda na primeira sessão no novo local, esse era o "registro astral" do grupo no mundo dos espíritos. Ele enfatiza, freqüentemente, que "o trabalho não é meu, mas do mundo maior".

O conflito com a Federação e a subseqüente transferência para um templo umbandista são indicativos do quanto religiões se interpenetram nesse grupo de cura. No contexto desse ensaio infelizmente não é possível fazer um relato detalhado dos seus credos e rituais. Isso terá que ser feito, necessariamente, noutra ocasião. Nesse momento temos que nos contentar com uma breve e elementar descrição.

Os elementos egípcios originam-se da crença de que durante uma reencarnação passada diversos médiuns do grupo viveram no antigo Egito. Esse fato lhes foi revelado por espíritos altamente desenvolvidos que freqüentemente se lhes manifestam nas sessões. Durante essas vidas anteriores, os médiuns teriam sido iniciados como mágicos. Sua capacidade para a mediunidade e para a cura é então explicada por essa experiência. Outros médiuns têm muito mais dificuldade em dominar as ditas técnicas. Embora o Dr. Lacerda não participe como médium, e sim como coordenador, ele possui, junto com alguns outros, o dom da clarividência. Ele também diz ter vivido no antigo Egito e lá ter sido iniciado. No início de cada sessão é erigida sobre todo o grupo uma pirâmide mental, vista como um escudo magnético, para efeito de proteção.

O papel que certos conceitos da física moderna desempenham no método de trabalho do grupo são certamente derivados do aprendizado do Dr. Lacerda. Como estudante de medicina, era especialmente interessado em física. Durante nossa pesquisa, ele estava inclusive terminando um livro acerca do seu

método, justificando suas técnicas e perspectivas sempre com referência à física. Uma frase que ele freqüentemente usava em nossas entrevistas era: "Não há segredo; tudo é física!" Esse conhecimento acadêmico não é comungado por todos os membros do grupo, embora a maioria tenha estudado em alguma universidade. Nesse sentido, o nível educacional do grupo é alto. Há médicos, advogados, engenheiros e professores entre eles. Quase todos pertencem às classes média e alta.

De cada cinco médiuns, quatro são mulheres. Há também mais mulheres do que homens no grupo. Os homens que não atuam como médiuns coordenam as sessões ou fazem trabalhos rotineiros de assessoria. A idade dos membros varia entre 30 e 70 anos, sendo que algumas pessoas mais jovens participam com certa regularidade. A maioria tem origem em segmentos brancos da população, sendo que na época da pesquisa havia somente um negro no grupo como médium.

A liderança é de caráter informal, sendo que só recentemente, com a necessidade de encontrar novas acomodações, e do plano subseqüente de se construir uma outra Casa do Jardim é que o grupo sentiu necessidade de se regulamentar por escrito. Dr. Lacerda atua como líder, sempre em consulta com alguns dos membros de mais idade. Dona Yolanda, esposa do Dr. Lacerda, uma das médiuns mais experimentadas, também é uma pessoa muito ouvida. Quando o grupo era ainda associado com a Federação, Dr. Lacerda era oficialmente o diretor. Mas de acordo com o novo regulamento, uma diretoria é eleita, e esta indica um diretor.

O grupo se reúne duas vezes por semana. Na terça-feira à noite, a cura é praticada sem a presença dos pacientes, sendo que dois grupos trabalham das 20 às 22 horas. Embora casos individuais possam ser tratados separadamente, a ênfase é colocada no tratamento coletivo. Isso fica bem mais claro na primeira parte da sessão, quando a humanidade, todos os espíritos errantes e, mais concretamente, os inválidos nos hospitais de Porto Alegre são tratados de uma maneira geral. A humanidade é crescentemente circundada pela região imediatamente acima do inferno. Essa zona é chamada de *umbral* ou *umbralina* e sempre está no programa da sessão das terças-feiras.

Na segunda parte da sessão, os pacientes individuais são tratados. Seus nomes são escritos em pequenos pedaços de papel, muitas vezes acompanhados de endereços e mesmo de indicações acerca de suas doenças. Os bilhetes são colocados sobre a mesa. Cada um dos dois grupos atende cerca de 30 a 40 casos por noite.

No sábado pela manhã, das 8 às 13 horas, quatro ou cinco grupos de médiuns trabalham, sendo que cada um atende a uma média de 10 a 25 pacientes. O tratamento é gratuito. Freqüentemente acontece de se pedir que um paciente volte mais algumas vezes. No período da nossa pesquisa, havia sempre mais gente na sala de espera do que os que poderiam ser atendidos. Uma minoria dessa clientela é de parentes ou amigos dos membros do grupo. Também é comum que alguns médicos do grupo enviem seus próprios pacientes para lá. No entanto, a grande maioria das pessoas que lá procura solução para seus problemas não tem qualquer ligação especial com os membros da Casa do Jardim. Há predominância de mulheres dentre a clientela, sendo que a idade média varia entre os 30 e os 50 anos. A maioria dos pacientes é de raça branca. Há pessoas de todas as classes sociais, com exceção dos muito pobres. Mas a classe média baixa predomina. Pouquíssimos pacientes são espíritas ativos. Boa parte da clientela, entretanto, tem noções básicas sobre o espiritismo. A não ser que o paciente necessite de alguma orientação prática, via de regra o método de cura não é explicado.

As pessoas vêm à Casa do Jardim com todos os tipos possíveis de problemas, especialmente os relacionados a doenças mais permanentes. Há também os que vêm com queixas mais gerais sobre estresse, dificuldades nas relações familiares, falta de bem-estar cotidiano. A explicação básica para essas aflições é que elas são causadas por espíritos, também chamados entidades, que tiram vantagens do débil *status* do carma de suas vítimas. Esse *status* se refere ao conceito hindu de carma, que afirma que a qualidade moral de uma vida tem conseqüências para a próxima. Kardec adotou esse conceito e fez acréscimos no sentido de que somente é possível progredir de uma vida para a próxima. Ao causarem aflições, os espíritos bem podem estar se vingando do que o paciente possa ter feito a eles numa vida anterior. Também é possível que eles estejam fazendo isso por pura malícia, seja por iniciativa própria ou comandados por um inimigo vivo da vítima. Pensa-se que espíritos maus ou *obsessores* resistam à reencarnação. Eles se recusam a progredir. O pedido para que um espírito ataque uma pessoa é freqüentemente atribuído aos adeptos do batuque, a versão local da religião afro-católica. Especialmente maléficos são aqueles espíritos que foram iniciados como mágicos numa vida prévia, mas que quebraram seu juramento de usar seu poder para o bem-estar de todos e agora o utilizam contra a humanidade. Fazendo algum sacrifício, uma pessoa pode contratá-los para desempenharem um trabalho sujo (magia negra). Devido a sua iniciação no antigo Egito, alguns médiuns são muito competentes para lidar com esses espíritos. Os líderes dentre os espíritos maus são conhecidos como dragões. Eles moram nas esferas infernais e o contato com eles só é possível de forma indireta, através dos espíritos que estão sob sua influência.

Como conseqüência lógica da causa espiritual que leva à aflição, não é tanto o paciente mas muito mais o espírito que precisa de tratamento. Quando um paciente é recebido por um dos grupos de cura a primeira coisa a ser feita é "achar sua freqüência". É crença comum que cada pessoa tem um certo padrão vibratório, com sua própria freqüência. Muitas vezes a palavra *faixa* (canal) é usada para indicar a zona com a mesma freqüência. Conceitos como faixa vibratória, cármica e magnética pertencem aos jargões utilizados durante as sessões.

Pensa-se que o espírito influencia a freqüência da pessoa e entra em sintonia ou simbiose com sua vítima. Utiliza-se aqui o termo *magia negra,* definida como a atividade que leva à redução da freqüência da pessoa. Quanto mais baixo for o nível moral da pessoa ou do espírito, tanto mais baixa será a sua freqüência, utilizando-se aí o termo *faixa pesada.* Essa situação não é permanente, embora muitos espíritos maléficos tenham sucesso em resistir à reencarnação por muito tempo. Mas a longo prazo o progresso é inevitável. Portanto, mesmo entre os espíritos mais nefastos alguma semente boa pode ser encontrada. Isso é usado positivamente no processo da cura. Ainda que um espírito resista, algum dia o progresso haverá de continuar. Em outras palavras, não há dualismo entre o bem e o mal. O mal é visto como sendo um desvio do bem, que é tido basicamente como a regra. Lidar com os espíritos maus é uma atividade educacional. Implica ajudá-los a continuarem sua evolução espiritual.

Depois de "acharem a freqüência" do paciente, os médiuns do grupo de cura a medem e procuram o espírito que está causando os problemas. Esse método de procura é explicitamente comparado por eles a um radar. Uma vez encontrado o espírito, ele é incorporado em um dos médiuns e o coordenador do grupo inicia uma conversa. O médium empresta o corpo ao espírito, que então fala através da sua boca. O transe pode ser violento, especialmente em se tratando de espíritos de baixo nível. O objetivo da conversa com o espírito é justamente convencê-lo de que é necessário assumir um outro comportamento. Esse apelo pode assumir a forma de um chamamento para a conversão "em nome de Cristo". É feita pressão sobre o espírito através de técnicas baseadas em poder e comandos mentais.

Espíritos de alta qualidade no *mundo superior* irão executar os comandos mentais como foram formulados ou pensados pelo coordenador da sessão e pelos médiuns.

O comando não é somente falado; vem também acompanhado por uma contagem, geralmente de um até sete, onde cada número representa um impulso. Devido às suas freqüências, instrumentos magnéticos e diapasões podem também ser utilizados. Uma pequena bola de metal presa numa haste é vista como um raio *laser*. Devido a sua freqüência específica, somente o Dr. Lacerda pode usá-la. Ele a recebeu como presente de um grupo que em Brasília trabalha com seu método. O instrumento é utilizado para operações mentais em seres humanos. O grupo também trata pacientes através dos seus *chakras*, conforme o sentido hindu, mas conhecido através da teosofia (Leadbeater, s.d.). É utilizada luz colorida, com freqüências, funções e características específicas. Pode ser usada para destruir os equipamentos, bases e laboratórios nocivos dos espíritos. O papel central desempenhado pelos comandos mentais fez com que a palavra *mentalismo* fosse empregada como sinônimo de espiritismo.

O objetivo de muitas dessas técnicas é mudar a freqüência do espírito e do paciente para melhor, mesmo que seja necessário manipular o espírito e diminuir a sua freqüência. Às vezes, porém, é mais sábio deixar um espírito ir, mesmo com freqüência mais baixa do que antes. Quanto aos piores espíritos é impossível mesmo falar com eles: eles são mandados embora já no primeiro contato, pois a discussão é considerada infrutífera.

Por vezes, espíritos da umbanda, especialmente os *pretos velhos* e os *caboclos*, mas também espíritos das águas, como as sereias, são invocados para limpar o ambiente, assim que os maus espíritos se foram. Quanto a estes espíritos ajudantes, depois de terem prestado seus serviços, recebem agradecimentos "em nome de Jesus". A fim de serem queimados, os objetos através dos quais os maus espíritos causam aflições são muitas vezes enviados ao magma da Terra, associado com o inferno.

Espíritos altamente desenvolvidos também prestam auxílio. Cada um dos grupos de cura trabalha com um desses espíritos, seguidamente incorporados num dos médiuns. Não é incomum que sejam espíritos de médicos. É dito que muitos deles também foram iniciados como mágicos. Requer-se freqüentemente a ajuda de um hierofante egípcio ou de um sacerdote-mor. Diz-se também que os espíritos altamente desenvolvidos têm tal freqüência que um médium não pode incorporá-los. Entretanto, contato mental indireto é possível, com o mesmo resultado positivo. Mas para que isso aconteça, é necessário que o espírito baixe sua freqüência e que o médium aumente a sua. Um dos espíritos, conhecido como Dr. Máximo Aguirre, que viveu em Barcelona, desempenhou papel central nos eventos que vamos descrever.

Dizem que o trabalho da Casa do Jardim está sob a supervisão de um certo Dr. Lourenço, que em outra encarnação teria sido o Papa Julius III. Ele mora num hospital no mundo dos espíritos chamado de Amor e Caridade. Espíritos podem ser transportados para esse hospital a fim de se recuperarem e se prepararem para a reencarnação. Cada região no Brasil tem seu próprio hospital espiritual. O grupo de Porto Alegre ajudou a fundar pelo menos outros cinco pelo Brasil. Estes últimos foram fundados quando membros do grupo original, especialmente oficiais da Força Aérea, foram transferidos para outra região e então reiniciaram os trabalhos com base no que haviam aprendido em Porto Alegre. Amor e Caridade é conhecido por suas pesquisas. Os outros hospitais mandam espíritos estagiários para lá. Algumas vezes os médiuns visitam um laboratório de espíritos durante a sessão das terças-feiras para obter nova energia e aumentar suas freqüências.

O BRASIL É PACIENTE

Antes de começar a sessão da terça-feira, os membros freqüentemente colocam na roda pedaços de papel com nomes de pacientes que eles gostariam de ter "sobre a mesa" para serem tratados naquela noite. Numa terça-feira, no final de março de 1987, um dos dois coronéis do Exército que participam da Casa do Jardim pediu um pedaço de papel, dizendo que tinha um paciente em estado muito grave que deveria receber a atenção do grupo. Recebendo o papel e a caneta, escreveu "BRASIL", e cerimoniosamente o entregou ao coordenador da sessão, Dr. Lacerda. Este disse: "Pois é!", subtendendo "tu tens mesmo razão" e/ou "o que podemos fazer a respeito?"

As preocupações do coronel se originavam das greves entre funcionários públicos, professores universitários e bancários. Agricultores revoltados haviam bloqueado estradas, protestando contra as políticas governamentais. Por meses, a questão da reforma agrária estava no centro das discussões políticas, sendo que os sem-terra haviam invadido inúmeros latifúndios improdutivos. A inflação atingia o teto dos 20% ao mês. Circulavam também rumores de que o Exército preparava um novo golpe de Estado.

Depois do seu "pois é" inicial, o Dr. Lacerda reagiu dizendo que havia lido um ensaio francês que afirmava que todos os movimentos de protesto mundo afora, sem exceção, eram organizados pela KGB (o serviço secreto soviético). Isso levou a uma discussão sobre política internacional, que foi interrompida quando o Dr. Lacerda foi chamado para uma outra sala no prédio. Ao sair, enfatizou: "Mas nós não vamos discutir esse assunto aqui", isto é, durante a sessão. Anteriormente, ele já havia dito que o assunto seria incluído na primeira parte da sessão, onde a humanidade de uma maneira geral era tratada. Assim que a sessão teve início, somente um médium fez uma referência acerca do Brasil, dizendo que ele havia visto uma grande escuridão por sobre o país. Esse médium também havia participado da "discussão política" antes da sessão ter começado. Naquela noite, no entanto, o assunto não foi mais discutido.

Algumas semanas se passaram, e a crise nacional se tornava ainda mais aguda. Mais greves estavam sendo anunciadas. Dilson Funaro, o ministro da Economia, havia sido demitido. Os comentários do Dr. Lacerda, no bate-papo informal antes de iniciar a sessão daquela terça-feira, eram de que "os bancos internacionais deveriam estar muito satisfeitos", já que o Ministro Funaro pretendia diminuir a dependência brasileira dos credores através de novas negociações sobre a imensa dívida externa brasileira. Acrescentou que o presente governo perdeu a oportunidade de restaurar a democracia e que o país precisava mesmo era de muita disciplina. Ele, portanto, votaria "nos militares". Mencionou que talvez estivéssemos já vivendo o período anunciado por João, no Apocalipse. Falou ainda sobre uma pesquisa feita no início do século por um certo Davidson numa das grandes pirâmides. Ela havia revelado que a história da humanidade até 1953 estava esboçada e prevista num dos corredores da pirâmide. O fato da profecia ter parado em 1953 era um sinal do começo de uma nova era, identificada astrologicamente como a Era de Aquário. O avanço no conhecimento não foi acompanhado por uma evolução espiritual. Nesse sentido, a bomba nuclear foi mencionada pelo Dr. Lacerda como um exemplo de progresso técnico sem evolução moral.

A sessão começou com todos os procedimentos usuais. De imediato, o coronel mencionado veio com uma mensagem na qual o espírito não falou diretamente, mas lhe era feita referência indireta. Esta era a mensagem:

> "O Doutor Máximo Aguirre, mais três companheiros do Hospital Amor e Caridade estão solicitando ao senhor, Dr. Lacerda, que faça um cinturão de proteção e de bênção para este Brasil. Que sejam utilizadas aquelas forças que dizem respeito a Sírius, Capela e outros, aqueles tipos de trabalho. Que fizéssemos hoje esse trabalho durante a sessão, inclusive utilizando, na medida do possível, até o plasma. E que todos nós fizéssemos um esforço no sentido de aumentar esta vibração, elevar o padrão vibratório de todo este Brasil. É uma tarefa muito penosa só para um grupo, mas que já é alguma coisa que se pode fazer."

O Dr. Lacerda, como coordenador da sessão, imediatamente pediu que o Dr. Máximo Aguirre assumisse o comando da operação. Essa sessão teve, então, um "trabalho especial", o que significa que certo país ou continente recebe uma atenção específica. Como nos foi explicado posteriormente, isso acontece de vez em quando, dependendo das instruções vindas do *mundo maior*. Nesse sentido, diversos países europeus, a Argentina, Israel, o Japão, os Estados Unidos também já haviam sido atendidos.

Foi pedido que os médiuns, então, sintonizassem com o Dr. Aguirre. As freqüências de Sírius e Capela foram abertas, bem como a de Atlântida. O grupo tem um relacionamento especial com Sírius, já que os médiuns têm realizado por vários anos visitas regulares para lá, onde receberam plasma a ser utilizado para a cura de duas grandes epidemias previstas para breve. Em conversas conosco, o Dr. Lacerda sugeriu que a AIDS poderia muito bem ser uma delas. Aliás, a AIDS foi também mencionada por ele como um dos sintomas da crise atual e da deterioração moral.

Com relação a Capela, existe uma crença geral entre os espíritas brasileiros (baseada em revelações de espíritos, bem como na teosofia), de que a transição na história da humanidade de um período "primitivo" para um "civilizado" foi estimulada pela vinda de espíritos exilados de Capela - um sol na constelação do Grande Urso - como conseqüência de uma catarse moral. Esses espíritos são também identificados com os anjos caídos, dos quais a literatura apócrifa nos fala. O Egito teria sido um dos lugares onde os espíritos vindos de Capela teriam iniciado sua missão civilizatória. O livro que explica essa visão da história (Armond, 1986, 21ª ed.) vendeu 78.000 exemplares no Brasil. Conforme os altos padrões de Capela, esses espíritos eram de uma qualidade mais baixa, mas para as normas terrestres eram capazes de introduzir a civilização e a vida urbana, muito embora isso somente tivesse sido possível porque foram acompanhados na evolução por outros espíritos mais elevados, que atuaram como conselheiros. Esses espíritos altamente desenvolvidos se tornaram os habitantes de Atlantis.

O pensamento geral é de que o mundo atual está à margem de uma catarse e subseqüente expulsão, comparável àquela que aconteceu em Capela. Como foi anunciado no Apocalipse, somente um terço da humanidade sobreviverá. Isso é para coincidir com a segunda vinda de Cristo, não como uma pessoa física, mas sim como um espírito, já que o espírito de paz e amor irá caracterizar o terceiro milênio. O fim dos tempos significa o fim da imoralidade, violência, banditismo e decadência. Fazendo referência à hipótese de Davidson, o Dr. Lacerda disse que esse período já começou em 1953. O trabalho desenvolvido na Casa do Jardim para combater espíritos de baixo nível é visto como uma contribuição a essa expulsão. De vez em quando, espíritos são preparados para serem transportados para um outro planeta.

Com a continuação da sessão, o Dr. Aguirre, por intermédio do coronel, pediu que todos os presentes fizessem um esforço para emitir energia positiva. Foi também pedido que cada um ajudasse a parar com a onda de pessimismo que atravessa o país de Norte a Sul, "mas que não tem fundamento

algum, pois o Brasil é um país predestinado". Fazendo isso, deveria ser possível salvá-lo. Todas as religiões deveriam contribuir para essa campanha de otimismo.

Enfatizando essa observação, existe entre os espíritas a convicção de que o Brasil tem uma vocação especial no mundo e será um dia "o coração do mundo e a pátria do Evangelho", conforme o título de outro livro espírita muito popular (Xavier, 1983), já na sua 14ª edição, com 112.000 exemplares vendidos. A forma geográfica do Brasil é para ser de um coração, como símbolo do papel glorioso que desempenhará no futuro. O que o profetismo foi para Israel, a mediunidade o será para o Brasil. Essa a sua grande contribuição ao mundo, a despeito de todas as tentativas da escuridão de não querer deixá-lo cumprir sua missão.

O Brasil é visto como uma reassembléia de espíritos que viveram antes no Império Romano. A dívida externa do país é interpretada como uma conseqüência da postura imperialista de Roma. Para efeitos de expiação e evolução espiritual, os mesmos espíritos que exploraram outros povos estão agora sujeitos à exploração. Os escravos negros trazidos ao Brasil supostamente também teriam vivido no Império Romano. E para expiarem o crime de também terem sido senhores de escravos, eles próprios tiveram que se tornar escravos.

Através do coronel, foi posteriormente sugerido ao Dr. Lacerda que ele emitisse uma dose extra de energia contra a onda de pessimismo. Logo após, começou a contar até vinte e um, como havia sido explicitamente pedido. Outro médium pediu que ele colocasse um cone, nesse caso sobre o país - um procedimento comum às atividades de cura do grupo. O cone serve como um campo magnético que protege e isola tudo que está abaixo dele.

A próxima instrução transmitida pelo coronel foi a de que Brasília, a capital do país, deveria ser reforçada; em especial o mastro junto aos prédios do Congresso, onde está hasteada uma enorme bandeira brasileira, "a fim de que o mastro possa ser ativado positivamente". Também foi pedido que se instalassem cones sobre os Estados Unidos e sobre a União Soviética, para que assim fossem restringidos "os poderes que estão tirando vantagem de toda essa situação".

Nesse exato momento, algumas crianças da favela ao lado começaram a fazer grande barulho, ao brincarem com o portão de ferro do prédio. Isso levou o coronel a comentar que "o caso é tão difícil que mesmo nossos irmãozinhos e irmãzinhas foram trazidos para desviarem nossa atenção".

Depois de outro médium ter pedido que um cone fosse também colocado sobre a Europa, especificamente sobre a Inglaterra, o Dr. Lacerda repetiu que "o capitalismo está muito satisfeito com a demissão de Funaro, o que significa que ele estava certo". Nesse ínterim, o barulho feito pelas crianças foi se tornando insuportável, o que obrigou o Dr. Lacerda a sair da sala e ir fechar o portão. Durante sua ausência, o coronel e um dos médiuns discutiram a necessidade de instalarem cones também sobre o Rio de Janeiro e o Rio Grande do Sul, o que foi prontamente realizado com a volta do Dr. Lacerda. O coronel sugeriu ainda que os cones ativados fossem reforçados no início de cada nova sessão. Anunciou que o Dr. Aguirre estava muito grato pelo trabalho feito, e que "o brasileiro um dia ainda vai agradecer muito" ao grupo por essa contribuição. O Brasil foi mais uma vez mencionado como "a nação do futuro", à qual os países do mundo haverão de se voltar, para pedir ajuda. Justamente por isso, o país não deveria ser circundado por ondas de pessimismo.

Aquilo parecia, então, ser o final do tratamento do Brasil como paciente. A sessão continuou normalmente e foi feito algum trabalho ainda para os hospitais de Porto Alegre. A seguir, foi aberta a

zona *umbral*. E ao contar novamente até sete, o Dr. Lacerda disse que teve a impressão de ver um túmulo. Dois médiuns então falaram da presença de uma faixa preta. Faixa sempre está ligada ao conceito de freqüência e, como num espectro, a cor é sempre uma indicação da freqüência. O Dr. Lacerda decidiu, pois, emitir luz dourada, luz "crística" (adjetivo referente a Cristo, somento usado em círculos espíritas). O Dr. Lacerda comentou que a escuridão era a resposta ao trabalho feito em favor do Brasil. Os médiuns informaram que a faixa estava ficando mais clara; e a fim de atrair os espíritos pertencentes àquela faixa, a força de Atlântida foi colocada em ação. Em meio à tradicional contagem, o Dr. Lacerda disse: "Levando tudo isso. Vamos tirar os magos, os mentores. Deixe aparecer eles, puxando eles para cá. Nós temos que pegar os mentores todos desta história. Tem inclusive bandeira vermelha até." Em conversas posteriores, afirmou que essas bandeiras eram dos comunistas. Foram vistas mais bandeiras e uma bola negra que, conforme o coronel, continha a "essência do maligno". Em vão o Dr. Lacerda tentou abri-la com um martelo (mental). Não teve outra alternativa a não ser queimá-la com "luz cósmica mandada por Sírius". Então uma faixa do amor foi explodida dentro da bola, mas o resultado não foi satisfatório. Mais uma vez foi pedida a ajuda de Atlântida, desta vez através do desenho de um triângulo dentro de um círculo, que o Dr. Lacerda mantinha a sua frente. Ele batia sobre a figura e dizia: "Em nome de Cristo, os poderes que dirigem o sistema Atlântida!" Esse mesmo desenho lhe foi revelado alguns anos atrás por um mágico real de Atlântida. É o símbolo da Fraternidade Branca de Atlântida, que empresta seu poder à Casa do Jardim.

Depois disso, tentaram outra freqüência, que igualmente devia produzir fogo cósmico. Um dos médiuns estava vendo robôs. Enquanto contava, o Dr. Lacerda enfatizava que "estão tirando a força dos encarnados. Um país como o nosso..." Foi então pedida permissão ao anjo Gabriel para que todos fossem transportados ao magma da Terra. O anjo Gabriel é o encarregado direto das esferas mais baixas, como o inferno e o umbral. Enquanto os espíritos eram enviados ao magma, a contagem era negativa, de -1 a -10. Imediatamente, o "comando geral" foi extinto ("vocês viram o fogo?").

Alguém foi visto com sete velas negras dentro de uma sinagoga, o que foi interpretado como outro comando sugando energia dos viventes. Àquela altura, o coronel pediu que o Dr. Lacerda usasse a "força egípcia, como de costume". Dentro da sinagoga foi vista uma procissão, sendo que as pessoas estavam em vestes negras. Elas carregavam um mapa do Brasil. O Dr. Lacerda disse: "Eles querem ver se podem controlar o país. Vamos levá-los todos para baixo" (contando de -1 até -7). "Vamos pegar o mapa e levantá-lo...", e assim contava de 1 até 7.

A seguir, as faixas dos viventes que apóiam os espíritos foram abertas. Mais uma vez bandeiras vermelhas foram manchadas e queimadas. Um grupo vestia indumentária árabe. Diversos grupos de espíritos capturados estavam prontos para expulsão, assim como havia acontecido com Capela. O Dr. Lacerda disse que todos eles eram robotizados. Depois da sessão ele enfatizou que os grevistas também eram todos robotizados, comportando-se de maneira idêntica, e isso porque todas as greves eram planejadas a partir de um mesmo centro de comando. Comentou também que na cidade vizinha de Pelotas, onde um grupo trabalha com o método da Casa do Jardim, dois médiuns haviam participado do comando de greve entre os professores universitários, mas que ele os convencera a deixar esta atividade.

Depois de terem lidado com todos os comandos e espíritos, da contagem ter atingido setenta e sete, e do Dr. Lacerda manter sua mão sobre o desenho de Atlântida, foi pedido que o coronel se informasse sobre a opinião do Dr. Aguirre. A resposta foi que havia acontecido uma "higiene tremenda". O mapa do Brasil foi visto de novo, mas dessa vez havia uma cruz negra, dividindo o país em quatro partes. Foi dito que a cruz não era crística. Para fazê-la desaparecer, foi utilizada luz cósmica. Outros grupos foram preparados para seleção, isto é, expulsão. O coronel recebeu outro pedido do hospital

espiritual. Uma grande emissão de energia era para ser enviada a Tóquio, não para os japoneses, mas para outras pessoas e nações que lá haviam procurado refúgio. Dentre eles, foram vistos negros. Essas pessoas e seus comandos foram então evacuados. Entrementes, foram queimados arquivos de um computador (após a sessão, o Dr. Lacerda explicou que todos os participantes das greves estavam registrados em Moscou, no computador da KGB). O Dr. Aguirre se manifestou como estando satisfeito. Apenas pediu vigilância.

Finalmente, foi feito um cone como isolamento temporal, com o objetivo de se poder retornar a essa situação em outra ocasião. A sessão foi encerrada da maneira usual. Havia durado uma hora e vinte minutos, menos que o normal; mas, como foi observado depois, esse tipo de trabalho requer muito da energia dos médiuns. Foi dito também, mais uma vez, que tanto o capitalismo quanto o comunismo tiram vantagens dessa crise. Embora a maior parte da atenção tenha sido dada ao comunismo, talvez os árabes, a sinagoga e Tóquio possam ser considerados representantes do capitalismo.

Estivemos presentes em três outras sessões de terças-feiras quando o Brasil continuava sendo tratado. A situação política e econômica permanecia instável. Embora menos tempo tenha sido reservado para esse "trabalho especial" nas sessões subseqüentes à descrita, ainda assim o assunto voltou a ser tratado. Nesse sentido, vamos agora brevemente relatar alguns dos novos desenvolvimentos com relação ao paciente chamado Brasil.

Numa sessão os esforços do grupo se concentraram na região Amazônica, onde foram detectados revoltosos espíritos da natureza, criando desordem no país. Havia um túnel, ou simplesmente um buraco, com movimento descendente. Os espíritos da umbanda foram invocados para ajudar, sendo que foi entoada uma típica canção umbandista: "A mata estava escura, e os anjos iluminaram, e veio da mata virgem, foram os caboclos que chegaram." Durante a mesma sessão, uma médium, expressando seu horror, disse ver pessoas gritando "Hitler" e "Acima o Nazismo". Em Brasília, o monumento ao Presidente Juscelino Kubitschek foi visto como estando contaminado. Cinco bases de escuridão foram vistas no nacionalmente conhecido grupo espírita Vale do Amanhecer (Wulfhorst, 1985), também em Brasília. O centro político da capital foi banhado com luz de uma cor de alta freqüência. Mais bandeiras vermelhas foram vistas, confiscadas e queimadas. Um dos médiuns sugeriu que as bandeiras pertenciam ao PT (Partido dos Trabalhadores). Alguns momentos mais tarde, a foice e o martelo foram queimados e repostos pela cruz. Uma nuvem negra veio da Catedral de Porto Alegre e entrou no palácio do governador, localizado ao lado. A Igreja Católica não é muito popular entre os espíritas e é freqüentemente criticada por seu clericalismo e, mais recentemente, por suas posturas progressistas, consideradas de esquerda. Mais tarde, o palácio e a assembléia legislativa receberam também um banho de luz crística.

Em outra sessão, toda a população do Estado do Rio Grande do Sul foi levada ao Hospital Amor e Caridade para receber tratamento especial. Mais uma vez o coronel foi o intermediário desse pedido. Foi solicitado que o Dr. Lacerda desse assistência aos médicos no hospital. Adiante, na mesma sessão, uma das médiuns recebeu o espírito do Dr. Aguirre, que fez um pronunciamento, através dela, elogiando o trabalho do Dr. Lacerda e esposa, bem como de todo o grupo.

No decorrer da terceira sessão, os espíritos do governador do estado e do secretário da Fazenda estiveram presentes para receber um "banho de limpeza", para que eles não aceitassem as propostas dos grevistas. Na mesma ocasião, uma cruz foi vista perto da catedral, mas assumiu a forma de uma espada negra, que foi interpretada como outro comando.

RELIGIÃO, PODER E IDEOLOGIA

O espiritismo nas suas mais variadas formas freqüentemente funciona como uma visão de mundo pessoal, individual. As idéias do carma e da expiação dão sentido às aflições pessoais. Isso pode ser mesclado com crenças em outros espíritos, de vidas anteriores, buscando vingança. Idéias acerca de magia negra são também integradas a esse quadro geral de busca por redenção e reencarnação progressiva.

Quando o grupo da Casa do Jardim começou a tratar o Brasil como o mais doente dentre todos, o seu espiritismo assumiu uma dimensão coletiva. Como conseqüência, idéias religiosas foram conectadas com questões de ideologia e de poder. Como foi exposto, isso não foi um incidente isolado, mas inspirado por crenças a respeito da história da humanidade e o papel especial desempenhado pelo Brasil. De acordo com essa visão, o carma pode ser coletivo, e o reconhecimento da dívida de alguém como conseqüência de uma vida anterior pode estar estreitamente relacionado a um fenômeno econômico, como a imensa dívida externa brasileira. Esse é apenas um exemplo da conexão e similaridade entre a realidade espiritual e a física (de acordo com a distinção feita pelos espíritas). Outro exemplo pode ser encontrado na visão sobre a similaridade - e mesmo relação estreita - entre o mundo espiritual e o mundo das ações do comunismo e do capitalismo em escala mundial; todos eles operam a partir de bases, infiltrações, manipulações, laboratórios, ódio, explosões, e mesmo computadores.

A descrição geral das crenças e rituais desenvolvidos na Casa do Jardim torna evidente como religião e ciência estão entrelaçadas e fundidas numa síntese. A modernização tem sido vista freqüentemente como causadora da secularização. Entretanto, mesmo nos países do Atlântico Norte, onde essa teoria se originou, a secularização não se difundiu tanto quanto era esperado. Discussões sobre pós-modernismo tornaram claro que religião e ciência não podem ser totalmente separadas. No Brasil a modernização estimula "religiozação" (Willemier Westra, 1981). A cultura e a vida religiosa brasileira mostram como a modernização não impede que a religião e a ciência se mesclem numa cosmovisão. Pelo contrário, até parece que a modernização contribui para que isso aconteça. O país fundou sua identidade numa combinação do racional e do místico, de lei e de improvisação, de hierarquia e solidariedade (Da Matta, 1979, 1985, 1986). Diversas tradições religiosas se uniram nesse país, e inspiraram a formação de religiões sincréticas. As dificuldades e tribulações decorrentes da própria natureza caótica do processo de modernização criaram uma grande demanda por assistência religiosa.

O sistema desenvolvido pelo Dr. Lacerda é um exemplo muito claro desse processo. Ele combina uma profunda e convicta atitude religiosa com um sério interesse pela ciência. Embora afirme que tudo é física, também enfatiza que o amor ao próximo, como é recomendado pelo Evangelho, é a base de todo o trabalho feito pela Casa do Jardim. Às idéias de um cunho mais doutrinário e intelectual oriundas do kardecismo, foram adicionadas convicções menos rígidas e atitudes rituais mais emocionais vindas da umbanda popular.

Muito embora o método utilizado na Casa do Jardim seja bastante brasileiro na sua natureza, com certeza também vai bastante ao encontro dos interesses de uma certa classe. Da sua maneira e a partir dos seus interesses, o grupo contribui com o processo de negociação da identidade brasileira (Oliven, 1985). Nós já falamos sobre como os intelectuais das classes média e alta assumem sua responsabilidade de educadores. A umbanda é para ser enriquecida pela sua maneira de lidar com os espíritos inferiores, assim como os próprios espíritos são educados para continuar sua evolução espiritual. O papel importante desempenhado pelo progresso, segundo essa visão, combina muito com a mobilidade social dessa classe

alta, mas também como ideais nacionalistas categoricamente expressos na própria bandeira: "Ordem e Progresso." No contato com espíritos mais elevados, a posição dos médiuns na escala da evolução espiritual é semelhante ao seu *status* na sociedade brasileira estratificada em classes e mesmo ao do próprio Brasil dentro da ordem mundial, como o mais pobre país desenvolvido ou o mais rico país subdesenvolvido.

No plano espiritual, progresso implica que o Brasil irá desempenhar um papel especial no mundo. E esse progresso só pode ser atingido através da expulsão dos espíritos baixos, que continuarão sua educação e evolução em outro lugar. A crise moral que causa essa expulsão é sentida de uma forma especial por essa classe mais bem situada economicamente, já que é uma ameaça direta a sua prosperidade, estilo de vida, valores e segurança. Quer dizer, as classes mais abastadas se sentem atacadas sempre, seja o inimigo chamado comunismo, FMI, AIDS, drogas, roubos. Como intelectuais, as pessoas dessas classes sabem que a ciência pode ser usada para fins imorais, assim como os mágicos quebraram seu juramento e utilizam seu conhecimento e laboratórios para fazerem o mal. Os hospitais com seus laboratórios, equipamentos, computadores, no mundo dos espíritos, são exemplos de como a ciência deveria ser aplicada. A visão utópica do terceiro milênio dá sentido às aflições da atual crise, que são vistas como dores de parto de uma nova era.

Um método como o desenvolvido na Casa do Jardim tem a vantagem de trabalhar através de comandos mentais, o que significa que como resultado aquilo que parece ser a imagem e símbolo de um pensamento positivo se torna realidade. Leach define magia como a interpretação de um símbolo (ele fala de um "índice"), como um sinal, "a exemplo do cachorro de Pavlov" (Leach, 1976: 12,29). Num índice, A apenas indica B, mas quando A é um sinal ele automaticamente remete a B (Leach, 1976: 12,13).

Essa maneira de pensar dá vazão à noção otimista de que tudo pode ser controlado. No caso da Casa do Jardim crê-se que mesmo os desenvolvimentos mais maléficos podem ser utilizados para o bem. Educação é uma tarefa muito importante. É possível construir uma sociedade melhor. No caminho para o terceiro milênio, o trabalho feito pelos médiuns é uma pequena contribuição, especialmente quando os espíritos obsessivos são expulsos ou convertidos.

Parece, então, que religião não pode apenas ser combinada com ciência, mas também com ideologia. A ideologia espírita defendida pelo Dr. Lacerda e seu grupo é, de fato, de uma sociedade que, segundo eles, é possível ser construída. Ela corresponde ao otimismo tão difundido no Brasil, que em si tem valor ideológico, abrindo ilusoriamente a perspectiva de mobilidade social a todos que estão no primeiro degrau da escala social. Assim, o espiritismo tem um potencial político muito maior do que é geralmente assumido. Poder também é importante no mundo espiritual. Enquanto o Brasil era tratado como paciente, os poderes político e religioso eram vistos como um só e tinham a mesma energia. A luta de poder observada pelos médiuns, e na qual também participaram, dando impulsos de energia e aumentando freqüências, era vista como a própria transição para uma nova era e uma nova sociedade.

CONCLUSÃO

No caso da Casa do Jardim testemunhamos a fusão de religião, poder e ideologia numa nova síntese, com sua própria lógica e seu sistema. Essa síntese foi posta em prática com respeito à crise política e econômica experimentada pelo grupo durante o período da nossa pesquisa. Numa perspectiva mais ampla, o sistema ofereceu uma cosmovisão que iluminou tanto a situação contemporânea da humanidade a partir de suas próprias raízes, como também iluminou o papel universal do Brasil. Essa visão

atendia às necessidades das classes mais diretamente representadas no grupo. Nesse caso, o espiritismo não se restringiu a dar sentido e a providenciar alívio para sofrimentos individuais.

A conexão entre religião, poder e ideologia basicamente acontece através da crença em comandos mentais, pelos quais os pensamentos se tornam realidade graças à intermediação do mundo dos espíritos. O físico e o metafísico se fundem num só, sendo que ao crente se abrem possibilidades ilimitadas de intervenção em vidas individuais e no próprio curso da história mundial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARMOND, Edgard. *Os exilados da Capela: esboço sintético da evolução espiritual do mundo.* São Paulo, Ed. Aliança, 1986.

DA MATA, Roberto. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

_____ .*A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.* São Paulo, Brasiliense, 1985.

_____ .*O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1986.

LEACH, Edmund. *Culture & Communication: The Logic by which Symbols are Connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology.* Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

LEADBEATER, C.W. *Os chakras ou os centros magnéticos vitais do ser humano.* São Paulo, Editora Pensamento, s.d.

OLIVEN, Ruben George. "A antropologia e a cultura brasileira". Porto Alegre, UFRGS, Pós-graduação em antropologia, política e sociologia. *Cadernos de Estudos,* nº 12, 1985.

WILLEMIER WESTRA, A.D. "A Brazilian Quest for Spirit Power." *In:* D.C. Mulder (ed.), *Secularization in Global Perspective.* Amsterdã, VU-Boekhandel/Uitgeverij, 1981, p. 163-194.

WULFHORST, Ingo. Der *"Spiritualistisch-Christliche Orden", Ursprung und Erscheinungsformen einer neureligiösen. Bewegung in Brasilien.* Erlangen, Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1985.

XAVIER, Francisco Cândido. *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho. Pelo espírito Humberto de Campos.* Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1983.

Cantar para Subir - um Estudo Antropológico da Música Ritual no Candomblé Paulista

Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva

O candomblé, enquanto culto organizado, não remonta, em São Paulo, há mais de três ou quatro décadas. Marcado por um desenvolvimento particular, a partir dos processos migratórios ocorridos nesse período, o candomblé paulista surgiu como uma religião de possessão ao lado daquelas aqui já existentes, como o espiritismo kardecista e as inúmeras variações da umbanda sulista.

O processo de instalação e difusão do culto aos orixás na região de São Paulo caracterizou-se pelas influências e empréstimos entre as práticas espíritas em geral e da umbanda em particular, observável seja pelas semelhanças entre as estruturas rituais, seja pela visão mítica, formada por divindades comuns a ambos os cultos.

Originou-se, assim, um culto cuja referência às divindades africanas (os orixás) e às divindades nacionais (caboclos, índios, boiadeiros, pretos-velhos) tornou-se comum, tanto nas regiões periféricas, as primeiras a localizarem os terreiros, como nas regiões mais centrais da área metropolitana. O termo "umbandomblé", com o qual se designa (comumente de modo pejorativo) esse tipo de culto, pode ser aplicado a um número significativo de terreiros paulistas atualmente em funcionamento.

Agradecemos aos participantes dos Seminários de Documentação em Etnomusicologia (USP, 1988), onde este trabalho foi apresentado, pelas sugestões feitas, e especialmente ao Prof. Dr. Thiago de Oliveira Pinto. Aos membros dos terreiros Ilê Axé Omó Ogunjá, Ilê Leuiwyato, Axé Ilê Obá, Ilê Axé Ewe Fun Mi,Casa de Candomblé Angola Yeye Omó Ejá e Terreiro de Candomblé Santa Bárbara, que nos permitiram o registro musical de suas cerimônias religiosas e nos deram preciosas informações sobre seu significado. Aos alabês Paraná e Jorge de Xangô, ao babalorixá Armando de Ogun (Ogunlesi), ao ebomi Renato de Oxum (Abiolá) e ao iaô Carlos de Obaluaê (Kajimazu), que pacientemente procuraram "educar" nossos ouvidos para ouvir e entender o sentido da musicalidade no contexto religioso dos terreiros de São Paulo.

Os autores são mestrandos em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

Foto de Ronaldo - Agência JB

É bom lembrar, ainda, que o candomblé que aqui se instalou, vindo de localidades como Salvador, Recôncavo Baiano, Recife e Rio de Janeiro, não primava por um "purismo" de práticas rituais tal como se imagina quando idealmente o dividimos em "nações" como: Ketu, Angola, Jeje, além das denominações locais como Xangô em Pernambuco ou Tambor de Mina no Maranhão. Na verdade, ainda que todas essas "nações" estejam representadas em São Paulo, podemos supor que o processo de influências e empréstimos verificados aqui também é fenômeno característico do candomblé em seus locais de origem, como bem atesta o candomblé de caboclo, principalmente nos terreiros Angola da Bahia.[1]

Estas referências tornam-se necessárias na medida em que o universo dos cultos afro-brasileiros, em seus múltiplos aspectos, manifesta-se empiricamente de tal forma integrado que uma classificação como a que iremos expor, privilegiando o ponto de vista musical, deve ser entendida como uma ordenação analítica possível, entre tantas outras. Do mesmo modo que (para o desespero dos pesquisadores desacostumados com a exceção), no candomblé, vale mais o detalhe que, quebrando a regra, insinua um conhecimento que diferencia e ao mesmo tempo testemunha a vitalidade e importância da norma para o grupo. Se Oxum, a divindade das águas, sempre veste amarelo, come ipeté, dança de modo lento e dengoso ao som do ritmo ijexá e é saudada com a expressão "Ora ieieu!", uma fitinha azul arrematando sua saia dourada, um quitute inesperado entre as folhas de mamona do ipeté e uma certa agressividade no jeitinho de dançar sob as saudações efusivas de "Ora ieieu mi ka fiderioman" pode revelar a exceção que vem consubstanciar a generalidade do estereótipo na riqueza de sua variação.

Assim, este trabalho, privilegiando a música ritual, ocupar-se-á de uma parcela de um todo integrado tratando, principalmente, dos aspectos recorrentes. Faremos, contudo, uma breve descrição do culto de forma a contextualizar previamente nossas afirmações sobre a música.

A ESTRUTURA DO RITO

A noção em que se baseia este trabalho é a de que o candomblé, uma religião iniciática e de possessão, apresenta dois momentos que, *grosso modo*, constituem as duas principais modalidades da expressão religiosa: as cerimônias privadas, às quais têm acesso apenas os iniciados (entre elas, os ebós, boris e orôs) e as cerimônias públicas (abertas ao público em geral) comumente denominadas "toques". Sem dúvida, a separação é sobretudo analítica e sua artificialidade se justifica pela tentativa de tornar a exposição o mais clara possível. De fato, as cerimônias, privadas ou públicas, podem se articular constituindo uma unidade como, por exemplo, num toque de saída de iaô.

AS CERIMÔNIAS PRIVADAS DA INICIAÇÃO

A sustentação social e religiosa do candomblé depende do fluxo renovado de iniciados que penhoram parte de seu tempo e seu trabalho para garantir a continuidade do grupo do terreiro e do conjunto de práticas que, somadas, constituem o arcabouço religioso do culto. A iniciação é, ainda, um forte elemento de coesão do grupo, já que todos os que passaram pelos rituais iniciáticos sabem das dificuldades, de todos os gêneros, que devem ser enfrentadas: financeiras, emocionais, psicológicas e sociais; da necessária força de vontade e humildade imprescindíveis para começar a nova vida, onde toda uma nova personalidade será construída. Novo nome, novos hábitos, novas referências. Postura que se refletirá na vida cotidiana, em casa, na rua, no trabalho ou mesmo no lazer. O iniciado assume um compromisso eterno com seu orixá e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo. Há uma nova família

que se forja; novos vínculos de parentesco, que se pretendem mais significativos que os laços sangüíneos. Como dizem no candomblé: "Um 'irmão de folha'[2] é mais irmão que um irmão de sangue."

Há uma nova estruturação do mundo que deverá ser aprendida por etapas e que começam no ato de "bolar", quando o indivíduo "morre" para a vida profana, iniciando o período do recolhimento, para renascer no dia de sua saída pública.

BOLAR

"Bolar", ou "cair no santo", é indício da necessidade da futura iniciação. Geralmente acontece quando a pessoa participa de um "toque" e o orixá a incorpora, ainda no estado que os adeptos denominam de "bruto" (ainda não assentado ou "feito"). "Bolar", aparentemente, é como desmaiar. Mas o orixá está ali. Tomou a cabeça de seu filho, mesmo contra a vontade deste, cobrando sua iniciação. A "bolação" geralmente acontece enquanto as pessoas cantam e dançam para os orixás, sendo significativa, para a identificação do orixá ao qual a pessoa pertence, a divindade para a qual se cantava quando a pessoa "bolou".

Uma vez "bolada", a pessoa é levada para o roncó ou o quarto de santo, onde será "acordada". Se depois de "bolar", uma ou mais vezes, a pessoa decidir se iniciar, o pai-de-santo consultará o oráculo (jogo de búzios) para determinar que orixá será feito e como (com que folhas e de que modo ou quantidades, que animais serão sacrificados etc.). O pai-de-santo prepara o roncó com a esteira sobre a qual serão depositadas as devidas folhas, as representações materiais do orixá (como quartilhões, alguidares, ferramentas, pratos etc.) e tudo o mais que será necessário durante o tempo do recolhimento. Só então é feito o "toque de bolar", quando o abiã (iniciando) será levado para o barracão onde, ao som dos atabaques, dançará para o seu orixá até que este incorpore. "Bolado", o abiã será recolhido, para só reaparecer em público no dia da festa da Saída.[3]

Durante este período o abiã vai sendo inserido no grupo através do aprendizado das práticas rituais. Aprende a hierarquia da casa, os tabus, os preceitos, orações para o seu e para todos os outros orixás, aprende cantigas, aprende a dançar para o orixá, aprende os mitos, os cumprimentos, suas obrigações, enfia contas, reza, come e dorme. São vinte e um dias, em geral, em que ele permanecerá dia e noite na casa de santo, confinado ao roncó, dele saindo apenas para os banhos rituais ou outras cerimônias necessárias para a purificação, como os ebós, que visam desligar o abiã de suas ligações com o mundo exterior, com as doenças, os mortos, a sexualidade, enfim, da vida anterior.

Purificado o corpo, inicia-se o processo de assentamento do orixá, propriamente dito.

O BORI

O bori consiste, segundo os adeptos, em "dar comida à cabeça", ao ori (que é, em si, uma entidade), com o objetivo de fortificá-la e ao mesmo tempo reverenciá-la, pois o orixá só tomou aquela cabeça (aquele ori) porque esta assim o permitiu. Nesta cerimônia são oferecidos alimentos secos e sangue de um pombo à cabeça do abiã, iniciando a aliança definitiva deste com seu ori e com seu orixá. Do mesmo modo o bori, mesmo quando feito fora do processo de iniciação, cria um vínculo do indivíduo com a casa de santo e o obriga a determinados comportamentos rituais.

O ORÔ

Chega finalmente o dia do orô, a cerimônia de assentamento do orixá, na qual o abiã terá sua cabeça depilada e serão sacrificados os animais correspondentes ao orixá que está sendo assentado. Geralmente os orixás recebem como sacrifício um animal "de quatro patas" (de acordo com suas preferências características: para Ogum, por exemplo, sacrifica-se um bode escuro; para Oxum, uma cabra amarelada). Para cada pata do animal, deve-se sacrificar uma galinha. Outras aves, como galinhas-d'angola, pombos e patos, também podem ser sacrificados. Além da cabeça, os assentamentos que foram preparados recebem também parte dos sacrifícios dos animais, pondo o corpo do iniciado em relação com os símbolos do deus, unindo as várias formas de um mesmo conteúdo: o orixá.

Sendo a cabeça considerada o ponto privilegiado da manifestação divina, é nela que se farão os cortes rituais (aberês) propiciatórios à incorporação, bem como as pinturas feitas com as tintas sagradas obtidas a partir da diluição de pós como o waji, o ossum e o efum (azul, vermelho e branco, respectivamente). Também o Kelê (colar de contas usado rente ao pescoço, sublinhando a importância da cabeça que foi sacralizada) é amarrado nesse momento e assim deverá permanecer por um período de três meses, durante os quais um conjunto preciso de interdições deverá ser observado pelo iaô.

Finda a cerimônia, o agora iaô ainda no roncó aguarda o dia de sua saída numa festa pública.

AS CERIMÔNIAS PÚBLICAS - O TOQUE

"Toque" é o nome que se dá, genericamente, à cerimônia pública de candomblé. Como o próprio nome revela, esta é uma cerimônia essencialmente musical. Seu objetivo principal é a presença dos orixás entre os mortais. Sendo a música uma linguagem privilegiada no diálogo dos orixás, o toque pode ser entendido como um chamado ou uma prece, pedindo aos deuses que venham estar junto a seus filhos, seja por motivo de alegria ou de necessidade destes.

Os terreiros seguem um calendário litúrgico que estipula a periodicidade dos toques ao longo do ano. Motivos específicos podem transformar o toque numa festa. Assim, por exemplo, os terreiros que fecham por ocasião da Quaresma realizam o Lorogun, uma festa de encerramento das atividades do terreiro. Em junho, são comuns as Fogueiras de Xangô. Para Obaluaê, é feita a festa do Olubajé, em agosto; em setembro realizam-se as Águas de Oxalá, o que também pode acontecer em dezembro. Em outubro, a Feijoada de Ogum. As Festas das Iabás, como o Ipeté de Oxum, acontecem em dezembro.

Toques semanais e quinzenais também são comuns principalmente quando têm a função de atender o público, como é o caso dos candomblés que cultuam as outras divindades que prestam serviços mágico-religiosos através de "passes", conselhos e receitas de "trabalhos" para a solução dos problemas que lhes são apresentados. Apesar de ser comum que um mesmo terreiro conjugue toques de comemoração (festas) e de atendimento, isso geralmente não acontece simultaneamente.

Já as festas de saída de iaô (de iniciação), ocorrem sem um calendário previsível, embora possam ser sobrepostas às demais.

Todos os toques acontecem no espaço do terreiro denominado "barracão", onde se encontram os atabaques, à frente dos quais canta e dança o povo de santo separado (ainda que dentro de um mesmo ambiente) da assistência, à qual também é reservada uma área.

Um toque comum começa, geralmente, pelo ritmo dos atabaques chamando a "roda-de-santo" (os filhos-de-santo organizados circularmente), tendo à frente o pai-de-santo que entra tocando o adjá (sineta), seguido pelos seus subordinados na hierarquia: mãe-pequena, pejigan, axogun, ogãs, ekedes, ebomis, iaôs por ordem de iniciação ou organizados por "barcos"[4] e, no "fim" da roda, os abiãs. Esta formação pode, ainda, dividir-se em duas rodas concêntricas: a de dentro reservada aos ebomis (iniciados há pelo menos sete anos) e a de fora formada pelos demais. A mãe ou pai-pequenos e as ekedes também costumam tocar o adjá. Nos toques festivos as roupas costumam ser de grande beleza, geralmente fazendo alusão, mesmo que no simples desenho do tecido, ao orixá individual do adepto. Neste dia são usadas as contas dos orixás, os brajás (colar de contas, truncado) e as faixas na cintura, símbolos de ebomis e tudo o que identifique o *status* religioso do indivíduo.

A roda entra dançando e, algumas vezes, cantando alguma cantiga própria deste momento. Estando todos no barracão, os atabaques param, o pai-de-santo saúda Exu e tem início o padê, cerimônia que tem por finalidade "despachar" Exu (através da oferenda de farinha com dendê e pinga), seja porque se acredite que ele possa causar perturbações ao toque, seja porque se acredite que é ele o principal mensageiro, que abrirá os caminhos para a vinda dos orixás.

Findo o padê, o xirê prossegue. Xirê é uma estrutura seqüencial de cantigas para todos os orixás cultuados na casa ou mesmo pela "nação" indo de Exu a Oxalá.

Durante o xirê, um a um, todos os orixás são saudados e louvados com cantigas próprias, às quais correspondem coreografias que particularizam as características de cada deus. É nesses momentos, de grande efervescência ritual, que as divindades "baixam".

Como a finalidade manifesta de um toque não altera a estrutura do xirê, julgamos encontrar aí uma estrutura na qual se intercalam as cerimônias que lhe atribuem um caráter específico, como é o caso das festas de saída de iaô, entre outras.

AS SAÍDAS DE IAÔ

A festa de Saída, de Iaô é sempre muito concorrida e tida como uma das festas de maior axé, pois um orixá está nascendo.

O iaô normalmente costuma fazer quatro aparições em público no dia da festa, conhecidas como "saída de Oxalá" ou "de branco", saída "de nação" ou "estampada", saída "do ekodidé" ou "do nome" e saída do "rum" ou "rica". Na primeira "saída" o iaô (em transe) entra sob o alá (pano branco), totalmente vestido de branco, reverenciando Oxalá. Cumprimenta a porta, o ariaxé (ponto central do barracão), os atabaques, o pai-de-santo e, eventualmente, a mãe-pequena, com dobale e paó (cumprimentos rituais), sempre sobre a esteira. Dá uma volta pelo barracão e se retira. Prossegue o xirê.

Na segunda saída o iaô vem vestido e pintado com as cores da "nação". Há quem diga, no entanto, que esta saída especifica a "qualidade" (avatar) do orixá que está saindo. Ele segue novamente a ordem dos cumprimentos, agora somente com seu jicá (saudação que os orixás fazem com o corpo), uma vez que seu ilá (grito com que o orixá se anuncia) só será conhecido após a "queda" do Kelê.

A terceira saída, muito esperada, é a saída do orukó, também chamada "saída do ekodidé" (pena vermelha de papagaio, relacionada com a fala), momento em que o orixá revelará publicamente o seu nome secreto, que é parte de si mesmo. É um momento de grande emoção, acompanhado de um certo suspense, estimulado pelos outros filhos-de-santo que geralmente "viram" (entram em transe) ao ouvir o nome. Dito o orukó (nome), os atabaques imediatamente começam o adarrun (ritmo muito acelerado) e o orixá é levado para vestir suas roupas de rum (dança), ou seja, suas vestes típicas e suas "ferramentas" para dançar, pela primeira vez, em público.

Esta é a quarta saída: a saída do rum ou "rica", quando o orixá entra, saúda os pontos principais com seu jicá e dança suas cantigas. Geralmente, nessa saída o orixá dança apenas as músicas que lhe são atribuídas e nenhuma outra, mas há casos em que o novo orixá dança também para o orixá do pai-de-santo. Não convém, entretanto, fazer dançar demais o orixá muito novo. Findo o rum, toca-se para retirar o iaô em transe da sala ("cantar para subir", dizem os alabês) e o xirê prossegue até Oxalá, encerrando o toque.

Toca-se então para a entrada do ajeun, que pode constar das mais diversas comidas e bebidas, de acordo com o orixá e com as posses do iniciado.

A ESTRUTURA MUSICAL

A música, no candomblé, tem um papel mais significativo que o mero fornecimento de estímulos sonoros aos diversos rituais. Ela pode ser entendida como elemento constitutivo do culto, dando forma a conteúdos inexprimíveis em outras linguagens, termo aqui entendido como articulação de signos e símbolos.

Todos os rituais do culto estão apoiados também na música, que mostra um caráter estruturante das diversas experiências religiosas vividas por seus membros. Do paó (seqüência rítmica de palmas usada para reverência) ao toque (xirê), a música continua sendo parte de cada cerimônia e constituindo-a ao mesmo tempo, delimitando situações e ordenando o conjunto das práticas extremamente detalhadas.

"Tocar candomblé" é um termo comum entre o "povo de santo", indicando que o candomblé e a música se confundem. Por isso, o conhecimento das cantigas e dos ritmos denota prestígio e acesso às instâncias de poder da religião. Sendo a música um elemento sagrado e sacralizador, tanto instrumentos quanto instrumentistas se revestem desta aura, que se revela no tratamento que estes recebem por parte dos membros da comunidade do terreiro.

INSTRUMENTOS E INSTRUMENTISTAS

No candomblé, os atabaques ou "couros" (tambores) com os quais se invocam as divindades são tidos como seres vivos e sua utilização reservada apenas aos ogãs alabês (instrumentistas iniciados). Cabe a eles a execução do repertório apropriado a cada divindade, que compreende um conjunto de cantigas diferenciadas, com ritmos próprios. A "orquestra" do candomblé é formada por três tambores de tamanhos diferentes: o de tamanho maior, denominado Rum, o médio, Rumpi (chamado, em muitas casas, apenas de Pi) e o pequeno, Lé. No candomblé de rito Ketu os atabaques são percutidos com aguidavis (varinhas), enquanto no rito Angola eles são tocados com as mãos. Sendo instrumentos

sacralizados, os atabaques recebem sacrifícios periodicamente renovados. São instrumentos consagrados às entidades padroeiras dos terreiros sendo o Rum, na maioria das casas, dedicado a Exu. Os laços com que são adornados os atabaques indicam, em suas cores, os orixás aos quais foram consagrados.

Os atabaques são usados principalmente nas cerimônias públicas, quando são tocados pelos alabês. Cada um executa uma frase rítmica individualmente, perfazendo, no conjunto, um polirritmo, cuja marcação é dada pelo rum, responsável, ao mesmo tempo, pelo "repique" ou "dobrado" (floreio), que dão à música um caráter diferencial acentuado conforme os ritmos de cada orixá. Essa função particular do Rum estabelece sua maior importância em relação aos outros dois atabaques. A expressão "dar o rum no orixá" é indicativa da posição desse instrumento no conjunto da "orquestra". Essa mesma importância é observável por ocasião da reverência obrigatória aos atabaques, quando o Rum é o primeiro a ser saudado pelos fiéis, também cabendo a ele noticiar e saudar a chegada de visitantes ilustres ao terreiro (receber o "dobrar dos couros" é sinal de grande prestígio). Portanto, cabe ao chefe dos alabês a responsabilidade pelo Rum particularmente e também pelos outros atabaques, não só durante o toque, mas por sua manutenção permanente. Quando não estão em uso os atabaques devem ser cobertos por um pano branco e, uma vez que são considerados como portadores de axé, eles não podem ser removidos do terreiro. Pelo mesmo motivo, são tratados com especial reverência quando, por algum acidente, caem ao chão.

Além do rum, a marcação do ritmo dos atabaques pode ser feita por um instrumento de ferro, em forma de sino simples denominado "gã", ou duplo, "agogô", percutido por uma haste de metal.[5] Apesar do caráter sagrado, seu uso não é restrito aos alabês.

Ainda nas cerimônias públicas são utilizados outros instrumentos que, não fazendo parte da orquestra, têm funções específicas. É o caso do adjá, um sino de uma a cinco bocas (campânulas) cuja principal atribuição é provocar o transe quando agitado sobre a cabeça do iniciado. Seu uso é reservado aos ebomis, normalmente ao pai ou à mãe-de-santo, e às ekedes, não sendo necessário, para isso, o domínio de qualquer técnica específica. A intensidade com que é agitado é o que denota a função de seu som: induzir ao transe, nas festas públicas, ou ainda invocar ("acordar") os deuses para que atendam aos pedidos de seus filhos, durante as cerimônias privadas, nas quais o uso de outros instrumentos (que não o adjá) não é freqüente. Um instrumento com funções semelhantes é o xere, um chocalho de metal, com haste, geralmente confeccionado em cobre, consagrado a Xangô.

Se a música, dentro do contexto religioso, assume tal importância, a ponto de estar "nas mãos" dos ebomis, vemos que eles já nasceram com ela, ou seja, é significativo que um dos principais símbolos da iniciação seja o xaorô, fieira de guizos que se amarram com palha da costa aos tornozelos do iaô e que produzem som ao menor movimento deste. Acompanhando o processo de iniciação, o xaorô pode assumir várias funções. Diz-se que afugenta os maus espíritos e sacraliza os primeiros passos do iniciado. Possibilita, ainda, garantir o acompanhamento constante, pelo pai-de-santo, dos movimentos do erê (espírito infantil presente na iniciação).[6]

A produção da música delimita ainda os papéis masculinos e femininos. A maior parte dos instrumentos é tocada por homens, cabendo às mulheres o adjá e, eventualmente, o agogô. O canto, por outro lado, não é privilégio de nenhum dos sexos.

Não é sem motivo que os alabês são extremamente prestigiados e adulados nos meios do candomblé. "Sem alabê não tem candomblé", dizem os adeptos. Dessa forma, cada casa procurará constituir o seu próprio trio de alabês, que deverão passar pelo processo de iniciação, pelo aprendizado

musical e pela aquisição de repertório. Como este processo demanda um certo tempo e são necessários três alabês que por ele deverão passar, existe, em São Paulo, com o crescimento do número de terreiros em funcionamento, uma certa dificuldade em encontrar estes "especialistas" da música ritual. Essa dificuldade é superada pelo intercâmbio entre pais-de-santo mais velhos que "emprestam" seu ogãs a outras casas. Uma outra solução, freqüente, tem sido a contratação de alabês experientes e que asseguram o bom andamento dos toques. Isso é possível dada a relativa autonomia com que os alabês se relacionam com suas casas de origem. O costume de se pagar pelo serviço dos ogãs não é, contudo, um fato novo. No contexto do rito a cerimônia do felebé (= dinheiro), na qual os adeptos e visitantes atiram dinheiro num pano branco diante dos atabaques, ao som de uma cantiga apropriada, é exemplo disso. O dinheiro arrecadado será depois repartido entre os alabês.

"Felebé, felebé, felebé do Ogã"
(rito Angola)

O processo de aprendizado musical e aquisição de repertório pode acontecer no âmbito do próprio terreiro, através da "suspensão" (indicação pública feita pelo orixá) de alguém que tenha demonstrado (ou não) interesse ou habilidades musicais. Neste caso, o novo "alabê" submete-se ao aprendizado com os ogãs mais velhos. Quando isso não é possível, porque a casa não possui seus próprios alabês ainda, será preciso que o pai-de-santo providencie de outro modo estas aulas, freqüentemente pagas, com alabês que se disponham a ensinar, ou mesmo em instituições que promovem cursos de percussão em atabaques. Os alabês, entretanto, divergem quanto ao caráter ético do pagamento por serviços como toques ou mesmo de aulas:

"Eu acho que ogã que faz isso toca pra viver. Eu acho uma coisa errada. Acho que o candomblé não foi feito pra ninguém ganhar dinheiro."
(Jorge, 17 anos, alabê do Axé Ilê Obá)

"De repente, é como cobrar jogo de búzios ou não."
(Paraná, 33 anos, alabê do Ilê Axé Omó Ogunjá)

Paga ou não, a socialização na música ritual segue processos semelhantes. Diferentemente da educação musical formal, a música, no candomblé, é aprendida sem necessidade da escrita musical, sem o aprendizado dos conceitos universais, caracterizando um processo onde a intuição musical, o ouvido "exato", o ritmo inato adquirem maior importância. Nesse sentido, a socialização musical acompanha a socialização religiosa.

"... Era um ensinamento muito rígido. Ninguém tava ali pra brincadeira nem nada. Então ele (outro alabê) cantava duas, três vezes, explicava pra que cantava, tudo. Eu decorava; senão muitas vezes eu escrevia. Tenho até hoje o caderno, tudo. Com as cantigas que ele me ensinou. Eu acho que é uma coisa difícil mas vale a pena (...) No começo eu aprendi a tocar Gã sozinho. De ouvir. Eu gostava de ver todo mundo tocando. Ficava grudado. Era louco pra aprender, mas não tem jeito de se falar. Se você não passar por um, você não aprende. Você tem que passar por um pra aprender o outro. Senão você se atrapalha. (...) Passei pro Lé. Depois do Lé, o Pi (Rumpi) é uma coisa parecida. É quase automático você passar (...) Eu dobro o Rum há uns dois anos e meio. (...) Fiquei muito tempo só

tocando Pi e Lé. Pi e Lé, Gã... cansava (...) Agora eu só dobro." (Jorge)

Uma vez aprendidas as noções básicas, de ritmo e repertório, o conhecimento musical se enriquecerá através da maior participação dos alabês na vida da comunidade, seja no seu terreiro ou nos terreiros que visitam.

> "Você aprende o básico. O resto é experiência" (...) Calha de eu ir numa casa de santo, numa festa, eu aprendo. Senão eu compro disco, com cantigas que eu não conheço e aprendo... só ouvindo, conversando com os ogãs..." (Jorge).

Esse trânsito pelos vários terreiros permite aos alabês o contato com as diferentes modalidades de rito (Ketu, Angola, Jeje...) possibilitando, por vezes, que os próprios pais-de-santo usufruam deste conhecimento genérico. Em algumas ocasiões são os próprios ogãs alabês, ao lado do pai-de-santo, que realizam cerimônias de repertório específico como o axexê (rito funerário).[7]

Também o crescente número de gravações, em discos e fitas, de músicas rituais tem respondido à demanda por esse tipo de artigo como fonte de complementação de repertório. Evidentemente essa demanda não se restringe aos alabês, mas são eles seus principais consumidores e, geralmente, produtores.

Nesse contexto, conhecer a seqüência exata das cantigas apropriadas a cada momento, como "aquela que se canta pro Ogum dançar com o mariô" (folha de dendezeiro desfiada), é sinal de prestígio e poder. Daí as cantigas se converterem em verdadeira "moeda", com a qual se realiza a troca de conhecimento entre os membros do culto.

RITMOS E REPERTÓRIOS

A música ritual do candomblé costuma ser chamada de "toada" ou "cantiga", sendo este o termo mais usado em São Paulo, atualmente.

> "Em candomblé a gente não chama 'música'. Música é um nome vulgar, todo mundo fala. É um... como se fosse um orô (reza)... uma cantiga pro santo". (Jorge)

Aqui, entenderemos "cantiga" como um poema musicado, ou seja, a sobreposição de letra a melodia. Desse modo podemos classificar as cantigas em dois grupos principais: aquelas destinadas às cerimônias privadas (de roncó), cuja letra (em português ou fragmentos de línguas africanas) alude às etapas do rito e aquelas das cerimônias públicas (de barracão), cuja distinção em relação às primeiras se dá pela referência aos mitos e pela presença do ritmo, executado pelos atabaques. Entretanto, as mesmas cantigas cantadas no barracão podem, por vezes, serem ouvidas no "roncó", sem o ritmo característico. Nos candomblés ao tempo de Arthur Ramos (1934:163), contudo, o ritmo acompanhava as cerimônias privadas.

A presença do ritmo no barracão parece estar associada à dança, que rememora os atributos míticos das divindades. Desse modo, um deus guerreiro, como Ogum, estabelece uma coreografia na qual os movimentos serão ágeis, rápidos e vigorosos, adequando-se ao ritmo executado, diferentemente dos

passos lentos, fluidos e ondulantes de Oxum, uma deusa das águas.

> "Eu vejo a música como a ... representação de expressar a dança do orixá, o preceito, o que ele faz, como ele vive... Como se fosse eu falando da minha vida ou cantando alguma coisa para ele." (Jorge)

Assim, com seus ritmos característicos, cada orixá expressa, na linguagem musical, suas particularidades, criando uma atmosfera na qual estas se tornam inteligíveis e plenas de sentido religioso. Daí podermos falar dos ritmos mais freqüentes no candomblé em termos do que representam e de sua relação com as entidades às quais homenageiam.

O *adarrum* é o ritmo mais citado como característico de Ogum. É um ritmo "quente", rápido e contínuo, que pode ser executado sem letra, ou seja, apenas pelos atabaques. Pode, também, ser executado com o objetivo de propiciar o transe. O toque de bolar, por exemplo, se faz ao som do adarrum.

O *aquerê* é o ritmo de Oxóssi. É acelerado, cadenciado e exige agilidade na dança, do mesmo modo que a caça exige a agilidade do caçador. O ritmo de Obaluaê é o *opanijé*, um ritmo pesado, "quebrado" (por pausas) e lento. Este ritmo lembra a circunspecção deste deus das epidemias, ligado à terra.

O *bravum*, embora não seja atribuído especialmente a algum orixá, é freqüentemente escolhido para saudar Oxumarê, Ewá e Oxalá. É um ritmo relativamente rápido, bem dobrado e repicado. A dança preferida de Xangô se faz ao som do *alujá*, um ritmo quente, rápido, que expressa força e realeza recordando, através do dobrar vigoroso do Rum, os trovões dos quais Xangô é o senhor.

Ijexá, o único ritmo tocado com as mãos no rito Ketu é, por excelência, o ritmo de Oxum. É um ritmo calmo, balanceado, envolvente e sensual, como a deusa da água doce, à qual faz alusão. Ele é tocado ainda para o orixá filho de Oxum, Logun-Edé e, algumas vezes para Exu e para Oxalá.

Para Iansã, divindade dos raios e dos ventos, toca-se o *Agó, Ilu*, ou *Aquerê de Iansã*, termos que designam um mesmo ritmo que, de tão rápido, repicado e dobrado também é conhecido como *quebra-prato*. É o mais rápido ritmo do candomblé, correspondendo à personalidade agitada, contagiante e sensual desta deusa guerreira, senhora dos ventos e que tem poder de afastar os espíritos dos mortos (eguns).

Sató, um ritmo vagaroso e pesado, é geralmente tocado para Nanã, considerada a anciã das iabás (orixás femininos). O *batá*, talvez um dos ritmos mais característicos do candomblé, pode ser tocado em duas modalidades: batá lento e batá rápido, sendo o primeiro executado para os orixás cuja dança comedida denota certas características de suas personalidades, como a dança de Oxalufã, o deus arcado e velho que, com seu paxorô (cajado), criou o mundo. Curiosamente, o termo batá designa também o tambor de suas membranas, afinadas por cordas, cujo uso nos candomblés do Norte e Nordeste do Brasil é tão difundido que talvez por este motivo o ritmo tenha tomado seu nome, ainda quando não executado por este instrumento.

Vamunha é um outro ritmo, também conhecido por *ramonha, vamonha, avamunha, avania* ou *avaninha*, tocado para todos os orixás. É um toque rápido, empolgado e tocado em situações específicas como a entrada e saída dos filhos-de-santo no barracão e para a retirada do orixá incorporado. É nesse

momento que o orixá saúda os pontos de axé da casa e se retira sob a aclamação dos presentes.

Todos os toques (ritmos) mencionados são característicos do rito Ketu e, conforme procuramos demonstrar, associam letra, melodia e dança que, integrados, "narram" a experiência arquetípica dos orixás, vivida em nível individual e grupal e cujo ápice é o transe. Alguns destes ritmos são tão personalizados dos orixás que podem dispensar as letras ou mesmo a dança como elemento de identificação. É o caso do alujá, do opanijé e do agó (quebra-prato), consagrados a Xangô, Obaluaê e Iansã, respectivamente.

No rito Angola, o repertório rítmico é composto por três polirritmos básicos, e algumas variações sobre estes. São eles: *cabula, congo* e *barravento* (do qual a variação mais conhecida é a *muzenza*). Todos são ritmos rápidos, bem "dobrados", repicados e tocados "na mão" (sem varinha). De modo geral, todas as divindades podem ser louvadas com cânticos ao som de qualquer dos três: sejam elas orixás, inkices, ou aquelas tidas como originárias dos cultos ameríndios (caboclos, índios e boiadeiros). A própria aceitação dos elementos nacionais sobrepostos às influências africanas no candomblé Angola é perceptível, principalmente pelas letras das cantigas, cantadas em português e mescladas aos fragmentos das línguas "bantu". No Ketu a tolerância ao português é mais restrita e as casas de Ketu que cultuam caboclos estabelecem uma "mediação" que intercala, na ordem do xirê, o toque dos caboclos. Assim, para que o "xirê Ketu" possa abrigar as toadas de caboclo é preciso que ocorra uma "transição musical", na qual o toque "vira" para Caboclo, não sem antes serem cantadas algumas cantigas de Angola como este *ingorossi* (reza):

"Sequecê di quando andalunda
Sequecê di quando eu andá..."
(rito Angola)

Desse modo, vemos como os repertórios musicais referendam as sobreposições dos modelos Angola e Ketu, sendo um dos elementos principais para sua afirmação e identificação.

No caso do Angola, é inegável que um repertório cuja letra permite associações com palavras em português estabelece uma comunicação muito mais direta e fácil, inclusive entre a divindade e o interlocutor, tornando-se mais "inteligível" e mais facilmente memorizável.[8] Eis um exemplo:

"*Fala* mameto caiangô
Ki congo *quando come*
Lemba di lê."
(cantiga de Obaluaê - rito Angola)

"Aê *seu* kafunã
Omulu *que belo* ojá
Aê aê *seu* Kafunã."
(idem)

O mesmo acontece com as toadas ou "salvas" de caboclo (cantiga com que o caboclo se apresenta), cujas letras costumam ser em português e relatam acontecimentos relacionados à sua "vida" mítica, entre outras coisas. Como esta:

"Eu vinha pelo rio de contas
Caminhando por aquela rua
Olha que beleza!
Sou boiadeiro do clarão da lua."

Ou ainda esta outra:

"Campestre verde, ó meu Jesus (bis)
Madalena chorava aos pés da cruz
Com sete dias, minha mãe me deixou
(bis)
Me deixou numa clareira, Ossanha que
me criou."

Neste sentido, os ritmos Angola compartilham de um repertório musical muito mais próximo do modelo de música popular brasileira, dentro da qual o samba é a principal expressão. Não é de se estranhar que um toque de Angola seja também chamado de "samba de Angola", fazendo referência não apenas à semelhança dos ritmos, mas também à alegria e descontração da dança. Ao contrário da coreografia Ketu, caracterizada pelas particularidades do orixá e conduzida pelo ritmo, no Angola um número bem menor de variações rítmicas admite um leque maior de danças, incluindo a dos caboclos, que dançam com uma maior inventividade. Por outro lado, alguns ritmos podem caracterizar situações rituais precisas, que terminam por eles sendo denominadas. É o caso do "barravento", que, sendo um toque rápido e propiciatório ao transe (e portanto semelhante ao *adarrun* no Ketu), acaba denominando os movimentos que prenunciam o transe. Também o ritmo muzenza (uma "variação" do "barravento") pode designar a dança, curvada, característica da primeira saída pública de iniciação no Angola, também chamada de "saída de muzenza", símbolo da humildade do iniciado.[9]

De qualquer modo, é através da música ritual que as diferenças entre as "nações" são observadas, revelando a forma do culto não só pela maneira como se toca mas, também, como se canta, o que se canta, como se dança, para quem e em que ocasiões. Entretanto, apesar de haver um repertório básico, compartilhado pelas diferentes casas de uma mesma "nação", a apropriação das cantigas se dá de modo diferenciado. Certas cantigas como:

"Ina, ina mojubá ê
Ina mojubá"
(rito Ketu)

usualmente dedicada a Exu, também pode ser ouvida ao som do alujá, para Xangô. Talvez pela referência ao fogo (ina) ao qual ambos estão associados. Ainda a cantiga:

"*Xaxará balé* con aô
balé, balé"
(rito Ketu)

pode ser ouvida para Iansã ou para Obaluaê. No primeiro caso o elemento que adquire mais significado é o termo balé (relativo à casa dos mortos), ao qual Iansã está associada, sendo inclusive chamada, em uma de suas "qualidades", por este nome: Iansã de Balé. No segundo caso o termo privilegiado é xaxará, a vassoura simbólica de Obaluaê, com a qual este envia ou retira as pestes do mundo.

Como cantar é uma atitude onde se busca o contato com forças divinizadas, não importa tanto uma tradução literal resultante de uma ordenação sintática (o que seria impossível dado o vocabulário residual das línguas africanas aqui existente). Importa, antes, o significado atribuído e justificado pelo uso da "língua" dos antepassados e o saber a eles atribuído. Como aponta Yeda Pessoa de Castro, "importa saber, por exemplo, para que santo e em que momento deve ser cantada tal cantiga e não o que essa cantiga significa literalmente" (Castro, 1983:85).

Dessa forma, o que realmente importa é que a música sempre fará alusão, pela escolha de qualquer dos seus elementos, a momentos significativos do rito, não só ordenando-o mas, ao mesmo tempo, estabelecendo uma identidade entre aqueles que compartilham deste significado que "norteia" a relação do indivíduo com seus deuses.

A MÚSICA NO CONTEXTO RITUAL

A MÚSICA COMO ELEMENTO ORDENADOR

São várias as circunstâncias em que a música ordena os acontecimentos ou o próprio tempo. A cantiga em que se bolou pela primeira vez (chamada pelos adeptos de "cantiga de morte"), por exemplo, imprime a marca na vida pessoal do iaô. Fará parte de seu estojo de identidade religiosa.

O bori, um ritual pleno de detalhes, é inteiramente marcado por cantigas que imprimem uma certa ordem na cerimônia. Primeiro, canta-se a *sassain*, seqüência de cantigas louvando cada uma das folhas que comporão o amaci (banho de ervas) com que o ori será lavado. Nesse caso a sassain ordena a própria seqüência em que as folhas entrarão no ritual. Por exemplo: a primeira folha a entrar no amaci é o *peregun*, uma folha de Ogum. A primeira cantiga da sassain será, portanto:

"*Peregun* alaxó ti tun
Peregun alaxó ti tu ô
Babá peregun ala ojo re sê
Peregun alaxó ti tu ô."
(rito Ketu)

E toda uma seqüência, com mesma melodia e letras diferentes para folhas diferentes. Durante todo o tempo, soa o adjá. Cada folha, sendo louvada particularmente, torna cada momento do ritual particularizado e inesquecível. Cada folha é sagrada e por isso para ela se canta. Cada momento é, portanto, sagrado.

"Uma cantiga pode estragar a vida de muita gente, Você canta uma cantiga errada, você pode estar estragando sua própria vida." (Jorge)

Durante a estada do abiã no roncó (quarto reservado ao recolhimento), a música servirá ainda como elemento ordenador do próprio tempo. Existem cantigas a serem cantadas ao amanhecer, ao

entardecer, ao anoitecer, as cantigas que devem ser cantadas antes das refeições, as cantigas dos banhos rituais e inúmeras outras. Canta-se, por exemplo, nas casas de Angola, antes das refeições, a cantiga:

"Sodara, sodara
Ki sama dobê
Kebê, kebê
aió, aió"
(rito Angola)

durante a qual o iaô segura, com ambas as mãos, a dilongá (prato de ágate), fazendo movimentos para o alto, para baixo, para a esquerda e à direita, num gesto que sacraliza o alimento. Essas cantigas são sempre ensinadas pela "mãe-criadeira" ou "jibonã", que costuma ser uma ebomi, à qual o iaô sempre deverá reverenciar. Também os banhos rituais, especialmente os noturnos (maionga), são acompanhados por cantigas como esta cantada pela mãe-criadeira acordando os erês, do lado de fora do roncó:

"Maionga, maionguê, cadê cambono."

Os erês respondem:

"Meu tata tá chamando maionguê."

E, finalmente, todos juntos:

"Fala maiongombê!
Toté, toté de maiongá."
(rito Angola)

Ou ainda, no rito Jeje, canta-se a seguinte cantiga:

"Ajarrê na do kenkê un tó
kenkê un tó, kenkê un tó
Sobô ja rê."
(rito Jeje)

Desse modo, a rotina do recolhimento vai sendo construída a partir das tarefas que cabem ao iaô executar. E como cada tarefa está vinculada ao momento musical, a construção do tempo se faz como um relógio, cujos ponteiros são as cantigas. A música é, pois, a principal forma de expressão do iaô neste momento, uma vez que lhe é interditado o uso da palavra. E nesse contexto, do recolhimento, espera-se que uma nova personalidade seja forjada, inclusive pela utilização de um repertório aprendido não só em termos musicais mas, também, de um vocabulário específico do culto, formado pelos termos de origem africana, conhecidos como "língua-do-santo".

No orô, a mais importante das cerimônias da iniciação, o caráter sacralizante e ordenador da música é percebido em sua plenitude. Tudo deve ser acompanhado pela música; mesmo os intervalos entre uma etapa e outra da "feitura" e, portanto, entre as cantigas, devem ser preenchidos pelo som dos adjás, agitados ininterruptamente pelas ekedes.

Todos os momentos têm suas cantigas próprias, começando pela depilação da cabeça que deve ser feita aludindo-se ao orixá ao qual está sendo consagrada, e ao instrumento depilador, a navalha. Nos momentos que se seguem, e que têm por função preparar a cabeça para receber os sacrifícios, canta-se para a abertura dos aberês (incisões corporais) e a introdução, neles, dos pós sagrados (axés), para as tintas que comporão a pintura da cabeça, para amarrar o kelê, pendurar as contas da divindade no pescoço do iniciado ou qualquer outro ato prescrito pela "nação", terreiro ou mesmo orixá.

O mesmo procedimento se dá no momento dos sacrifícios, cantando-se para a entrada dos animais no quarto de santo, distinguindo-os a seguir, um a um, por cantigas (bichos de "quatro-pés", galinhas, pombos etc.) e, finalmente para a faca (que pode ser uma cantiga de Ogum, o dono da faca) e para o sangue que dela escorre:

"Ejé xorô xorô
Ejé balé kaaró."
(rito Ketu)

A presença, nesta cantiga, de termos yoruba como ejé (sangue), orô (cerimônia) e balé (relacionado à morte) reforçam o sentido de sua utilização neste momento exato. E, uma vez que foram "lidas" através destes elementos, poderão ser utilizadas em outras cerimônias do candomblé como os ebós (ritual de "limpeza") e obrigações a Exu, nas quais a presença do sacrifício é indispensável.

Essa ordenação musical não acontece apenas nas cerimônias privadas; ela se dá também nas saídas públicas do iaô e no toque como um todo.

A "saída de Oxalá", por exemplo, comporta cantigas relacionadas a Oxalá ou que façam referência à condição do iniciado (iaô). No primeiro caso, podem ser cantadas cantigas como estas:

"Efun babá, *efun babá*
Babá mi xorô."
(rito Ketu)

Ou ainda:

"Onisá urê, aun laxé
Onisá urê oberi omó, onisá urê
Aun laxé babá, onisá urê oberi omó
Aun laxé ô."
(rito Ketu)

Aqui, novamente, a presença dos termos babá (pai) e efun (branco) associados a Oxalá, parece justificar sua inclusão nesta saída. O mesmo acontece com os termos iaô (iniciados, "esposa dos orixás") ou muzenza (iniciados mas, também, dança e ritmo) que aparecem nas cantigas do segundo caso:

"*Iaô* jejé, iaô nu bó lonã
Iaô nu bó Ionã, *iaô* nu bó lonã."
(rito Ketu)

"É *muzenza, muzenza* kassange
É *muzenza, muzenza* cobá."
(rito Angola)

A referência pode ser, ainda, ao significado da esteira (eni) sobre a qual o iaô se debruça:

"É jó *eni* ke wa ô
Ke wa ô, ke wa jô, ke wa ô
Ke wa jô arrun bé lé."
(rito Ketu)

Na segunda saída, a música continua sendo uma prece, na qual se pede que os caminhos (onã) sejam abertos permitindo (agô) que a "nação" do terreiro se perpetue através de inúmeros símbolos como as pinturas rituais, as cores, as vestes, embora não exista um consenso quanto a isto entre os diversos terreiros de uma mesma "nação". Canta-se nesta ocasião, cantigas como:

"*Agô, agô lonã*
Agô lonã didê wa mo dagô."
(rito Ketu)

Ou, então:

"Aê aê kuzenze
Aê aê kuzenze catu mandará
Olha eu tateto
Kuzenze catumandará
Olha eu mameto
Kuzenze catumandará."
(rito Angola)

Na "saída do ekodidé" é este o principal termo recorrente nas cantigas já que é ele que, amarrado à testa do iaô, permitirá que o orixá grite seu nome:

"Ekodidé é ken é, ibá o lá
Ibá o lá omó orixá, ibá o lá."
(rito Ketu)

"Zan con fé é ken é, *ekodidé*."
(rito Ketu)

No rito Angola a referência não é feita ao ekodidé e sim ao nascimento do orixá, através do termo vunge (criança):

"Saki di lazenza é maió
É *vunge* ke sá."
(rito Angola)

Após entrar no barracão, ao som de uma destas cantigas, o orixá é levado para o centro do recinto por um ebomi que toca o adjá. Os atabaques e as pessoas silenciarão e apenas o adjá será ouvido até que o orixá grite seu nome. Neste momento, numa espécie de "resposta", todos os orixás "virarão", gritando seus "ilás" e os atabaques recomeçarão a tocar, agora ao ritmo acelerado da vamunha.

Assim, os vários matizes da música acompanham as várias etapas do rito, sublinhando-as e estimulando uma empatia entre a subjetividade dos ouvintes e os acontecimentos cerimoniais.

Finalmente a "saída do rum", ou saída "rica", pode ser feita ao som dessas cantigas:

"É, aun bó, ke wa ô, ke wa jô."
(rito Ketu)

"Kin kin maô
Ko ro wa ni xé ô
Agô, agô lonã
Agô lonã didê wa agô."
(rito Ketu)

"A ki memensuê
Xibenganga
Da muximba dunda
Meu ketendo iô
Xibenganga."
(rito Angola)

Após as quais o orixá dançará as cantigas que lhe são especialmente atribuídas, o que é chamado "dar o rum no orixá". Terminado o rum, o orixá será retirado do barracão ao som de uma cantiga também apropriada para este momento de despedida:

"Aê *iaô*, guerê nu pa me vô
Guerê nu se be wá."
(rito Ketu)

Todavia, esta cantiga é reservada à despedida dos orixás dos iaôs, como mostra a letra. Os ebomis terão seus orixás "retirados" do barracão ao som de outra cantiga, que faz referência ao *status* religioso do iniciado:

"*Ebomi* la urê
Ebomi la urê
Aê, aê, aê
Ebomi la urê."
(rito Ketu)

Com relação à ordenação feita pela música no toque como um todo, vemos que é durante o xirê que ela se evidencia, pois, além de uma estrutura seqüencial da ordem das louvações (através de cantigas), o xirê denota, também, a concepção cosmológica do grupo. Por exemplo: muitas casas de Ketu

costumam seguir esta ordenação de orixás: Exú (porque é o intermediário entre os homens e os orixás), Ogum (a seguir, porque é o dono dos caminhos e dos metais e sem ele e suas invenções da faca e da enxada o sacrifício aos orixás e o trabalho na terra estariam impedidos; diz-se, também que é irmão de Exu); Oxóssi (porque é irmão de Ogum e porque está ligado à sobrevivência através da caça e da pesca); Obaluaê (porque é o orixá da cura das doenças ou aquele que as traz); Ossaim (dono das folhas que curam, daí sua ligação a Obaluaê e também porque nada se faz sem folhas no candomblé); Oxumarê (por sua ligação com Xangô, como escravo deste e como aquele que faz a ligação entre o céu e a terra); Xangô (deus do trovão e do fogo, trazido por Oxumarê); Oxum (esposa favorita de Xangô); Logun-Edé (o filho de Oxum, mas com Oxóssi); Iansã (que no mito criou Logun-Edé quando Oxum o abandonou); Obá (tida em muitas casas como irmã de Iansã e terceira mulher de Xangô); Nanã (a mais velha das iabás); Iemanjá (a dona das cabeças e esposa de Oxalá) e finalmente Oxalá, o senhor de toda a criação.

Algumas casas, entretanto, seguem outra ordem: Ogum, Oxóssi e Ossaim (são irmãos), Obaluaê, Ewá, Oxumarê e Nanã (três irmãos e sua mãe tidos como de "nação" Jeje), Oxum, Logun-Edé, Iansã e Obá (pelos mesmos motivos da ordem anterior), Xangô e Iemanjá (filho e mãe) e, por fim Oxalá. Esta seqüência parece privilegiar os vínculos de parentesco, e de "nação", enquanto a primeira privilegia os acontecimentos míticos que colocam em relação os orixás. Seja qual for a seqüência e sua concepção cosmológica, ela costuma ser fixa para cada casa. É ela que, de alguma forma, norteia os acontecimentos do toque, fazendo, entre outras coisas, com que os adeptos observem, através das músicas, os momentos apropriados ao cumprimento da etiqueta religiosa como, por exemplo, pedir a bênção ao pai-de-santo quando se toca para o orixá deste.

Num toque comum, é costume cantarem-se de três a sete cantigas para cada orixá. Entretanto, em alguns casos, é possível que os ogãs, ou o pai-de-santo, cantem uma "roda de Xangô", que consiste em "puxar" (cantar) uma seqüência preestabelecida de cantigas deste orixá. Neste caso é comum que o pai-de-santo entregue aos ebomis de Xangô o xere, que estes deverão tocar, provocando a vinda dos orixás de todos os filhos. Os abiãs costumam bolar neste momento e ficarão no chão até que seja possível tocar a vamunha para retirá-los. Em outros casos, os orixás "viram" durante o transcorrer do xirê, seja em sua cantiga ou em qualquer outro momento do toque.

Cantando para Exu, o toque começa pelo padê, como já dissemos e, geralmente, com esta cantiga:

"Embarabó, agô mojubá
Embarabó, agô mojubá
Omodé coecó
Exu *Marabó*, agô mojubá
Lebara Exu onã."
(rito Ketu)

No rito Angola, estas três cantigas são sempre cantadas iniciando o padê, e na seguinte ordem:

"É gira gira mavambo
Recompenso ê ê ê
Recompenso a."

"Exu apavenã
Exu apavenã
Sua morada auê."

"Bombogira ke ja ku janje
Bombogira ja ku janjê
Airá o lê lê."
(rito Angola)

Ou, ainda, fazendo uma clara alusão ao convite para aceitar a oferenda, que caracteriza a cerimônia:

"Aluvaiá vem tomá xoxô
Aluvaiá vem tomá xoxô..."
(rito Angola)

Ou ainda:

"Sai-te daqui Aluvaiá
Que aqui não é o teu lugar
Aqui é uma casa santa
É casa dos orixás."
(rito Angola)

Encerrado o padê, as cantigas devem acompanhar as próximas etapas, ainda propiciatórias ao bom andamento do toque. No rito Angola segue-se à "limpeza" do ambiente com pemba (pó de giz branco) ou ainda pólvora:

"O kipembê, o kipembe ewiza
kassange ewiza d'angola
o kipembê samba d'angola."
(rito Angola)

"Pemba eu akassange apogondê
Pemba eu akassange apogondê
Pemba eu akassange apogondê
Oi kipembê."
(rito Angola)

No rito Ketu a cerimônia da pemba e da pólvora não ocorre. Em algumas casas, em lugar dela procede-se à cerimônia dos cumprimentos, quando se canta uma das seguintes cantigas:

"Olorum pa vô dô
Axé ori, axé orixá."
(rito Ketu)

"(orixá) mojubá ô
Ibá orixá, ibá onilê."
(rito Ketu)

No caso da segunda cantiga, será trocado o nome do orixá conforme o patrono da casa.

Daí por diante a música prossegue dividindo o "tempo" do toque em segmentos precisos, de convergência das louvações a cada orixá, da dança, das atitudes de maior ou menor empatia dos participantes, enfim, em "blocos" que, somados, recompõem a "vida" dos orixás na voz de seus filhos. Assim, é comum ouvirmos referências ao andamento do toque em termos do "tempo musical" do xirê: "Fulano chegou atrasado. O toque já estava em Iemanjá."

Quando o motivo do toque é uma festa, essa festa é intercalada na estrutura do xirê, ou seja, é costume levar o xirê até o momento em que se canta para o orixá festejado, quando este "vira" e é levado para vestir, ao som da vamunha. Pode haver (ou não) um intervalo para o descanso dos alabês, até que o orixá volte, agora paramentado, sendo recebido com a cantiga:

"Agô, agô lonã
Agô lonã didê wa mo dagô."
(rito Ketu)

"Toté, toté de maiongá
Maiongonguê."
(rito Angola)[10]

No barracão, o orixá dançará, então, ao som de seus ritmos favoritos. Uma vez encerrados os acontecimentos relacionados à comemoração, a seqüência do xirê é imediatamente retomada do exato ponto onde havia sido interrompido, devendo-se cantar para Oxalá apenas quando não estiver prevista mais nenhuma cerimônia, pois cantar para Oxalá significa "fechar o toque".

Encerrado o xirê, segue-se o ajeun (refeição), apresentado com a cantiga:

"Ajeun, ajeun, ajeun, ajeun bó."
(rito Ketu)

Findo o toque, de modo significativo, os atabaques são cobertos por um pano branco, indicando que o fim da música é o fim da festa e que, sendo os atabaques criadores e sacralizadores da música, mesmo durante os momentos em que não são usados devem indicar esta condição, permanecendo sob a proteção de Oxalá.

A música como elemento de identidade

A adesão ao candomblé é um processo complexo, paulatino e que envolve um aprendizado minucioso de códigos religiosos que, é possível dizer, começa na iniciação. Tal aprendizado se dá no âmbito das relações do grupo do terreiro ou da comunidade do "povo de santo". É também regulado pelo tempo de iniciação que, alocando o iniciado dentro de uma estrutura hierárquica precisa, delimita posições e papéis. Assim, a inserção do indivíduo na comunidade vai sendo feita através da acumulação dos

fundamentos religiosos que estabelecem o tipo de relação do indivíduo com seu deus e com os demais membros do culto.

Sendo a música uma das expressões desses fundamentos religiosos, ela também é parte significativa na formação da identidade, tanto no nível individual quanto no grupal.

Assim, um iniciado trará consigo um repertório musical pessoal, do qual fazem parte as cantigas que estão associadas aos momentos decisivos de sua experiência religiosa. Este repertório conterá a cantiga na qual ele bolou, o adarrum para o recolhimento, as cantigas do bori, as que quebraram a mudez do recolhimento, as do amanhecer, do entardecer, da maionga, aquelas próprias de sua divindade e o próprio som do adjá que, acompanhando as rezas e as cantigas, se constituirá num forte apelo para propiciar o transe, revivendo a ligação estabelecida durante a iniciação.

Podemos dizer que estas cantigas de situações rituais específicas, embora sejam parte de um repertório comum a todos os iniciados do mesmo terreiro, sua apropriação por parte de cada indivíduo remete a conteúdos psicológicos diferenciados. Além disso, elas se somam a outras, como as de seu orixá, da "qualidade": deste, da "nação" à qual pertence etc. Como, por exemplo, a cantiga:

"Aê, *Odé* arerê, okê
É orixá erô
Co ma fa *Akuerã*."
(rito Ketu)

que saúda Odé (o orixá Oxóssi) na sua qualidade Akuerã.

Um exemplo de cantiga da "nação" Ketu é esta que, ao ser executada, faz com que todos reverenciem o chão, em sinal de respeito:

"Araketurê, araketurê
Ara mi mawó."
(rito Ketu)

Aqui a referência é feita a Araketu, "gente de Ketu".

O próprio nome religioso do indivíduo (*dijina*) é freqüentemente inspirado por termos que compõem a letra destas cantigas, sendo possível identificar, através da dijina, o orixá da pessoa. Exemplo: uma filha de Nanã pode ser chamada Nandarê, termo que aparece na seguinte cantiga de Nanã:

"Nana, nanjetu
Nanjetu, *nandarê*."
(rito Ketu)

Filhas de Oxum podem ter seus nomes iniciados pela palvra *Samba* (Samba Diamongo, Samba Queuamázi, Samba Delecê), inspirados na cantiga:

"*Samba, Samba* monameta
Ke zina Ke cê
Ki *samba* Ô
Samba monameta
Ke sina ke cê
Ki *samba*."
(rito Angola)

Além do repertório pessoal, o indivíduo participa, ainda, do repertório do grupo, que consiste nas cantigas do orixá do pai-de-santo, dos ebomis da casa como ogãs, ekedes, mãe-criadeira, irmãos de barco, enfim, aquelas que, ao determinar a ordem das reverências (quem pede e quem dá a bênção), estabelecem a hierarquia do terreiro e localizam o indivíduo numa determinada posição. Existem, inclusive, cantigas próprias dos cargos da casa:

"Ê, ê, *ekede* zinguê, *ekede* zingá
Ê, ê *ekede* kissangá."
(rito Angola)

Ou do *status* religioso:

"Xique xique nu atopê
Ebomi nu caiangô."
(rito Angola)

Além disso, a chegada de ebomis na casa também obriga a uma ligeira interrupção da música, para que os "couros" (atabaques) "dobrem" em homenagem ao recém-chegado.

Estando a música intimamente relacionada à condição hierárquica, até mesmo as pausas entre uma cantiga e outra revelam isto: a roda dos iaôs deve agachar-se enquanto a roda dos ebomis permanece em pé. Ainda o paó (palmas ritmadas), com o qual se louvam os orixás e se reverenciam os ebomis, indica, musicalmente, a alta posição de quem o recebe. E mais, se considerarmos os terreiros de ritos diferentes, podermos ver que esta identidade contrastiva "localiza" os grupos por "nações", construindo-se musicalmente, conforme já vimos, através dos ritmos, do modo de tocar, das letras, das melodias, enfim, do repertório que contempla cada panteão, associado, evidentemente, aos demais elementos do culto.

CONCLUSÃO

A música ritual do candomblé, tanto em cerimônias públicas quanto privadas, ultrapassa o valor meramente estético, ou mesmo de elemento propiciador à atmosfera religiosa, para exercer a função de elemento constitutivo em todas as instâncias do culto. Além disso, ela tem funções de ordenação bastante claras, sendo também um dos elementos através dos quais as identidades dos adeptos e dos terreiros e "nações" são construídas e se expressam.

Não é sem motivo, como registra Nina Rodrigues, em 1932, que os jornais do final do século passado pediam providências contra a atuação dos terreiros, chamando a atenção para os "estrondosos ruídos dos atabaques e dos chocalhos" e à "vozeria dos devotos" que perturbavam o "sossego" e o

"silêncio público" com "vergonhosos espetáculos", o que demonstra a importância da percepção sonora pelos "de fora" na construção da imagem do candomblé. Percepção desagradável ou não, conforme o contexto social e cultural mais amplo onde ela se dá. Assim, nos tempos de perseguição religiosa, quando a música do candomblé era tida como "estrondosos ruídos", seguiu-se um tempo de tolerância e um de valorização da musicalidade de origem africana em geral (*jazz, blues, reggae*, samba, *gospell, spirituals*) que, num processo dialético, contribuiu para a melhor compreensão tanto do candomblé quanto de sua estética musical.

Para os "de dentro", a música do candomblé não se prende tanto a um julgamento estético, à medida que é uma linguagem, onde o que importa é o sentido que o som adquire enquanto emanação do sagrado. Assim, até mesmo o "ruído" dos búzios chocalhando entre as mãos do pai-de-santo pode ser entendido como a fala do deus da adivinhação que "escreverá" na peneira, com os búzios, as respostas às dúvidas do homem. Ou mesmo os rojões das "Fogueiras de Xangô" que refazem no céu o som do deus-trovão.

É claro que as religiões em geral têm a música como importante elemento de contato com o sagrado, seja no caso em que ela proporciona o contato mais íntimo com o eu, como é o caso dos *mantras* das religiões orientais, seja no caso em que sua função é a de integrar os indivíduos numa "única voz", como é o caso das religiões pentecostais, entre outras, onde os fiéis cantam em uníssono os hinos de louvação.

O candomblé, entretanto, parece reunir estas duas dimensões: a do contato com o eu, através das divindades pessoais, e a do contato com o outro, estabelecidas musicalmente. Mas, ao contrário de outras religiões, no candomblé a música não é um momento entre os demais. Todos os momentos rituais são, em essência, musicais. Assim, para que os deuses estejam entre os homens ou para que estes ascendam aos deuses é preciso cantar; cantar para subir.

NOTAS

1. Os aspectos do intenso intercâmbio das práticas rituais afro-brasileiras e do processo transformativo pelo qual passam em São Paulo têm sido o objeto das pesquisas que os autores deste trabalho vêm desenvolvendo junto ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
2. Pessoa iniciada pelo mesmo pai-de-santo, portanto através de rituais onde a folha é um dos principais elementos.
3. Ogãs e ekedes também passam pelo "toque de bolar", mas neste caso a intenção é contrária: provar que não viram no santo em nenhuma hipótese.
4. Grupo de pessoas iniciadas juntas e portanto com mesma "idade de santo".
5. Sobre a relação do agogô com a marcação do ritmo, ver o que diz Edison Carneiro sobre a origem do termo, derivado de *akokô*, relógio (Carneiro, 1981:74).
6. Sobre a relação entre o xaorô e os abiku, ver o que diz Pierre Verger a respeito do xaorô como elemento de proteção (Verger, 1983:138).
7. Nos candomblés de São Paulo é costume os alabês cantarem o xirê dos orixás.
8. Esta não é, evidentemente, característica exclusiva do Angola.
9. "Quebrar muzenza" é outra expressão usada pelo povo de santo que significa "dançar muzenza".
10. Edison Carneiro já registrava essa cantiga em candomblés Bantu em 1939 (Carneiro, 1981:189).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, Oneida. *Xangô*. Registros sonoros de Folclore Musical Brasileiro I. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948.

_____. *Tambor-de-Mina e Tambor-de-Crioula*. Registros sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo, Discoteca Pública Municipal, 1948.

ANDRADE, Mário de. *Música de Feitiçaria no Brasil*. São Paulo, 1963.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.

_____. *Ladinos e Crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.

CARVALHO, José Jorge de. *Ritual and Music of the Shango Cults of Recife, Brazil*. PhD Thesis, Belfast, The Queen's University, 1984.

_____ e SEGATO, Rita Laura. *El Culto Shangó en Recife, Brasil*. Caracas, Centro para las culturas populares y tradicionales, 1987.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, s/d.

CASTRO, Yeda Pessoa de. "Das línguas africanas ao português brasileiro." *Afro-Ásia*, nº 14. Salvador, 1983.

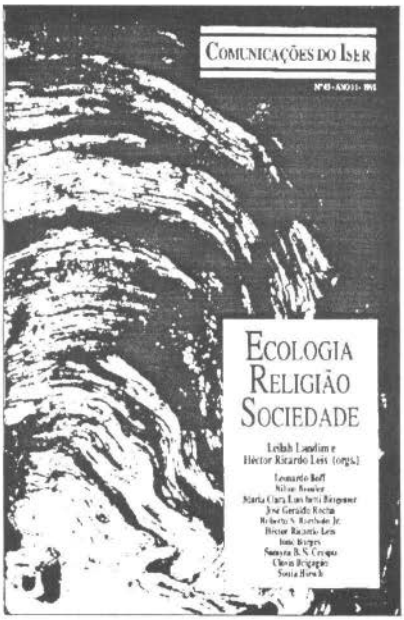
ORTIZ, Fernando. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985.

PINTO, Tiago de Oliveira. *Breves anotações sobre as músicas de culto afro-brasileiras*. São Paulo, mimeo, s/d.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1934.

VERGER, P. "A sociedade egbé orun dos abikú, as crianças nascem para morrer várias vezes." *Afro-Ásia*, nº 14, Salvador, 1983.

COMUNICAÇÕES DO ISER 43



Tradições religiosas, cultura e sociedade no Brasil

Neste número:

Religião, justiça societária e reencantamento. Por uma teologia da ecologia. Ecologia e salvação. Natureza e negritude. Num mundo do silêncio de Deus. Ética , religião e ambientalismo. Ecofeminismo. Educação ambiental e consciência ecológica. Ecodesenvolvimento. Ecologia e comida.

À venda na livraria do ISER ou através de cheque nominal ao ISER/Setor de Distribuição

ISER: Ladeira da Glória, 98 - 22211-120 - Glória Tel.: 265-5747 Fax.: 205-4796

Resenha

PARA CONHECER E DESCONHECER A ESPANHA

SANTALÓ, C.I.; BUXÓ, M.J. e BECERRA, S.R. (eds.)
La Religiosidad Popular (3 vol.)
Barcelona, Editorial Anthropos, 1989

"Muitas vezes, refletindo sobre o apaixonamento com que na Espanha tem sido defendido e proclamado o dogma da Conceição Imaculada, aconteceu-me pensar que no fundo desse dogma deveria haver algum mistério que por caminhos ocultos se enlaçasse com o mistério de nossa alma nacional..."

Angel Ganivet começava assim seu *Idearium Español*, publicado em 1897. Ganivet abriu para a Espanha a era da reflexão. De volta de uma aventura colonial de quatro séculos (em 1898 perdia em guerra com os Estados Unidos suas últimas possessões de além-mar: Cuba, Porto Rico e Filipinas), a Espanha se reencontra pobre, atrasada, sem sentido num mundo dominado pela Grã-Bretanha, França e o Império Alemão. A Espanha é diferente, logo é um problema. Surgem então várias gerações de "explicadores" da Espanha. Poetas, filósofos e historiadores que alternativamente tentaram redefinir ou revitalizar o país exacerbando essa diferença - grosseiramente exposta, seria esta a atitude de Miguel de Unamuno - ou reconduzindo-a dentro do complexo marco europeu - atitude correlata de José Ortega y Gasset.

A religião espanhola, de um modo ou de outro, sempre foi uma pedra de toque na obra dos estudiosos.

Ortega não prestou muita atenção a questões religiosas; era um liberal que andou resgatando o que de mais laico existia na tradição espanhola. Unamuno, pelo contrário, foi um católico apaixonado e extemporâneo, que achou fogo místico até nas tradições mais laicamente acarinhadas por Ortega - como o pintor Velazquez ou o escritor Cervantes. Significativamente, viu a maior parte de suas obras no índice eclesiástico de livros proibidos.

Unamuno e Ortega se apreciavam. Não se pode dizer o mesmo de Américo Castro e Claudio Sánchez Albornoz. Castro foi o último dos "explicadores" da dinastia. Foi ele quem relativizou algo que seus antecessores tinham magnificado: o conceito "espanhol". A identidade espanhola, segundo Castro, foi cunhada por grupos estranhos à Península Ibérica [1] para designar um conjunto de povos que sentiam-se alheios e inimigos. A identidade verdadeiramente operativa abaixo dos Pireneus foi durante muito tempo a religiosa: era-se cristão, muçulmano ou judeu, e o vínculo da história, da cultura ou do caráter "espanhol" acabou nascendo da interação dessas três versões do Libro. Inquisição, imperialismo, aversão fidalga ao trabalho, fatalismo, obsessão pela limpeza de sangue e outras mil especialidades nacionais derivariam de alguma dessas três tradições, ou melhor, das reações de cada uma delas perante as outras.

Claudio Sánchez Albornoz, um erudito medievalista e católico fervoroso, se esforçou, pelo contrário, em mostrar as raízes cristãs e européias da "autêntica" cultura espanhola, e manteve uma guerra particular com Américo Castro. Qualificava-o de "ensaísta diletante metido a historiador", questionando de fato a validade ou a conveniência da dinastia dos explicadores; e com ela, a diferença espanhola que lhes dava assunto.

Castro e Sánchez Albornoz acabaram sua rixa no exílio, depois que a guerra civil de 1936-1939 e a vitória do General Franco afastassem por muito tempo qualquer tentativa de explicação.

Em compensação, a guerra civil, com sua monstruosa violência e sua seqüela de 40 anos de opaca ditadura, converteu-se na grande esfinge a decifrar. Foi talvez a guerra mais religiosa do século. Chamada de "Cruzada" pelo bando da direita, e alentada ferozmente pela Igreja Católica, entre as centenas de imagens oníricas que dela nos legaram os fotógrafos destaca-se uma bastante expressiva: um grupo de milicianos populares, dos que defendiam Madri contra as tropas de Franco, formados em pelotão para fuzilar uma imagem monumental do Sagrado Coração.

A República espanhola, proclamada em 1931, havia tentado aliviar o opressivo poder da Igreja Católica, e o governo de Franco o reforçou até limites não atingidos desde o século XVII. Nos quarenta anos de ditadura, porém, aconteceram muitas coisas. Boa parte da Igreja desviou-se no meio da rota, no começo dos anos 60, assumindo atitudes próximas às do catolicismo progressista que conhecemos. Ao mesmo tempo, a população rural migrou para as cidades, e a televisão e o massivo turismo europeu diluíram notavelmente os velhos esquemas culturais.

Não surgiria nenhum orador como Azaña (que foi o primeiro presidente de governo da República) para proclamar que "a Espanha deixou de ser católica"; mas também ninguém se esforçou em proclamar o contrário.

A Igreja Católica espanhola se bate por defender sua posição numa sociedade pluralista e visivelmente secularizada e seu discurso não difere, qualitativamente, do das outras igrejas européias. A "Cruzada" foi uma falsa cruzada; a foto dos bispos saudando no estilo nazista a par dos militares e a dos milicianos justiçando o Cristo são testemunhas de um despropósito que já se esvaiu.

A transição democrática espanhola (o longo processo que vai da morte do ditador Franco à eleição de um governo socialista em 1982) tem sido uma tentativa de resolver as contradições mostradas pelos "explicadores", de Ganivet a Castro. Suspeito, porém, que as tenha escondido ou abrandado antes que resolvido. Durante a transição, por exemplo, o estigma da diferença espanhola extinguiu-se porque a Espanha desapareceu como unidade de referência. Para dizê-lo de algum modo, o que existia na realidade

era, de um lado, as regiões[2] - País Basco, Catalunha, Andaluzia e assim por diante, até vinte -, e, de outro, a Europa. Ao âmbito regional pertence o que é nativo, aborígene, antropológico, seja o *ethos*, a gastronomia, a agricultura, a religiosidade popular, ou a universidade. Ao âmbito europeu - cosmopolita, evolutivo, histórico - pertence tudo o mais, as coisas sérias.

No fundo, "espanhol" é, antes de mais nada, um erro de percepção. "Espanha" é uma entidade inautêntica, um preconceito da extrema direita. Os obscuros episódios acontecidos em "Espanha" foram um mal-entendido (guerras, intolerâncias) e quem tenta achar neles algum sentido mistura indevidamente antropologia e história, essência e existência. Expõe-se, ainda, a reavivar feridas que já fecharam. Tudo isso tem um corolário prático: a Espanha mudou radicalmente, não é necessário indagar em aporias passadas. [3]

Um dos temas mais afetados por essa espécie de remoção da memória é a religião. Alegorias como a de Ganivet não têm hoje quem as continue, nem quem as entenda. Dificilmente alguém falaria de religião num balanço histórico dos últimos anos.

Ora, na história da Península Ibérica a religião é uma presença demasiado marcante: o seu repentino desaparecimento representaria um fenômeno antropológico digno de toda a atenção. Deveria provocar teses e simpósios e sugerir a criação de museus. Nada disso acontece, e é possível supor que o silêncio se deve ao recalcamento de uma evidência doentia.

Pode ser uma hipótese para estudar alguns traços - e algumas indigências - da cultura espanhola de hoje, e uma premissa para entender o caráter e a escassez dos esforços dedicados na Espanha aos estudos da religião.

CARO BAROJA

Julio Caro Baroja é, sem dúvida, a personalidade de maior peso nos estudos sobre religião na Espanha nos últimos quarenta anos. Dentro de uma obra ampla, magnífica e irregular, as suas pesquisas sobre o tema ocupam um dos maiores e melhores espaços. *Las Brujas y su Mundo*, de 1961, traduzida em várias línguas, continua a ser uma das obras fundamentais para entender a bruxaria européia. Está baseada numa extensa e precoce erudição, e no conhecimento direto do mundo camponês basco. Muitas outras obras tratam de aspectos concretos da bruxaria basca ou castelhana, e de outros aspectos da religiosidade rural, em coletâneas como *Ritos y Mitos Equívocos* (Ed. Istmo, Madri, 1974). Dentro desse conjunto pode-se considerar a trilogia sobre o ciclo festivo camponês que começa com *El Carnaval* - na minha opinião uma peça imprescindível da literatura antropológica - e continua com *La Estación del Amor* e *El Estío Festivo*, dedicadas respectivamente às festas tradicionais de primavera e verão (editadas pela Taurus, em 1979 e 1984). Enfim, *Las Formas Complejas de la Vida Religiosa* (Ed. AKAL, Madri, 1978) é um calhamaço de aspecto miscelâneo que nos aproxima de um universo religioso de enorme riqueza, o da Espanha dos séculos XVI e XVII. Caro Baroja é um continuador cético daquela geração da virada do século, sobrinho de um de seus principais expoentes, o romancista Pio Baroja. Prefere o título de historiador ao de antropólogo que se lhe atribui. A antropologia é uma disciplina demasiado invejosa de ciências exatas, e inclina-se às sínteses apressadas. Caro Baroja sabe disso: ele foi aluno em Viena do Pe. Schmidt, cujas macroteorias conflitavam na época com as de Tylor e Frazer. Descendente desses dinossauros, a obra descrente de Caro Baroja se conserva bem: parecia estruturalismo nos anos 60, história nos 70, e até signo de pós-modernidade nos 80. É vital para compreendermos os estudos

espanhóis sobre religião saber que Caro Baroja é incomum e marginal; escreveu sua obra refugiado na casa de seus antepassados, vizinha à fronteira do país. Longe da universidade, à qual não teve acesso como rebento de dissidentes.

A UNIVERSIDADE

A antropologia e a sociologia desenvolvidas no âmbito universitário dedicaram pouco interesse à religião. Não por acaso o tema mais afortunado foi durante anos a feitiçaria rural da Galícia, em estudos como os de Carmelo Lisón Tolosana, catedrático da Faculdade de Sociologia de Madri. A religião podia se constituir como tema só nas suas expressões marginais e só em espaços geográficos marginais.

Durante os anos 60, a Espanha foi cenário de numerosos "estudos de comunidade", que deram a tônica da sociologia madrilena, e que sempre compreendiam a religião dentro do inevitável *continuum* folk-urbano do desenvolvimentismo. Desse paradigma partiu a obra do único etnólogo especializado em "religiosidade popular" espanhola, o americano W.A. Christian, cujo inicial *Person and God in an Spanish Valley* (Nova Iorque, Academic Press, 1972) foi superado por posteriores estudos de enfoque histórico, como o artigo "De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el comienzo de la Edad Media hasta nuestros días" (em *Temas de Antropologia Española*, Ed. Carmelo Lisón Tolosana AKAL, Madri, 1976) e os livros *Local Religion in Sixteenth Century Spain* e *Apparitions in Late Medieval and Rennaissance Spain*, editados em 1981 pela Princeton University Press.

O interesse pelos estudos de religião na Espanha viu-se enriquecido por fenômenos relativamente recentes. Um deles foi o desenvolvimento de um Departamento de Antropologia Americana na Universidade de Madri, que a partir das experiências com indígenas das Américas Central e do Sul viu-se tentado pelo estudo comparativo do catolicismo ibérico. O atual catedrático, Manuel Gutierrez Estévez, organizou assim um projeto sobre santuários na Extremadura, e articula seminários de catolicismo comparado junto com antropólogos dos Estados Unidos, Brasil, Peru e México. De sua autoria são vários trabalhos que - fenômeno raro na universidade espanhola - procuram novas abordagens teóricas para o tema, especialmente "En torno al estudio comparativo de la pluralidad católica" (na *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* nº 27, Madri, 1984).

Outro foi essa regionalização do Estado espanhol, que multiplicou - graças ora à sociedade, ora às novas burocracias locais - os estudos sobre as especificidades culturais. O núcleo de Joan Prat, na Catalunha, é provavelmente o mais sólido desses fenômenos, e tem-se dedicado ao estudo de santuários e também do que ele denomina "experiência religiosa ordinária". Algumas de suas obras são "Análisis de un mito: La Sagrada Família" - *in Perspectivas de la Antropologia Española*, AKAL, Madri, 1975 ou *La Mitologia i la seva interpretació*, editado por Les Llibres de la Frontera, Barcelona, 1984.

OS TRÊS LIVROS

Quando, a partir de 1983, empreendi alguns estudos nesta área, encontrei um campo enorme e quase intocado, difícil de ser entendido a partir de uma tradição interpretativa pobre e díspar. Foi assim que recebi com grande interesse a publicação dos três volumes aqui resenhados. A Fundação Antonio Machado, em colaboração com a Junta de Andaluzia, patrocinou em 1986, em Sevilha, um congresso sobre Religiosidade Popular, que reuniu antropólogos e historiadores. As atas desse congresso somam ao todo 113 comunicações, publicadas pela Editora Anthropos, de Barcelona, com o acréscimo de três textos

introdutórios dos coordenadores do encontro.[4] São quase mil e novecentas páginas. Essas cifras me escusam de ponderar a vastidão e a heterogeneidade do resultado. Não teria sentido resenhar esse *corpus*, ainda dois anos depois de sua aparição, senão for porque - como diz a contracapa do terceiro volume - "o juízo da obra é de certo modo o juízo à ciência espanhola neste campo do conhecimento". Nesse juízo é que escolherei alguns argumentos.

VELHAS FONTES, NOVOS TEMAS

O mais sólido desta publicação é de fato a sua exploração dispersa de um amplíssimo leque de fontes e temas. O pesquisador da religião depara na Espanha com uma abundância de ricos materiais - seja na pesquisa de campo ou na bibliográfica - que o seu principal empecilho será sempre a falta de uma visão de conjunto.

Começa-se agora a se inventariar materiais tão à vista como ex-votos, ermidas e santuários; romarias e devoções. O trabalho de Joan Prat (*Los Santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía*, Joan Prat i Carós, vol. 3; IX-1, p. 211-252) oferece uma visão das dificuldades existentes para classificar elementos deste tipo em esquemas além da simples lista alfabética. O mesmo pode-se dizer de documentos como as listas de milagres estudadas na comunicação VII-4. Os milagres, resumo do relato oferecido pelo fiel, é talvez uma das fontes de melhor qualidade para o conhecimento da visão "popular" do religioso. Suas listas, anotadas em livros de registro dos santuários durante seqüências temporais às vezes muito longas, foram ocasionalmente publicadas como propaganda desses santuários. Angela Muñoz Fernández, no trabalho II-5, oferece algumas sugestões para a taxonomia destes materiais.

Os *Dicionários Geográficos*, como os de Madoz e Govantes - ambos da primeira metade do século XIX - figuram entre as fontes mais bem conhecidas da etno-história espanhola. Porém, um estudo como o de II-14 nos revela a existência do dicionário de Tomás López (1776), rigorosamente inédito. Outras insistem no valor das *Relações Geográficas* elaboradas no século XVI por ordem de Felipe II, e já usadas por W.A. Christian nos seus dois livros.

Vários estudos sobre bibliotecas (como o vol. 1, de Carlos Ivarez Santaló) sugerem as dimensões da literatura religiosa gerada a partir do século XVI, e sua difusão. Os estudos literários espanhóis esquecem em absoluto todo este volume de obras, atribuindo-lhes um nível estético insatisfatório. Mesmo quando essa justificação seja válida, a omissão é excessiva e supõe talvez renunciar a uma séria compreensão da cultura da época. Afinal, religiosa era a maioria dos livros editados na Espanha nos dois primeiros séculos de imprensa.

Teófanes Egido (V-5) destaca das Atas das Cortes (parlamento) de Castilha uma instigante documentação, que vai dos rituais celebrados pela instituição às medidas tomadas sobre temas religiosos, passando pela sacralização da sua ideologia política. Acostumados a uma historiografia liberal que apresenta a época da Contra-Reforma como uma peça representada por reis e jesuítas, pode nos ser útil qualquer informação sobre outros atores.

Artigos como "Oracionario popular (ensalmos y coplas) de Lorca y su comarca. Estado actual de la recopilación", José Antonio Ruiz Martínez e José Luis Molina Martínez, vol. 2, V-9, p. 154-173, podem nos mostrar o enorme interesse que ainda encerra a simples pesquisa "folclórica". Em um campo muito diferente, *La teología de Antonio Machado*, José María González Ruiz, vol. 1; II-10, p. 246-

256, dedicado a uma das figuras-chave da geração pós-Ganivet (patrono, aliás, da Fundação que amparou a publicação), consegue mostrar a originalidade e a força que as reflexões sobre religião de um agnóstico podiam ter na Espanha de oitenta anos atrás.

Existe, porém, outro aspecto menos animador dessa procura de novos temas. Concentrados no volume II temos uma ampla lista de colaborações dedicadas à análise de testamentos. A distribuição geográfica é generosa, e o valor dos capítulos desigual, dentro da homogeneidade ditada pela fonte documental. Surpreende que estes estudos não formem parte de um projeto conjunto; o interesse de tantos pesquisadores pelos testamentos se deve à atração da *nouvelle histoire* francesa, cujos expoentes - é o caso de Michel Vovelle - têm feito uso intensivo dessa documentação. O prestígio de um paradigma de estudo já consagrado serve no caso para selecionar um campo de estudo, substituindo-se ao fascínio intuitivo que me parece elogiável em muitos dos estudos antes resenhados. Nada a objetar, a não ser que o modelo emprestado não parece à altura dos resultados que daria uma observação "ingênua". Essa documentação permanece em boa parte inexpressiva. Acumulam-se as listagens de dados e se ignora a vasta arte barroca de morrer, que poderia ser coligida em outras fontes abundantes, como a mesma literatura clássica espanhola. A partir dela poderiam se encontrar vias de abordagem mais incisivas. Um excesso de prudência acadêmica, e um certo descaso pela erudição, malogra em boa parte a tentativa.

CONFRARIAS E COMUNIDADES

Dentro da pobre tradição antropológica hispânica, existem dois temas com uma notável continuidade: comunidades e confrarias, assunto de dois enfoques teóricos divergentes, digamos, consenso e conflito. São linhas de pesquisa complementares, que será proveitoso julgar em conjunto.

Os estudos de comunidades, como já disse, integram uma época da disciplina antropológica muito bem caracterizada, dedicada ao estudo da modernização das sociedades rurais. A Espanha deixou de ser um país agrário no período central da ditadura de Franco, na onda do desenvolvimentismo dos anos 60. É nessa época que numerosos antropólogos americanos fizeram da Espanha - e principalmente de sua metade sul, Andaluzia - seu campo de trabalho. Um romancista espanhol, Ramon J. Sender, exilado então nos Estados Unidos, chegou a escrever naquele tempo um romance - *A tese de Nancy* - que parodiava a interpretação do sul espanhol pelos jovens antropólogos ianques e fornecia toda uma antologia do mal-entendido na tradição cultural.

Não cabe aqui avaliar os méritos dessa escola - dos quais alguns representantes, como Julian Pitt-Rivers, colaboram na obra resenhada - que são muitos e díspares. Um deles, David Gilmore (*The anticlericalism of the Andalusian Rural proletarians,* David D. Gilmore, vol. 1; III-8, p. 478-498), participa com uma revisão da escola, mostrando seus defeitos, também muitos, mas bastante homogêneos.

Os estudos de comunidade, especialmente quando dedicados à religião, absorveram na sua análise todo o discurso da ditadura sobre o mundo rural: um mundo coeso, unido, tradicional, conformista. Esqueceram ou ignoraram uma guerra civil ainda quente e uma repressão ativíssima e polimorfa que forçava essa conformidade. Deixaram-se enganar, finalmente, pelos eufemismos da vida de vilarejo. A visão pacata do mundo rural formava parte dos preconceitos da escola. Um caso clássico é o do rigoroso absenteísmo dos homens do campo às atividades da Igreja: todos os antropólogos viram e contaram, nenhum achou relevante - não servia como peça da máquina folk-urbana, que identificava campo e devoção.

O mesmo Gilmore e outros colaboradores da obra praticam uma versão renovada de tais estudos de comunidade, dando-lhes uma clivagem preferentemente histórica. Insiste-se na dimensão política que antes se escondia, e o catolicismo aparece conflitando com um ateísmo de origem socialista.

Alguns historiadores entram na mesma corrente: há estudos das missões religiosas enviadas no meio do proletariado recentemente politizado (V-10) ou processos de "romanização" no último terço do século passado. Os estudos de comunidade - que afinal contam com uma certa ancoragem acadêmica na Espanha - subsistem em novas variantes: estudam-se as estratégias religiosas que acompanham a criação de uma nova comunidade (VIII-5), na redefinição da identidade local de uma vila invadida pelo turismo; enfocam-se inclusive microcomunidades no meio urbano (IV-5). O paradigma aparece purificado de suas piores gafes; mas talvez não se renove o bastante.

Será necessário considerar a este respeito o bloco dedicado aos estudos de confrarias. Em conseqüência de uma certa forma de especialização do exótico no interior da península, é de novo Andaluzia o local deste tipo de estudos. Mas as confrarias, ao contrário das comunidades, têm servido como exemplo das tensões de classe dentro da religião. O paradigma deste tipo de estudo pode ser o livro de Isidoro Moreno, atualmente catedrático de antropologia da Universidade de Sevilha, sobre as confrarias desta cidade. De um lado, se analisam as manifestações dentro da atividade religiosa do conflito entre níveis e grupos sociais bem definidos. De outro, mal se esboça uma oposição entre catolicismo popular e erudito, disputando o espaço já demarcado das confrarias.

Só uma crítica - mas é uma crítica medular - deve se fazer a este tipo de estudo: seu reducionismo. Em versões mais gluckmanianas ou mais marxistas, as análises nunca guardam algo específico do fenômeno religioso. Insistem em nos lembrar que a religião não é coisa do outro mundo, e já conseguiram de sobra.

No entanto, a maioria das 14 colaborações que fecham o terceiro volume, sob o título coletivo de "Hermandades y Cofradias" contém agradáveis surpresas. Alguns artigos mostram variantes que o velho esquema experimenta nas novas condições de democracia (X-2) ou examinam à luz de materiais concretos a categoria "popular"; não é pouco, para a intelectualidade católica espanhola, mostrar, como faz o autor do X-3, que a atitude perante o popular foi a mesma com Trento e com o Vaticano II.

O interesse da maior parte dos artigos, porém, reside na sua descrição mais ou menos pormenorizada dos complexos rituais que são a função vital das confrarias. A festa, a procissão, as máscaras - tudo que poderíamos chamar "folclore", como tal desprezado por antropólogos pouco receptivos à lógica do sensível - formam na Espanha um mundo de insuspeitável variedade e força. É só aproximar-se deles para pôr em questão a convicção - herdada dos estudos de comunidade - de que nos defrontamos com ilhas de cultura sobrevivente, às vésperas da vassoura modernizadora. Os estudos sobre confrarias publicados pela Anthropos testemunham uma realidade desmedidamente maior que os paradigmas que as explicam, e esse é seu maior mérito.

MAIAS E VIZINHOS

Para se estudar religião são necessários alguns meios, mesmo escassos. Uma verdade tão singela dá conta de certas linhas mestras que aparecem aqui e acolá nos três volumes da obra. A fração do PNB que a Espanha dedica à pesquisa em geral é quase anedótica; pode-se inferir que destino têm estudos

deste tipo. Não é provavelmente um mal: pesquisa farta não é o mesmo que boa pesquisa. Mas a escassez determina algumas constantes.

A pesquisa humanística, por exemplo, costuma ser fruto do esforço de amadores. Eruditos locais, párocos, professores de escola primária, universitários de áreas mais bem pagas ou até militares aposentados têm sido na Espanha durante séculos os cronistas da pequena cidade ou do vilarejo. Para quem sai da universidade para a pesquisa de campo, esta vasta e ubíqua literatura é um auxílio de primeira ordem - que a universidade é incapaz de oferecer.

Vários "amadores" se encarregam desta publicação: fornecem algumas das suas melhores e piores páginas, e não me cabe identificá-los. Podemos nos deparar com esquemas teóricos ultrapassados ou com juízos claros e independentes; com especulações fantásticas - abundam os autores decididos a demonstrar que Adão foi criado logo na sua vila - ou críticas sutis. A "obra local" está longe de ser uma "obra modesta"; a modéstia não é requisito indispensável para o erudito local, cujo grêmio teve um amplo influxo na cultura espanhola. Uma circunstância política, porém, tem alterado sua vida. A democratização do Estado espanhol, após a morte de Franco, teve que incluir uma reorganização dos seus elementos. Existia um poder central forte e algumas regiões com marcadas tendências separatistas, como a Catalunha e o País Basco. Uma solução de equilíbrio foi generalizar a autonomia: a criação de vinte governos autônomos vacinou o Estado contra a desagregação. A Cultura é uma das pastas visíveis desses governos, e nela, pela primeira vez, áreas como a Antropologia têm ganho relevância institucional. Algumas verbas choveram após a seca. A regionalização teve resultados positivos: uma redistribuição do interesse dos pesquisadores que beneficiou paisagens menos famosas que as andaluzas, por exemplo. Deu-se alimento a uma legítima fome de saber sobre o próprio lugar. Mas as conseqüências indesejáveis tampouco faltaram, e historiadores e antropólogos foram não poucas vezes chamados a servir como intelectuais orgânicos das novas burocracias, arrecadando argumentos em prol da especificidade cultural deste ou daquele local, ou fabricando identidades regionais sob encomenda.

A universidade não fornecia uma malha suficientemente densa para dar conta do fenômeno; em certos lugares tem-se adaptado a ele, dedicando novos órgãos, ou especial atenção a temas regionais. Outras vezes tem-se promovido à categoria de acadêmicos os eruditos locais. O estudo de temas religiosos se beneficia só em parte do processo: aumentam os estudos concretos, mas diminui a sua abrangência, que já não era muito grande. O protagonismo do marco regional limita a dialética particular-universal que organiza as ciências humanas; no extremo, falseia a visão de fenômenos cuja razão só está num espaço mais amplo. Não é fácil aplicar estes critérios aos trabalhos publicados pela Anthropos, por causa da sua brevidade; mas quando a falta de vôo se constata em muitos deles, a razão pode-se achar no que foi exposto.

A universidade nem sempre tem feito jus ao seu nome em meio a esta feudalização do conhecimento. A ciência espanhola costuma de fato - com as devidas exceções - prezar um provincianismo não justificado pela história do país. A atenção dedicada ao mundo americano, por exemplo, tem sido em geral tão escassa quanto a abundante retórica ibero-americanista do Estado.

A pesquisa americanista tem se beneficiado de episódios alheios à política universitária. Há duas décadas aproximadamente, o fechamento prematuro de uma missão arqueológica no Egito forneceu os fundos para trabalhos de arqueologia em pontos da Guatemala, Equador e Peru. Atualmente, a perspectiva do 5º Centenário - da descoberta, encontro ou invasão da América - gera uma onda de

exibicionismo cultural por parte do governo espanhol; afortunadamente, algo de pesquisa genuína consegue se esgueirar por esse mato.

A antropologia americanista tem navegado graças a essas contingências, e desenvolveu-se como departamento nas universidades de Madri, Sevilha e Barcelona. Os estudos de religião são centrais nessa especialidade. Mesmo por tradição: a ocupação dos domínios centro e sul-americanos no século XVI por conquistadores e missionários gerou uma enorme literatura interessada pela religião indígena. Em alguns casos, como o do inquisidor Sahagún (estudado em tese de doutorado por Jesús Bustamante), autor de uma ingente obra etnográfica sobre a cultura asteca, a perscrutação da religião alheia acabou parecendo perigosamente com uma reflexão sobre a religião própria. Sahagún acabou seus dias com sua obra seqüestrada e um processo inquisitorial em andamento. A maior parte das colaborações americanistas na tripla publicação da Anthropos se dedica à área maia, no México ou na Guatemala, e o seu campo de discussão é o sincretismo; produto de jovens pesquisadores incluídos num projeto coletivo na área (Manuela Cantón, que colabora com um artigo referido ao Novo México, desenvolve também uma pesquisa sobre a expansão do pentecostalismo entre os maias da Guatemala).

O método é etno-histórico. As comunidades indígenas camponesas da Mesoamérica foram o campo privilegiado dos "estudos de comunidade" - Robert Redfield, o formulador do *continuum* folk-urbano, fez seu campo no México - que, em geral, ofereceram visões muito planas do mundo religioso índio. O artigo de Pilar Sanchis *(Sincretismo y identidad cultural entre los indios de Guatemala durante el siglo XVI,* Pilar Sanchiz Ochoa, vol. 1; III-1, p. 387-398) põe em questão alguns supostos tradicionais de explicação do sincretismo - por exemplo, a hipótese da "resistência" - assinalando fatos históricos que contribuíram à sua formação. Daí, o caráter "popular", tanto da religião indígena sobrevivente - privada de seus "teólogos" mas não de seus "curandeiros" -, quanto do catolicismo habitualmente transmitido aos índios. Assim, as sérias deficiências puramente técnicas da tradução do cristianismo à língua indígena - a ortodoxia dos catecismos para índios, em muitos casos, chegava a ser precária.

Na atração pelo sincretismo ecoa a sensação de pertencer também a uma cultura sincrética; o que não se deixa ver na proximidade se deixa ver entre os maias. O americanismo é assim uma janela - embora pequena e marginal - em que a cultura espanhola poderia se debruçar para se contemplar.

TEORIA E NOMINALISMO

O primeiro bloco a aparecer na publicação é teórico. Tenta-se definir o objeto de estudo, essa "religiosidade popular", e ao mesmo tempo definir um método e uma armação conceitual. O conjunto, apesar de artigos claros como o de José Luis García e outros, e da participação de nomes como Lombardi Satriani, denuncia a baixa densidade dos estudos de religião na Espanha. Comparada com a que teve lugar no Brasil entre os anos 70 e 80, a espanhola parece uma discussão em frio, sobre um tema indigno de gerar polêmica. Não poucos esforços são despendidos para justificar a importância do tema; não seria necessário, provavelmente, se os autores escolhessem enfoques importantes.

Por que uma discussão assim no início da obra? Considerando que o Congresso de Sevilha foi o primeiro encontro de importância sobre o tema, não teria sido melhor deixá-la para o final, e fazer dela uma avaliação crítica dos resultados? Nas ciências humanas espanholas não está claro para que serve a teoria, e essa é a razão de que apareça logo no prefácio: lá ao menos não atrapalha.

As elaborações teóricas mais ousadas que aparecem na coletânea são com freqüência supérfluas. Às vezes, o autor nos convence no início de sua proficiência teórica, para depois expor os dados sem apoio daquela. Ou disserta num dialeto vago ("teórico") sonegando o relato concreto da sua pesquisa. Ou, também, em muitos outros casos, a teoria explicitada é pobre e ultrapassada: *continuum* folk-urbano, identidades coletivas definidas pelos cultos, quando não conceitos como "atraso" ou "incultura" aplicados às práticas exóticas dos nacionais.

Não por acaso, os melhores artigos deste bloco são nominalistas. Destaco entre eles o ataque de Pedro Córdoba Montoya à noção de "religiosidade popular", uma saraivada útil e até brilhante (*Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica*, vol. 1; I-5, p. 70-81). Pedro Córdoba oferece uma breve arqueologia do conceito "superstição". No âmbito cultural clássico, a *superstitio* designa um nível superior de conhecimento, o adivinhatório. Na medida em que os adivinhos perdem prestígio na sociedade romana, a adivinhação passa a ser considerada um excesso interpretativo, e conseqüentemente a *superstitio* uma preocupação ridícula. Posteriormente, no século II d.C., a *superstitio* aparece como um fenômeno alheio tanto ao "povo" quanto à "religião"; é um conjunto de crenças marginais praticado por "outros", por minorias distantes do centro da cultura romana. Já na obra de Santo Agostinho, a *superstitio* se integra com uma falsa etimologia, vigente até agora, que a traduz como "sobrevivência". No caso, essa sobrevivência seria a das práticas pagãs, trazidas no interior do cristianismo pela conversão massiva dos cidadãos do Império. A etimologia agostiniana virou estratégia: na expansão missionária da primeira Idade Média, como aconteceu depois na colonização do Novo Mundo, a cooptação de elementos da religião indígena - o famigerado sincretismo - foi decididamente promovida. A superstição virou meio justificado pelo fim da evangelização.

O tom de Pedro Córdoba é polêmico, e ainda mais lido no Brasil. Nega para começar o mito agostiniano: não houve tal conversão massiva, e a pretensa cisão entre um cristianismo de "elite" e um cristianismo do "povo" foi na verdade um conflito entre clero e nobreza cristã. A noção de uma "religiosidade popular" dependeu desde o começo de uma noção difusa de "povo" calcada no "rebanho", caro à hierarquia eclesiástica. Os temas para reflexão são muitos, dentro e fora da Academia.

Além do artigo de Pedro Córdoba, outras das melhores abordagens do livro, como a de José Garcia Rodriguez (*Coyunturas mental y económica: posibles relaciones*, vol. 2; VII-6, p. 472-486) se dedicam à desmontagem de arcabouços levantados apressadamente. José Garcia Rodriguez, obviamente, é historiador, dedicado a temas de história quantitativa e estatística. Sua dedicação ao tema da religião é puramente episódica, mas valiosa; consiste em vários apontamentos breves, aplicações criativas da estatística ou da suspeita. Desmente, por exemplo, o tópico de que as devoções se aqueçam com as calamidades públicas. A estatística mostra que o temor da calamidade - e, portanto, uma teia complexa de imaginário, comunicação e interpretação - é muito mais eficiente nesse sentido. Outros estudos de caso nos mostram a invenção de tradições "populares" pelas elites em função de interesses particulares[5] ou a utilização de argumentos "científicos" na propaganda devocional já em 1757 - algo revelador para quem não imagine frestas na luta entre luzes e sombras do século XVIII. Finalmente, Garcia Rodriguez indaga na manipulação da fé pelas elites camponesas, no mesmo século, com fins políticos e econômicos: algo bem dirigido aos que confinam a religião do camponês a categorias como a "identidade comunitária".

No balanço geral, a antropologia perde para a história. O nominalismo em sentido amplo - o exercício da gramática e da etimologia, um certo dom da palavra aliado à suspeita de que a palavra é vã, um historicismo avesso às generalizações - é tradicional na cultura espanhola, e gera o melhor e também o mais medíocre de sua produção intelectual.

O QUE TEM E O QUE NÃO TEM

Falamos até agora em orientações de pesquisa praticadas; ainda mais revelador será indicar algumas que o foram só de um modo embrionário ou não o foram de modo algum.

Várias colaborações indicam isoladamente vias interessantes. É o caso do II-15 (*História y religiosidad popular en las falsificaciones granadinas del siglo XVIII,* Joaquin Alvarez Barrientos, vol. 1; II-15, p. 348-356), que trata dos apócrifos granadinos do século XVIII. Granada foi o último reduto muçulmano da Espanha medieval. A partir de sua queda em 1492, a atitude do Estado cristão em relação a todo o mourisco foi-se endurecendo paulatinamente. Foi nessa situação, e durante o reinado de Felipe II, que foram "encontradas" em Granada umas tábuas de chumbo, escritas em caracteres árabes, que historiavam toda uma paleocristandade árabe-granadina, criando assim uma legitimidade para uma cidade sob suspeita. Os apócrifos do século XVI suscitaram uma polêmica de um século, e alguns estudos posteriores. Mas anda meio esquecido que duzentos anos mais tarde, em plena Ilustração, e quando está em andamento uma vasta revisão da história da Espanha, a dose se repete. Aparecem novas tábuas que documentam várias crenças popularmente acarinhadas. O fato seria talvez anedótico, se não fosse tão corriqueiro. Do século XVI ao XVIII - e não deixam de existir agora alguns restos - são inúmeros os apócrifos. Não são - veja-se bem - falsificações no sentido pleno da palavra. Este gênero híbrido mítico-historiográfico foi peça mestra nas abundantíssimas polêmicas que durante séculos alimentaram a vida intelectual espanhola ou as discórdias entre as cidades. Trata-se de um universo mal conhecido porque no que diz respeito à época clássica espanhola os estudiosos têm se ocupado quase que exclusivamente da Inquisição e suas vítimas, quer dizer, na linha que separa heterodoxia e ortodoxia. Excetuando livros como o notável *Formas Complejas*, de Caro Baroja, pouco ou nada se indagou no conjunto desconcertante que compõe essa ortodoxia.

Além da "invenção de tradições", encontramos nela uma ampla variedade de modos de culto, grandes divergências entre facções eclesiásticas - dominicanos e jesuítas chegaram às vezes à baderna nas ruas -, mil e um usos dos santos e dos deuses, enfim, formas tão paradoxais de religião como as que resenharemos um pouco mais adiante.

Dos estudos citados, muitos poderiam alicerçar essa tão necessária "revisão da ortodoxia"; comumente, porém, se limitam a angariar dados sobre a hipotética "religiosidade popular" sem ousar abranger o tema em seu conjunto. As interpretações são tímidas - o que não seria pernicioso se não acompanhasse com freqüência uma escassa sensibilidade para os dados.

Cabe, por exemplo, comparar a maior parte dos estudos de ritual com o que é feito por Carlos Domínguez (*Moros y cristianos en Zújar. La mirada de un psicólogo,* Carlos Domínguez Morano, vol. 3; VIII-7, p. 128-146) da romaria e das festas de mouros e cristãos que são celebradas anualmente na cidade de Zújar. O que comumente se reduz a uma descrição externa e árida se converte aqui em desvendamento ou semidesvendamento de um idioma simbólico instigante, que é seguido através da topologia do ritual - diferentes condutas observadas em seus diferentes espaços - e os conflitos gerados em volta dele: os mitos de origem, as falas do ritual, a exegese que pode ser lida nos programas da festa etc.

O autor é psicanalista, o que deve ter-lhe angariado algumas críticas fáceis dos especialistas do ramo. Mas o que está em jogo não é um paradigma interpretativo, senão a capacidade de perceber o concreto, de apreciar a riqueza simbólica do observado. Podem se aceitar ou não especulações sobre o paterno e o materno na análise do ritual; mas seria suspeito negar qualquer pertinência a esses temas na

história de um país que, como lembrava Ganivet, fez campanha em prol da Imaculada Conceição da Virgem-Mãe Sagrada.

Um trabalho "modesto" como o de Maria Josefa Roma Riu (*Centralidad-marginalidad, ortodoxia-heterodoxia. Una aproximación al fenómeno de las apariciones urbanas*, vol. 1; IV-1, p.517-526) me parece exemplo de uma orientação pouco freqüente. De saída, analisa a atitude oscilante da Igreja Católica perante as aparições, ora promovendo-as, ora censurando-as. O que poderia ser mais um correto estudo sobre os conflitos entre o erudito e o popular ganha importância ao tratar do fenômeno aparicionista na atualidade, e descrever a atividade de grupos católicos que, na cidade, organizam cultos privados em volta de pessoas "receptoras" dessas aparições. É um fenômeno tradicional, tanto quanto sua repressão/cooptação pela Igreja Católica. Roma Riu tem o mérito de se interessar por uma de suas manifestações num meio *atual* e *urbano*.

Percorrendo as páginas dos três volumes do livro, comprovamos a absoluta preponderância do âmbito rural. Quando se trata de religiosidade urbana - em total seis colaborações, confinadas no capítulo IV -, é questão de costumes religiosos característicos do meio rural compartilhados pela cidade - caso dos cultos dos santos de Sevilha -, ainda em vias de decadência, ou praticados por classes "residuais". Tudo parece apontar para uma sólida secularização desse país que se urbanizou em quinze anos - uma "evidência" geralmente assumida.

Mas há algumas ressalvas. A aparição, coetânea dessa urbanização, de igrejas não católicas de uma certa relevância (de Testemunhas de Jeová, abundantes entre os grupos operários de baixa renda, à Fe Bah'ai, muito estendida entre a minoria cigana, sem contar seitas de público juvenil ou comunidades islâmicas de recente formação). Ou a abundância de santuários surgidos a partir de aparições nas últimas duas décadas - nenhuma delas reconhecida pela Igreja - em que às vezes a Virgem (sempre ela) fala pela boca da profetisa em transe; "mediunidade" dificilmente concebível em outros tempos menos seculares. Um dos santuários, o de Palmar de Troya, chegou a se constituir em Igreja cismática, com seu próprio papa e uma miríade de bispos, no final dos anos 70. Ou a vitalidade insuspeitada das festividades do catolicismo "popular" que pretensamente agonizava anos atrás. O caso estudado por Roma Riu está bem escolhido precisamente por mostrar a novidade de algo bem antigo.

Comento, por fim, uma colaboração, a de Manuel Delgado Ruiz, que trata de paradoxos: *La antirreligiosidad popular en España* (vol. 1; III-9, p. 499-516). Trata de dois fenômenos espetaculares: a violência anticlerical e a blasfêmia.

Da primeira, falou-se bastante em estudos já resenhados como o de Gilmore. Nos últimos 150 anos assistiu-se na Espanha a sucessivos episódios, com queima de conventos, e chacina de padres, frades e freiras. Ensaios parciais de um massacre acontecido com motivo da guerra civil de 1936-1939. A aliança estreita da Igreja ao poder, e a progressiva secularização e adesão ao socialismo do proletariado sempre pareceram - e parecem, por exemplo, a Gilmore - explicação suficiente. Porém, para socialistas ou anarquistas, o anticlericalismo e o assassinato de clérigos não deixa de ser um desvio irracional, que afasta os revolucionários de seus objetivos mais urgentes. Nada explica, de outro lado, a freqüente e macabra ritualização dessas mortes.

Igualmente paradoxal é o modo com que o povo espanhol cultiva a blasfêmia. Com freqüência tal que - sem contar blasfêmias mais requintadas - poder-se-ia enquadrar dentro do que alguém chamou

função fática da linguagem: blasfema-se simplesmente para falar, para assegurar a continuidade do discurso, da comunicação. Esta blasfêmia, ainda, não é privativa de ímpios. Acha-se corriqueiramente em contextos religiosos de intensa devoção. Manuel Delgado acerta reunindo esses dois fenômenos: se, como ele diz, o assassinato de clérigos é um sacrifício, um contra-ritual copartícipe da violência do catolicismo espanhol, e tem como objetivo um contracontrole, a blasfêmia poderia ser algo assim como um contradogma, só compreensível dentro do mundo simbólico do catolicismo; expressão de um "outro" livre-pensamento.[6] Em suma, os enigmas da religiosidade espanhola não estão tanto em manifestações marginais ou em heterodoxias recalcadas, quanto no mesmo modo público e ortodoxo de praticar o catolicismo ou de negá-lo.

A IMACULADA CONCEIÇÃO ESPANHOLA

Ganivet, na seqüência do texto que encabeçou esta resenha, faz sua exegese do paralelo entre a "alma nacional" espanhola e o dogma tão caro a esta, em um texto um pouco chocante:

> "... talvez esse dogma fosse o símbolo... de nossa própria vida, na qual, depois de longo e penoso labor de maternidade, vimos nos achar na velhice com o espírito virgem; como uma mulher que, atraída por irresistível vocação à vida monástica e ascética e casada contra sua vontade e convertida em mãe por dever, chegasse no fim de seus dias a descobrir que seu espírito era alheio à sua obra, que entre os filhos da carne a alma continuava só, aberta como uma rosa mística aos ideais da virgindade."

No contexto de Ganivet, essa poderia ser uma aceitável parábola de uma Espanha voltada para si mesma quando seus "filhos" - as jovens e promissoras repúblicas hispano-americanas - acabavam de se tornar independentes. Cem anos mais tarde, com os filhos à falência e a mãe beata virada como uma Dánae para as finanças internacionais, essa Conceição Imaculada sugere bem mais uma moça incapaz de lembrar o que fez na noite anterior.

Quem esteve na Espanha nos últimos anos sabe que o país apresenta um aspecto incomparavelmente moderno e secular: a prática católica é baixa, os padres correram da batina e casaram, os conventos se transformaram em hotéis, o controle moral da Igreja sobre a população caiu por terra e a impiedade se assenhoreou da praça. Pareceria também chocante se eu dissesse que a cultura espanhola continua monolítica. Mas o monolito, desgastado e meio derrubado, continua infortunadamente a ser o único mirante usado para espreitar a Espanha, e onde ele não chega, chega sua sombra.

A publicação da Anthropos, além de seu grande valor intrínseco, serve para refletir sobre um campo intelectual - o dos estudos religiosos - que, desde sua marginalidade, pode nos dizer algo sobre a inteligência peninsular de hoje. Os estudos da Anthropos, salvo exceções, não contemplam a atualidade nem o mundo urbano. Não analisam os rituais e as categorias do catolicismo "central" - forçando-se assim muitas vezes a perfazer objetos incompletos e ilusórios, englobados sob o rótulo da "religiosidade popular". Não apresentam elaborações teóricas substanciais porque a ortodoxia não precisa ser explicitada, e a população espanhola pensa ainda - para o bem e para o mal - em tons escolásticos; doses maciças de modernidade jornalística bastam para esquecer o fato.

Algumas tristezas da cultura espanhola atual - a institucionalização da cultura e seus arautos, o ensino burocrático, a esclerose de boa parte da universidade, a incapacidade de dar forma política a dúvidas e desejos gerais - são ressacas dessas noites sempre mal lembradas.

NOTAS

1. "Espanhol" é uma palavra de origem provençal, estranha à fonética da língua "espanhola", segundo Castro afirma em seu livro *Sobre el nombre y el quien de los españoles.*
2. Falo em "regiões" para facilitar a compreensão do quadro ao leitor brasileiro. O campo semântico das divisões espanholas é complexo e delicado; para se conduzir nele há de se ter cuidado com pelo menos quatro termos: nação, nacionalidade, região e estado, cada um deles pertinente ou não, dependendo do contexto.
3. Recentemente, o *status quo* socialista tem reabilitado a palavra "Espanha", mas não a indagação. Uma espécie de verniz iluminista-liberal se estende generosamente sobre a nossa compreensão do passado; até Pedro I, El Cruel, era um *whig avant la lettre*. São reveladoras a este respeito as atitudes mostradas perante o famoso "Quinto Centenário". Os patrocinadores oficiais tem-no batizado com o eufemismo "Encuentro" e divulgam uma imagem ufanista de tão dramático episódio. Os adversários da efeméride falam em "massacre" ou "genocídio" mas com a bonomia de quem critica a pilantragem de outros. Somos um país recém-nascido.
4. Eis aqui a referência completa: *La Religiosidad Popular.* Vol. 1 - *Antropología e Historia.* Vol. 2 - *Vida y Muerte: La imaginación religiosa.* Vol. 3 - *Hermandades, romerías y santuarios.* Carlos Ivarez Santaló, Maria Jesús Buxó e Salvador Rodríguez Becerra (eds.). Editorial Anthropos - Fundación Machado, Barcelona, 1989.
5. Não são raros os autores que aceitam mecanicamente qualquer fábula como fazendo parte de uma platônica "visão de mundo"; no mesmo volume temos exemplos.
6. Importa resenhar aqui uma outra produção de Manuel Delgado: *De la muerte de un Dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular.* Ed. Península, 1989.

Abstracts

Waldo Cesar
SURVIVAL AND TRANSCENDENCE: A REFLEXION ON EVERYDAY LIFE AND RELIGION IN THE PENTECOSTAL.

From a visit to a church of the Igreja Universal do Reino de Deus (The Universal Church), in a middle class neighborhood in Rio de Janeiro, the author reflects on the transcendence as a form of the real expression of faith and survival of the pentacostal and the other "popular" religions. After describing the perfect syncronicity observed in a pentacostal cult, where both leaders and followers commune from the same ecstasy of auto-communication of a celestial media, the author proposes that "we reflect on the relation between an intense and familiar practice with the supernatural and the overcoming of the contigencies of everyday life of the converted, just like members of a church, and that we also take part in the great mass of poor people that form the majority of the Brazilian population". Being reminded of the dimension that these cults have on the communities, the author suggests that the historic churches recognize the popular dimensions where the protestanism does not reach and concludes that the pentacostal can renovate the protestanism as an alternative of the envangelical faith more adequately assimilating to the culture and reality of the people.

Ana Lúcia Galinkin
THE VALLEY OF THE DAWN? A CASE OF MILLENARISM IN THE FEDERAL DISTRICT

In this text, the author analises the origins and paths of a religious movement with millenarist charactersitics - the Christian Espiritual Order (Ordem Espiritualista Cristã) - founded by an ex-truck driver who claims to have discovered he is the far-seeing, Tia Neiva, in an area near the satellite city of Planaltina (DF), better known as the Valley of the Dawn. With a doctrine, rites and an entity full of elements derived from other religious contexts - especially from Umbanda and Kardecism, - this religious movement proposes, according to the author, to promote a cure for human suffering and prepare their followers and humanity to the advent of the Third Millenium.

Marshall Sahlins
THE COSMOLOGY OF CAPITALISM: THE TRANSPACIFIC SECTOR OF THE "WORLD SYSTEM"

Having as an example the people of the Pacific Islands and the Asian and American Continents, especially during the period from the mid-18th century to the mid-19th century, the author demonstrates how these peoples organized the impact of capitalism into their cultures and, consequently, influenced the path of world history. With arguments of an anthropological group which disagrees with the idea that the expansion of western capitalism (World System) transformed the colonized "peripherical" peoples into simple victims, objects uncapable of constructing their own history, Sahlins emphasizes that looking "through the native viewpoint", an exploration by the World System can represent an enrichment of the local system. "Although there is a transfer of profits from the labor force to the cities through the unequal trading, the people of the remote lands acquire more goods of extraordinary social value, with less labor than they did during their forefathers' times," he concludes.

Paul Freston
EVANGELICALS IN BRAZILIAN POLITICS

In this text, the author tries to discover the paths that the evangelicals followed from a scarce and discreet presence in the Brazilian public life until the mid 1980s to the conquest off rapid political visibility during the formation of the National Constituent Assembly in 1986, when they were able to elect to public office 33 representatives. In addition to the quantity, Freston enphasizes the quality of this representation, with the ascension of the new churches, the new types of evangelical politicians and the new strategies of parlamentary action, marking definitely the presence of this community on the national public life. He reminds us that in the presidential elections of 1989, the evangelical vote could have been decisive for President Fernando Collor and affirms, "unless there is a radical change in the political habits, it will no longer be possible to ignore the relationship between evangelicism and politics". Freston emphasizes the conservatism as the main characteristic in the political presence of the protestants- "to the right wing they bring a phenomenal support of cultural and rhetorical resources"- but warns of the threat of the simplism, saying that there is the presence of a "progressive" group, and that, in the context of an evergrowing Brazilian misery, the political role of this comunity can go through many changes.

Sidney M. Greenfield
THE BODY AS A THROW-AWAY SHELL: DR. FRITZ'S SURGERIES AND THE FUTURE OF THE SPIRITUAL CURES

Dr. Edson de Queiroz, like the famous Zé Arigó, is a medicine doctor medium who receives messages from Dr. Fritz, a spirit, who many claim was a doctor in his past life, during World War I. In this article, the author describes the characteristics of the spiritual concept in the world, and then discusses the "spiritual sickness" viewpoint and the system of "spiritual cure", according to the experiences of the doctor from Pernambucano. He also discusses the causes of the adverse reaction from the medical community, including other

spiritual doctors, and emphasizes the sensationalism produced by the media of the process of spiritual cures.

Andre Droogers
BRAZIL IS PATIENT: THE POLITICAL CURE IN A SPIRITUAL GROUP

In this curious article it is shown how, during this period when the country is going through a grave economic and political crisis, a spiritual group from Porto Alegre, RS, dedicated to the treatment of individuals, has turned Brazil into the object of its therapeutic cures. First the author describes briefly the group and the work which they are developing, shows how Brazil achieved the condition of a patient and the reaction faced by the group with this project. He then demonstrates the connection between the crisis, the coming of the Third Millenium and the role reserved for Brazil in this process. Finally, he discusses the relationship between religion, power and ideology.

Roberto Kant de Lima
THE INQUISITORIAL TRADITION IN BRAZIL

In an investigative article, based on research conducted on the criminal and judicial preceedings of the Brazilian cities of Rio de Janeiro and Niteroi, and the American cities of Birmingham and San Fransisco, the author supports the hypothesis that in Brazil "the preceedings to find the truth, in the cases of criminal infractions, are compatible with the eclesiastic preceedings with inquisitory emphasis, and act independently of the judicial-political-constitutional laws in effect."Therefore, although our penal system is classified as mixed, because it adopts principles from the English and French systems, what really is in effect is a system very similar to the Iberic, which coerses, turning itself sometimes arbitrary, when there is no law which foresees the specific case. These characteristics, considered as disfunctions of the system, are minimized by the Brazilian judicial discourse. These elements, however, are constructive and active in the political-judicial-constitutional contemporary republican system since the Portuguese Empire.

Rita Lauro Sagato
ANTHROPOLOGY FACED WITH THE SACRED

In this article, the author points to the paradox of an attempt by the Anthropology of Religion to relate the study of native beliefs to the intention of understanding these beliefs from within the cults and within their own terms, while the followers of these beliefs do it without even trying to put them in relative terms. According to the author, this type of contradiction within the classical approach of the social anthropology is similar to the religious thematic and the reductionist adaptation of the theory of interpretation which prevail in anthropological studies. These contradictions will eventually conduct researchers to sacrifice a part of the truth in this religious practice, forgetting or censuring evidences which come about from the human experience of the trascendence. The author points to the necessity of

radical transformations in the theoretical-etnographical discourse, considered inadequate, hidden or being unfaithful in the majority of the cases to the experience which it should uncover.

Rita de Cássia Amaral
Vagner Gonçalves da Silva
SING TO GO UP: AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF THE RITUAL MUSIC IN THE CANDOMBLE FROM SAO PAULO

Taking candomble as it is practiced in São Paulo, the authors trace a profile emphasizing its regional particularities, considering the syncronisms with other cults, African or not, and show the great importance of the role played by the music in these rituals. When enphasizing the singularities of each cult, "the detail, which is unique to each group, demonstrates the difference and at the same time proves the vitality and the importance of norms for the group", the authors open a space for the interpretation and the comprehension of these cults in a richer and more ample manner.

Maria Clara Lucchetti Bingemer
THE SEDUCTION OF THE SACRED

Many of the recent criticism and analises of the religious phenomenon have employed the word "seduction" as a means to explain the growth of the popular religions while the traditional religions lose territory because they are unable to seduce. The eruption of these religious models we see today brings about a questioning of the up-to-date process considered, up to now, irreversible of the secularization of society. In this article, the author, a Catholic theologist, points out the various questions of extreme importance not only to theology but to the social sciences as a whole which proposes to approach the problem of the religious experience and the sacred experience seriously.

PERNAMBUCO
rua do acre, 44 • 263-4249

Religião e Sociedade

Marshall Sahlins
Cosmologias do Capitalismo: o Setor Transpacífico do "Sistema Mundial"

Paul Freston
Evangélicos na Política Brasileira

Waldo Cesar
Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo

Ana Lúcia Galinkin
Vale do Amanhecer: um Caso de Milenarismo no Distrito Federal

Maria Clara Lucchetti Bingemer
A Sedução do Sagrado

Roberto Kant de Lima
Tradição Inquisitorial no Brasil, da Colônia à República: da Devassa ao Inquérito Policial

Rita Laura Segato
Um Paradoxo do Relativismo: o Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado

Sidney M. Greenfield
O Corpo como uma Casca Descartável: as Cirurgias do Dr. Fritz e o futuro das Curas Espirituas

André Droogers
O Brasil É Paciente: Cura Política num Grupo Espírita

Rita de Cássia Amaral e Vagner Gonçalves da Silva
Cantar para Subir: um Estudo Antropológico da Música Ritual no Candomblé Paulista

RESENHA
Oscar Calavia Sáez
La religiosidad popular, de Santaló, C.I.; Buxó, M.J. e Becerra, S.R. (orgs.)

ABSTRACTS