

RELIGIÃO E SOCIEDADE 4



Cr\$ 120,00



TEXTOS EM MEMÓRIA DE DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO - A MISSÃO
DA IGREJA E DA TEOLOGIA EM CUBA - A ESQUERDA, A IGREJA
E O ESTADO NA POLÔNIA - A INFLUÊNCIA POLÍTICA DAS
COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE - O AUTOR E SEU DUPLO:
A PSICOGRAFIA E AS PROEZAS DO SIMULACRO - MODOS DE
SOBREVIVÊNCIA NAS COMUNIDADES DE CANDOMBLÉ DA BAHIA
- A UMBANDA COMO EXPRESSÃO DE RELIGIOSIDADE POPULAR -
A ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA DE UM TERREIRO DE XANGÔ
- JOÃO PAULO II NO MÉXICO

Pensar o nosso tempo através dos poetas que decifram o mundo ao se decifrarem eles próprios dentro de uma história que nos aliena a todos, essa tem sido uma das metas da *Editora Civilização Brasileira.*

PORANTIM

Jesus Paes Loureiro – Cr\$ 80,00

POESIAS COMPLETAS

Joaquim Cardozo – Cr\$ 120,00

INVENTÁRIO POÉTICO DO RECIFE

Sylvio de Oliveira – Cr\$ 70,00

O RISCO NA PELE

Miriam Fraga – Cr\$ 55,00

EMBARCADO EM SECO

Fernando M. Vianna – Cr\$ 40,00

POESIA VIVA – Cr\$ 100,00

Aristides Klafke

Regina Braga

Fernando Mendes Vianna

Domingos Pellegrini Jr.

INVENÇÃO DE CRENÇA E DESCRENÇA

Moacyr Félix – Cr\$ 120,00

CANÇÃO DO EXÍLIO AQUI

Moacyr Félix – Cr\$ 80,00

NESTE LENÇOL

Moacyr Félix – Cr\$ 80,00

DENTRO DA NOITE VELOZ

Ferreira Gullar – Cr\$ 200,00

POEMA SUJO – 4.ª edição

Ferreira Gullar – Cr\$ 100,00

AQUI É A TERRA

José Godoy Garcia – Cr\$ 150,00

REBANHO DE VENTOS

Antônio Carlos Osório – Cr\$ 100,00

ARMA BRANCA

Fernando Fortes – Cr\$ 100,00

ROMANCEIRO DA

INCONFIDÊNCIA

Cecília Meireles – Cr\$ 150,00

POESIAS

Olavo Bilac – Cr\$ 150,00

FAZ ESCURO MAS EU

CANTO

Thiago de Mello – Cr\$ 60,00

POESIA COMPROMETIDA

COM A MINHA E A TUA

VIDA

Thiago de Mello – Cr\$ 80,00

CANÇÃO DO AMOR ARMADO

Thiago de Mello – Cr\$ 80,00

SALMOS

Ernesto Gardenal

Trad. Thiago de Mello – Cr\$ 120,00

EBULIÇÃO DA ESCRIVATURA

Treze autores novos – Cr\$ 120,00

ANTOLOGIA RETIRANTE

Pedro Casaldáliga – Cr\$ 120,00

MASMORRA DIDÁTICA

Nauro Machado – Cr\$ 40,00

SUÍTE EM DOR MAIOR

Mário de Silva Brito – Cr\$ 100,00

POEMAS DE AMOR

Álvares de Azevedo – Cr\$ 100,00

CÓDIGO DE MINAS & POESIA

ANTERIOR

Afonso Ávila – Cr\$ 60,00

POEMAS

Paulo Mendes Campos – Cr\$ 70,00

UMA ESTADIA NO

INFERNO

Arthur Rimbaud – Cr\$ 100,00

POESIAS REUNIDAS

Oswald de Andrade – Cr\$ 120,00

JULGADO DO VENTO

Ruy Espinheira Filho – Cr\$ 90,00

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

RELIGIÃO E SOCIEDADE

Comissão Editorial

ALBA ZALUAR / CARLOS BRANDÃO / DUGLAS TEIXEIRA
MONTEIRO (†) / JOSÉ JEREMIAS DE OLIVEIRA FILHO / RU-
BEM A. ALVES / RUBEM CÉSAR FERNANDES (Coordenador) /
WALDO CESAR.

Conselho de Redação

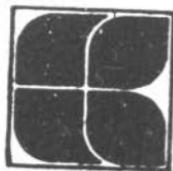
AFONSO GREGORY / ALBERTO ANTONIAZZI / LEONARDO
BOFF / CÂNDIDO PROCÓPIO F. CAMARGO / CHRISTIAN
LALIVE D'EPINAY / EDÊNIO VALLE / EDUARDO HOOR-
NAERT / ELTER DIAS MACIEL / IVONE MAGGIE / JACY
MARASCHIN / ROBERTO DA MATTA / JETHER PEREIRA
RAMALHO / JOSÉ OSCAR BEOZZO / LUÍS EDUARDO WAN-
DERLEY / LÍSIAS NOGUEIRA NEGRÃO / MOACYR FÉLIX /
OSWALDO ELIAS XIDIEH / PEDRO A. RIBEIRO DE OLIVEI-
RA / RALPH DELLA CAVA / FRANCISCO CARTAXO ROLIM /
THOMAS BRUNEAU / THALES DE AZEVEDO.

Religião e Sociedade está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação. A correspondência de cunho editorial deve ser enviada para: *Religião e Sociedade*, Departamento de Ciências Sociais, I.F.C.H., Unicamp, Campinas, 13.100, São Paulo.

Este número de *Religião e Sociedade* é editado, em colaboração, pelo Centro de Estudos da Religião, pelo Instituto Superior de Estudos da Religião e pela Editora Civilização Brasileira S.A., a cujo encargo ficou também a sua publicação e a sua comercialização, Rua Muniz Barreto, 91-93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

RELIGIÃO E SOCIEDADE

4



civilização
brasileira

Montagem de Capa:
LUCIA MOUSINHO (Sobre detalhe da gravura "David e Golias", de
Gustave Doré)

Diagramação:
LÉA CAULLIRAUX

Revisão de Originais:
REGINA MELLO BRANDÃO

Revisão Tipográfica:
LUCIA MOUSINHO

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

R321

Religião e sociedade / José Murilo de Carvalho . . . [et al.]
– Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
(Religião e sociedade; n. 4)

Resumos biográficos

I. Ensaio – Coletânea I. Carvalho. José Murilo de
II. Série

79-0647

CDD – 808.84
CDU – 824 (082)

Sumário

AS MARCAS DE <i>RELIGIÃO E SOCIEDADE</i>	7
EM MEMÓRIA DE DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO	
<i>Juntos, Ainda que Errantes</i> José Murilo de Carvalho	11
<i>Meu Amigo Douglas</i> Aziz Simão	13
<i>De "Errantes" a "Errados"?</i> Carlos Rodrigues Brandão	17
<i>A Paixão pelo Povo: um Traço da Obra de Douglas Teixeira Monteiro</i> Edênio Valle	25
<i>A Crítica de Douglas Teixeira Monteiro à Sociologia da Religião de Roger Bastide</i> Lísias Nogueira Negrão	31
<i>Douglas Teixeira Monteiro e a Sociologia do Conhecimento</i> Maria Isaura Pereira de Queiroz	37
<i>O Escritor e o Sociólogo</i> Walnice Nogueira Galvão	43
ENSAIOS	
<i>A Missão da Igreja e da Teologia na Cuba de Hoje</i> Adolfo Ham Reyes	49
<i>A Esquerda, a Igreja e o Estado na Polônia</i> Adam Michnik	61
<i>A Influência Política das Comunidades Eclesiais de Base</i> Clodovis Boff	95
<i>O Autor e seu Duplo – A Psicografia e as Proezas do Simulacro</i> Luiz Eduardo Soares	121

PESQUISA: RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRA

<i>Mãe de Todo Mundo – Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia</i>	
Leni M. Silverstein	143
<i>A Umbanda como Expressão de Religiosidade Popular</i>	
Lísias Nogueira Negrão	171
<i>A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô</i>	
Beatriz Góis Dantas	181

DOCUMENTO: JOÃO PAULO II NO MÉXICO

<i>João Paulo II em Puebla: Chaves de Leitura</i>	
J. B. Libânio	195
<i>Audácia de Profetas e Prudência Evangélica de Pastores</i>	
João Paulo II	229

BIBLIOGRAFIA

<i>Os Escritos de Duglas Teixeira Monteiro</i>	249
--	-----

RESENHAS	251
--------------------	-----

<i>Milagre em Joaseiro</i>	
Alba Zaluar	
<i>A Interpretação das Culturas</i>	
Mauro W. Almeida	
<i>Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande</i>	
Peter Fry	
<i>Cartas da Prisão: uma Teologia da Esperança</i>	
Hélio Pellegrino	
<i>A Ideologia da Segurança Nacional</i>	
Dalmo de Abreu Dallari	
<i>Filosofia Ética Latinoamericana; de la Erótica a la Pedagógica de la Liberación</i>	
Israel Belo de Azevedo	

As Marcas de Religião e Sociedade

A morte do Duglas lançou a nossa equipe num estado de tristeza e confusão do qual nos recuperamos a duras penas. Saímos mutilados deste desastre, marcados por uma ausência que não pode mais ser preenchida.

Ainda que enfraquecidos, devemos voltar a pisar com passos firmes, assinalando com clareza as marcas que direcionam o nosso trabalho. Fazemos aqui ciência da religião. Há religiosos entre nós e muitos dos que aqui escrevem estão engajados nas disputas ideológicas que dividem o campo religioso brasileiro; mas ao entrarem no terreno das ciências, eles se submetem a regras de comunicação que são diferentes daquelas que prevalecem nas organizações eclesiásticas.

Situamo-nos portanto no campo das ciências sociais, mas não pretendemos pertencer a uma casta que detenha o monopólio do conhecimento. Estamos cientes da profundidade das reflexões elaboradas em círculos religiosos e reconhecemos a existência de uma sabedoria popular que não está submetida ao regime de especialização que prevalece nas universidades. Sem dúvida, o processo do conhecimento ocorre em todos os níveis da sociedade, mas os meios científicos têm uma contribuição específica, com valores e limitações que lhes são próprios.

Assim, embora tratando de religião, não nos identificamos com qualquer grupamento confessional. Em *Religião e Sociedade*, o cristianismo, as religiões afro-brasileiras, as religiões indígenas, ou ainda outras como a islâmica, são consideradas em pé de igualdade, como sistemas de crença e de prática ritual em princípio igualmente valiosas. Este tipo de abertura contraria as normas internas das religiões, atribuindo-lhes uma relatividade que não coincide com suas convicções mais profundas.

Mas é justamente graças a esta diferença que esperamos poder apresentar aqui uma perspectiva de conhecimento que as pessoas religiosas não encontrariam em seu próprio meio. Sabemos que a comunicação entre cientistas sociais, a intelectualidade do clero e o público culto em geral ainda é muito falha em nosso país; gostaríamos que *Religião e Sociedade* fosse

utilizada como um dos instrumentos para o aprofundamento deste intercâmbio, e, de tal maneira, que nela as tensões e os mal-entendidos inevitáveis deste processo não fossem escamoteados.

A cultura popular é o tema que talvez mais possa ganhar com a efetivação de uma troca de idéias entre cientistas sociais e a intelectualidade religiosa. Setores da Igreja Católica estão mobilizando um grande contingente de pessoas e de idéias num esforço notável de aproximação com as classes pobres do país. Gostaríamos de participar desta caminhada em direção ao povo, levando conosco a perspectiva crítica possibilitada pela diversidade de pontos de vista presentes nos meios científicos. Toda vinculação das elites com as classes populares esconde possibilidades de dominação; abrindo um espaço de estudos em que se reconheça o valor das várias tendências religiosas existentes no seio do povo e onde se procure desvendar seus significados sociais, somos animados pela esperança de poder contribuir para a resistência contra novas formas possíveis de dominação etnocêntrica.

Os editores

Em Memória de
Duglas Teixeira Monteiro



Juntos, Ainda que Errantes

José Murilo de Carvalho

Prof. de Ciência Política
IUPERJ, Rio de Janeiro

“O professor Heraldo telefonou avisando que seu companheiro de viagem foi atropelado e morto. O corpo encontra-se no necrotério.”

Recebi a mensagem às quatro e meia da tarde ao voltar ao Hotel São Domingos, em Recife, a fim de apanhar minha bagagem para regressar ao Rio.

Meu companheiro de viagem era Duglas Teixeira Monteiro. Saíramos na terça-feira de Brasília em visita aos programas de pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia, em Salvador, e da Universidade Federal da Paraíba, em Campina Grande, Duglas representando a CAPES, eu representando, a pedido da CAPES, a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais.

A mensagem seca anunciando o fato brutal souu-me ao mesmo tempo como totalmente absurda e totalmente verdadeira.

Como era possível, se ainda anteontem sentia o cheiro de seu cigarro de palha? Como era possível, se ainda o ouvia falar, manso e tranqüilo, de religiões, de santos e de beatos? Como era possível, se ainda o via compenetrado lendo relatórios e ouvindo professores e alunos dos dois programas, procurando a avaliação equilibrada e o melhor caminho para ajudar? Como era possível, se na quinta-feira, no mercado de Salvador, ainda comprava fumo de rolo de Minas Gerais e hesitava diante de um berimbau que alguém lhe encomendara? Como era possível, se no sábado, em Campina Grande, ainda discutia com um padre franco-paraibano assuntos de sua revista *Re-*

ligião e Sociedade? Como era possível, se me propusera, no sábado, passarmos o domingo em Fortaleza em vez de Recife, só não o fazendo porque a passagem de avião ficaria cara demais para nossos orçamentos?

No entanto, a mensagem tinha o peso de uma verdade inelutável que caiu com a violência do anúncio da morte de um amigo de longa data, apesar de nos termos encontrado de fato pela primeira vez em Brasília na terça-feira. Antes só nos víamos rapidamente em São Paulo por ocasião do encontro da Associação, no início do ano. Conhecia-o, naturalmente, por sua obra acadêmica, particularmente por seu livro sobre o Contestado, *Errantes do Novo Século*. Mas nesses cinco dias de convivência em Brasília, em Salvador, Recife, Campina Grande, senti-me como na presença de um velho amigo. Seu cigarro de palha, sua fala mansa, seu jeito tranqüilo, seu senso de equilíbrio, tudo nele lembrava minhas origens no interior de Minas. Éramos amigos de infância.

Nossa viagem tinha por fim sugerir medidas de apoio a dois programas de pós-graduação. O resultado foi desfalcar severamente um terceiro programa e roubar à sociologia da religião um de seus melhores especialistas no Brasil.

Não sou religioso e não sei se Douglas o era. Mas, religioso ou não, errante ou não do novo século, você caminhou rápido demais, meu amigo. Você sabia que o milênio está próximo. Você tinha que esperar por ele para podermos caminhar juntos, mesmo errantes.

Segunda-feira, 25 de Setembro de 1978.

Meu Amigo Duglas

Azis Simão

Prof. de Sociologia
USP

Uma vez, faz muito tempo, num fim de tarde em sua sala, Roger Bastide falava-nos de sua mocidade de socialista militante, permeando lembranças e idéias com alguns pensamentos sobre a ética do trabalho intelectual. Depois de uma das pausas, sua voz mansa nos disse: “para fazer sociologia é preciso amar os homens”. Quase solta, a frase não me veio como uma conclusão. Senti que era declaração generosa de sua verdade íntima, que lhe marcava a pessoa e a vida. Guardei gratamente a dádiva daquele fim de tarde em que o mestre afirmara a precedência da ética à vocação científica e ao preparo profissional.

Fizemos da frase uma legenda e Duglas a lembra na introdução que escreveu para a edição norte-americana da obra de Roger Bastide. E, em Duglas, essa legenda também esteve no seu próprio ser e viver. Ditas assim num instantâneo sem lembrar sentimentos e fatos, essas palavras podem soar discursivas, como simples louvor na hora da homenagem. Mesmo de outro modo o efeito seria igual para ouvidos estranhos. Só é fácil falar de um amigo a outros amigos e fora do discurso, nas circunstâncias da vida, quando o entendimento não requer senão algumas frases, uma palavra, a simples pronúncia do nome. É difícil falar dele fora do cotidiano, e muito mais quando deixou nosso cotidiano. Parece que lhe parcelamos a imagem e as palavras não expressam o sentido afetivo vivido, na comunhão de sentimentos e idéias, na vivência das horas boas e más. Por isso, se hoje me fosse dado, eu diria apenas: porque amou os homens, Duglas fez sociologia, como

fez política e literatura, como acalentou a utopia e cultuou a amizade. O entendimento do que há de definitivo nesta frase justificaria minha extrema brevidade. Contudo, estou sob o imperativo sentimental de dizer mais.

Foi porque vi nele a marca ética de Bastide — e não porque ambos tivessem tratado do fenômeno religioso — que, num dado instante, juntei os dois amigos num pensar saudoso. Então, em decorrência, vi ainda mais, que no desandar dos dias apenas percebia, sem explicitar. Sei que é ousadia estabelecer uma identidade ou mesmo um paralelo entre ambos, já por incapaz, mas principalmente pelo justo receio de falsear, ao abstrair a riqueza singular de cada personalidade. Mas não me furto à oportunidade de apontar onde se aproximavam expressivamente, para mim, além da ordem sucessória nos estudos sociológicos da Religião.

Foram especialmente sensíveis à humanidade da gente simples e nela acharam o alimento de seus temas maiores e motivos de reflexão. Na pesquisa, por simpatia e sentimento ético, não mantiveram o investigado na simples categoria de objeto, alheio e distanciado, como garantia do possível conhecimento. O cuidadoso acatamento da regra científica não lhes impedia sentir no outro o comum da condição humana, além da diversidade das condições sociais. E nela, fascinou-os o que, do fundo da vida afetiva pode aflorar ao conhecimento, particularmente as elaborações grupais da religiosidade e o próprio sentimento religioso.

Quando ainda muito moço, Duglas foi lecionar na Faculdade de Filosofia do Espírito Santo e, a pedido da Prof. Roger Bastide, procurou-lhe informações a respeito de uma pequena religião local já extinta. No Congresso dos Americanistas, de 1954, em São Paulo, apresentou seu trabalho sobre *A Macumba de Vitória*, revelando já a sensibilidade de sua inteligência para com o fenômeno religioso. Depois continuou a percorrer vários assuntos, sem definir preferências, guiado pelos múltiplos interesses de sua inquietude intelectual. Nesse tempo, nenhum estudo no campo da sociologia religiosa. Mas não se desapegara do tema. Numa pesquisa entre os roceiros do norte do Paraná, reencontrou a parte caipira de suas raízes e, transpondo a secura da análise sociológica movimentou-os no teatro da *Água da Memória*, onde a religiosidade é uma das constantes. Esses elementos se juntariam na sua obra posterior.

Ao preparar sua tese de Doutorado, redigira um capítulo sobre o Movimento da Frente Negra em São Paulo, ainda inédito, que forma por si só uma unidade. Mas, quando começou a escrever o seguinte, a respeito da guerra do Contestado, extravasou o projeto inicial, tomando outra direção, tratando os fatos de outro modo, falando outra linguagem. Então lhe disse: aqui está seu trabalho e sei porque — é caipira, é religioso e é contestação. Sorriu. Pelo menos eu o visualizei sorrindo naquele momento, sorrindo e

pitando o cigarro de palha. Com o fervor de um crente do Contestado, compôs *Os Errantes do Novo Século*, onde a história e a sociologia foram feitas com gosto literário e insinuando teatro em certas passagens. Duglas reencontrara seu caminho predileto, entre as trilhas habituais de seu espírito.

Caipira cidadão, temperava a solidão do trabalho intelectual com as tarefas de mão-comum. Gostava mesmo do mutirão. Ia para qualquer forma de atividade coletiva como convocado para um mutirão — em toda a parte: na Universidade e nas associações, nas assembléias e nas passeatas; para tudo: ensino e pesquisa, vigilância e resistência, protesto e reivindicação. Se alguma vez impedido, ficava triste, e profundamente, se o mutirão fosse contra os arbítrios e as violências do Poder.

Desgostava-se da própria existência do poder, inerente à organização social dos homens. Foi um libertário imaginando uma sociedade sem classes, onde a igualdade não fosse o resultado de planejamentos uniformizadores, mas condição da liberdade, e da liberdade de ser diferente.

A seu modo, como os errantes do novo século, desencantou e reencantou o mundo, prefigurando intimamente seu próprio milênio. E para quem sabia disso era visível que andava no sentido da prefiguração, antecipando-a em si mesmo, na forma de agir nos mutirões e praticar a solidariedade, diária e direta, de pessoa a pessoa, compreendendo, dando, acolhendo e unindo.

Neste recordar, acrescento que foi sereno mas indignado contra as indignidades; reservado no muito pessoal e bom proseador no demais: ao mesmo tempo cismarento e alegre. Fora dos momentos duros sempre o senti alegre. Devia ser da alegria de estar com ele.



Cr\$ 140,00



Cr\$ 120,00

A condição humana no mundo de hoje, suas fraquezas e suas tragédias, suas lutas e suas grandezas, é o que revelam, nestes romances, três autores tão diversos quanto a lugar e modos de ver: o peruano *Manuel Scorza*, o japonês *Shusaku Endo* e o suíço *Stig Dagerman*.



Cr\$ 120,00

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

De “Errantes” a “Errados”?

Carlos Rodrigues Brandão

Prof. de Antropologia
Unicamp

“Desta maneira encerra-se este trabalho que deverá abrir caminho para futuros aprofundamentos nas direções apontadas e para o exame de dados de outras fontes que venham confirmar, enriquecer ou alterar as conclusões a que se chegou aqui.”

(Duglas Teixeira Monteiro,
“Cura por Correspondência”¹)

Por certo nas palavras que transcrevi do parágrafo final de um de seus artigos, havia mais uma proposta para si mesmo e para seus companheiros de equipe, do que a profecia e a indicação dos rumos e cuidados do trabalho para os que ficaram. Mas agora tudo nos leva a ler as últimas palavras de um artigo como se fossem os últimos conselhos do professor a seus alunos e orientandos: seguir caminhos abertos; aprofundar com o exame de novos dados e outras fontes as direções apontadas; confirmar, enriquecer ou alterar

1. “Cura por Correspondência”. In: *Religião e Sociedade*, n.º 1, p. 79.

conclusões que ele pretendeu sempre considerar como pedaços provisórios de uma tarefa no começo.

Duglas Teixeira Monteiro passou do estudo de formas religiosas de surtos milenaristas do mundo rural do passado, para o estudo das formas eclesiais e sectárias de cura divina no mundo brasileiro urbano e atual. Mas não passou de uma vez de uma coisa para a outra. Entre *Os Errantes do Novo Século* (1974) e *Igrejas, Seitas e Agências* (out./dez. 1977), publicou *Sobre os Dois Caminhos* (1975). O que teria significado esta pausa ligeira de um artigo, a meio caminho entre a investigação do *mundo dos símbolos* do surto milenarista, cuja religião proclama a profanação do século, para sacralizar-se além de limites toleráveis pela sociedade que acabou por destruí-la e a seus seguidores; e os *símbolos do mundo* dos surtos difusos da cura divina, onde a religião parece deixar-se profanar ao investir sobre suas próprias práticas as regras do código de trocas mercantis do mundo contra o qual investe aos gritos, sem ter, no entanto, nenhum outro a propor?

Depois de haver discutido o limite extremo de um catolicismo rústico, e antes de começar a discutir o limite extremo do protestantismo pentecostal urbano, seria a pausa deste artigo diante do quadro dos “dois caminhos” apenas a nostalgia da infância presbiteriana? Ou seria uma parada para medir distâncias e avaliar riscos, feita no lugar onde a religião ainda pode ser costumeiramente compreendida como uma agência confessional respeitável, tão distante do lugar onde ela foi examinada em *estado de epopéia*, quanto distante do lugar onde começaria a ser avaliada em *situação de mercado*.

Sobre o surto do Contestado, Duglas Teixeira Monteiro conclui assim:

“Finalmente, a teologia da *Guerra Santa* — não a dos rebeldes, mas aquela que, de algum modo, tem suas raízes na tradição cristã — é examinada, ficando claro que, no surto milenarista do Contestado, pode ser identificada a presença de componentes que possuem uma continuidade dentro da Grande Tradição judaico-cristã. A existência virtual nessa tradição de uma concepção do Mal como negatividade potente e, não somente como alheamento com relação ao sagrado, é referida. Por último afirma-se que a *irmandade*, em sua rebeldia, das alternativas existentes na Grande Tradição, tomou o ‘fio vermelho’ e, dessa maneira, aproximou o seu projeto da imagem do Êxodo — libertação coletiva — e de Canaã — terra prometida — afastando-se da noção de uma expiação individual e de uma salvação após a morte²”.

2. *Os Errantes do Novo Século*, p. 218.

Sobre o surto atual de unidades de cura divina, uma das conclusões de Douglas Teixeira Monteiro dá conta da consciência de movimentos opostos aos dos surtos religioso-revoltosos do passado.

“Seria simplismo imaginar que a emergência de uma demanda, por nós classificada como pouco exclusivista ou sectária, não pudesse ser paralela à persistência e, até mesmo, ao reforço de modalidades comunitárias de comportamento religioso. No caso do pentecostalismo, por exemplo, mesmo sem discutir as várias interpretações dadas à sua expansão, podemos dizer que as condições atuais de sua emergência continuam atuantes. Diante de uma sociedade em mudança e, particularmente, diante das condições de existência social nas áreas urbanas e nas áreas rurais, onde os estilos tradicionais de vida não têm condições de subsistir, as comunidades de *crentes* ainda podem ser respostas satisfatórias. E isso, quer entendamos o pentecostalismo como ruptura com relação à sociedade em transição e reconstituição em outras bases de uma continuidade com o passado, como uma modalidade religiosa de ajustamento ao modo de vida urbano, como uma solução que aliena as camadas populares com relação a possíveis aspirações às transformações histórico-sociais, apresentando-se como um mundo que acolhe e protege, mas que também legitima o próprio contexto social gerador de situações precárias.”³

O autor descreve em seus últimos trabalhos: duas concentrações públicas de cura divina; as relações entre fiéis missivistas e o agente do Santuário de Santo Antônio do Catageró e; finalmente, uma seqüência de programas radiofônicos que atravessam a madrugada sob o patrocínio de *agências comerciais* de produtos religiosos ou de *agências profissionais* de serviços religiosos. Ele parte do princípio, admitido por Peter Berger, de que uma das principais alterações do campo religioso no interior do mundo capitalista é o de sua dupla mercantilização. De um lado, as relações sociais das esferas mais determinantes do mundo industrializado e diferenciado trazem para o setor religioso da sociedade uma dupla passagem da situação de monopólio à de mercado. 1.^a) na concorrência com setores civis e seculares de oferta de serviços, e de produção de ideologias alternativas, o setor especificamente religioso perde o domínio quase absoluto sobre o controle dos serviços de

3. *Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular*, p. 22.

socialização (educação) ou de solução de crise e ansiedade (saúde, assistência social etc.), na mesma medida em que perde o poder de produção quase exclusiva dos sinais mais diacríticos da ideologia dominante; 2.^a) na concorrência dentro do setor religioso, uma religião e/ou uma igreja perde a sua posição de controle confessional e, aos poucos, várias outras competem entre si pela conquista de um espaço próprio determinado pela capacidade de cada uma em conquistar e manter, sob o comando dos seus agentes, a sua massa de fiéis.

Mas este não é o aspecto principal da mercantilização religiosa que interessa a nosso autor. Se de um lado as regras de diferenciação social capitalista produzem o mercado religioso, de outro lado isto significa que suas agências confessionais não só passam a existir dentro de um campo de relações de mercado, como reproduzem cada vez mais suas práticas e crenças, segundo as próprias regras das relações de mercado.

Este mercado religioso caracteriza-se por muitas coisas. Por misturar igrejas tradicionais, seitas a caminho de se tornarem igrejas respeitáveis, e seitas ou movimentos novos e, não raro, de vida efêmera. Por misturar, de modo correspondente, tipos de agentes concorrentes dentro ou fora de um mesmo setor confessional (como o evangélico, por exemplo), alguns na fronteira da feitiçaria, e outros na fronteira oposta, como pequenos profetas de vida e fama curta. Entre os dois tipos extremos de agentes que muitas vezes comporta e multiplica, a diferenciação religiosa inventa tipos diversos de sacerdotes, entre os quais os missionários de cura divina que não se acanham de trazer para o salão de orações, comportamentos em quase tudo iguais aos de animadores de auditórios profanos.

Do ponto de vista dos fiéis, também eles agora encontram, no cruzamento entre urgências e aflições reinventadas na grande cidade, com a multiplicação de alternativas de afiliação, a possibilidade de passarem, com menos dificuldade, de uma igreja à outra, ou de se conservarem fiéis a várias, como seus clientes, segundo suas necessidades de usos de momento. Se todos os princípios religiosos de todas as confissões deste campo de sacerdotes, profetas, feitiçeiros, e também de leigos participantes, de fiéis assistentes regulares e de clientes usuários, pudessem ser sintetizados em uma fórmula única, Duglas Teixeira Monteiro acredita que ela deveria ser enunciada, por estes últimos da seguinte maneira: “Deus seguramente existe e manifesta seus poderes de múltiplas formas, e através de múltiplas mediações”.⁴ O complemento desta fórmula feliz é a idéia de que, ao contrário de a *diferenciação religiosa* produzir uma correspondente descrença ou *indiferença* da massa de

4. *Igrejas, Seitas e Agências*, p. 27.

fiéis, produz uma *indiferenciação religiosa*. O cliente é fiel a alguns princípios de fé, que misturam suas crenças mínimas, pessoais, aos termos de um mercado variado de bens e de serviços. E se ele abandona o comportamento tradicional do fiel exclusivo de uma igreja, é para assumir o comportamento da fidelidade às várias situações do mercado que se abre para ele e onde se concorre, por causa dele.

Alguns princípios pelos quais o mundo religioso das agências de cura e serviços por rádio e correspondência alteram o equilíbrio e uma certa rigidez canônica do mundo religioso tradicional, merecem ser lembrados aqui, na ordem em que foram reunidos pelo autor.

1. A formação de uma situação religiosa de mercado impõe urgências práticas e regras de *marketing* para os grupos confessionais que, ao se envolverem no jogo da concorrência confessional, precisam absorver as regras e os procedimentos do seu desempenho, cuja característica inicial é a substituição de um corpo estável de fiéis matriculados, por uma massa indiferenciada de clientes em trânsito.
2. A clientelização da comunidade religiosa altera o sistema de relações de trocas de serviços e compromissos mútuos entre o corpo de agentes e a congregação de fiéis. Neste sentido, movimentos apressados de cura divina realizam o oposto do que setores mais avançados da Igreja Católica procuram conquistar: a congregação estável e mutuamente comprometida entre serviços e poder de controle repartido entre agentes eclesiásticos e leigos. As agências de cura separam radicalmente os dois lados: sobrevivem da conservação *de uma quantidade* de clientes, associada à não-conservação da mesma qualidade de fiéis; ao lado do controle rígido e da manipulação ritual de um pequeno corpo de agentes dirigentes.
3. A produção de um mundo, ideologicamente seguro e significativo, é substituído pela reprodução das condições do controle de sua própria falta de sentido, das incertezas sob as quais aparece para o cliente, e contra as quais o missionário da cura divina garante ter não propriamente verdades, mas o poder de repor de algum modo, alguma ordem. Não é por outra razão que entidades sobrenaturais radicalmente negadas pelas igrejas estáveis em concorrência com a umbanda e o candomblé, coexistem no mundo simbólico das tendas e dos horários de rádio da cura divina e são, muitas vezes, os inimigos mais acreditados como existentes e contra os quais o poder do verdadeiro Deus mais se manifesta a toda hora.
4. O missionário da cura divina não é nunca um teólogo erudito e não se interessa pela discussão de problemas que podiam ter sentido em tem-

pos de concorrência entre igrejas dissidentes e uma igreja dominante, ou entre denominações confessionais em busca de um espaço próprio no campo religioso, mais através da proclamação de sua respeitabilidade, do que através do seu poder direto de solução de problemas do cotidiano, revestidos com as palavras de um sagrado utilitário. De certo modo, embora concorram entre si, os agentes da cura divina sabem que a concorrência e a existência simultânea de grupos concorrentes são a condição da sobrevivência de cada unidade milagreira na grande cidade. Portanto, as polêmicas teológicas que marcaram o fogo cruzado de concorrências entre padres e pastores do protestantismo histórico, dissolvem-se em demonstrações de *poder* atestadas muito menos por palavras de fé do que por gestos de eficácia.

5. Neste contexto a Bíblia deixa de ser um instrumento para os olhos e a inteligência e passa a ser, como a espada, um instrumento para as mãos. “É talvez a última etapa de uma espécie de idolatria fundamentalista⁵”.
6. Finalmente, ao afirmar que as agências da cura divina hipertrofiam duas das quatro conotações da idéia de pecado, segundo a tradição judaico-cristã, Duglas Teixeira Monteiro retoma as idéias com que começamos a seguir os seus passos, segundo o seu conselho. Depois de produzirem um ecumenismo popular e radical dentro de um espaço difuso de fé, onde cabem — desde que não discutam — os católicos, os evangélicos de qualquer denominação e mesmo os espíritas e umbandistas (tão anatematizados pelo pentecostalismo tradicional), os missionários da cura divina reduzem o problema do destino do fiel e de seu mundo a uma dimensão pessoal e, na pessoa, menos determinada pela *conduta* do crente do que pela *manipulação* insistente dos recursos do mercado da salvação.

Procedente do Contestado, onde toda a dimensão de uma fé rústica alcançou pretender um mundo novo, resultado de uma guerra santa entre dois lados de bem e de mal, inimigos e irreconciliáveis; Duglas Teixeira Monteiro acabou entre agências milagreiras do mercado da fé, onde, como em outros mercados da sociedade que os produz, todos os opostos cabem e, ou se dissolvem mais adiante em universos mais amplos de significação difusa, ou se enfrentam e renovam todo o dia a sua luta, que garante, ao mesmo tempo, a necessária presença entre os deuses e os homens do bem e do mal, e, através dela, a necessária permanência das religiões onde eles se combatem cotidianamente.

5. *Igrejas, Seitas e Agências*, p. 26.

A mercantilização das trocas de símbolos e de serviços religiosos; a dissolução de formas consagradas e eruditas de fé, festa e prática religiosa e a profanação derivada e pelo menos aparente dos solenes mistérios do sagrado terão transformado os “errantes” que um dia o nosso autor viu lutando até a morte, em fiéis “errados” e cheios do medo da mesma morte? Pelo menos ao julgar toda a vida religiosa de seu tempo, Duglas Teixeira Monteiro não faria uma separação tão radical. Não estariam os agentes milagreiros modernos e seus desesperados clientes apenas reproduzindo em escala mais feroz o que fazem todas as igrejas e todas as religiões?

“Diante dos que se mostram contristados ou revoltados, em face do que entendem ser uma exploração desavergonhada das massas, chegando a pensar talvez numa subversão pela qual, dos ‘vendilhões do templo’, teríamos passado ao ‘templo dos vendilhões’, gostaríamos de lembrar que, na atuação dessas agências religiosas — por seu estilo empresarial ou quase empresarial, pela indispensável separação entre especialistas e leigos — talvez se exhiba cruamente a ‘verdade’ escondida, ou em germe, nas formulações ideológicas sofisticadas que fundamentam a atuação de grupos religiosos vinculados às classes médias e superiores. Não resultaria isso de uma imposição peculiar ao estágio atual de desenvolvimento das sociedades industriais capitalistas? Uma tendência que afetaria de algum modo a todos os grupos religiosos, alimentando continuamente suas tensões internas, tornando, eventualmente, mistificadoras as expressões de comunidade e de fraternidade e apontando na direção da hipertrofia dos aspectos econômicos?”⁶

Isto foi parte do que disse este companheiro, que depois de ensinar a nós todos tantas coisas sobre as religiões dos homens, embarcou sozinho — contra a nossa vontade e a dele — na aventura de ir ver pelo outro lado, o que pode existir atrás de todas elas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Monteiro, Duglas Teixeira, *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Liv. Duas Cidades, 1974.

6. *Igrejas, Seitas e Agências*, p. 24.

_____, "Sobre os Dois Caminhos". In: *Cadernos do ISER*, n.º 5, nov. 1975, pp. 21-9.

_____, "A Cura por Correspondência". In: *Religião e Sociedade*, n.º 1, maio 1977, pp. 61-80.

_____, *Igrejas, Seitas e Agências: Aspecto de um Ecumenismo Popular*. Texto mimeografado para o Simpósio sobre Cultura do Povo, IEE/PUC/CEDEC, 1977.

_____, "Églises, Sectes et Agencies: Aspects d'un Ecuménisme Populaire". In: *Diogène*, n.º 100, out./dez. 1977.

A Paixão pelo Povo: Um Traço da Obra de Duglas Teixeira Monteiro

Edênio Valle

C.E.R.
PUC-SP

Há pouco tempo, um economista brasileiro publicou uma obra especializada, confessando, na introdução, tê-la escrita “com paixão”. A honestidade do cientista chegou a causar espanto em certos círculos. Mas, é indubitavelmente correta e sincera sua confissão. De fato, por trás de toda obra está o homem. E o homem, também o cientista, não obstante os pruridos científicistas antigos ou modernos, é uma paixão necessária. Há, talvez, duas classes de cientistas. Uma que se nega a aceitar a realidade pervadente de sua paixão, escondendo-se sob o manto de uma pretensa objetividade. Outros, tomam consciência disto e, a exemplo do mencionado economista, o proclamam até, mas cuidando que o fato de estarem “presentes” em sua obra não a dissolva nem os dissolva em um subjetivismo gratuito, despreocupado da aderência ao real, do rigor teórico e metodológico e do engajamento histórico concreto.

Duglas Teixeira Monteiro pertence à segunda categoria de cientistas. O homem, com suas opções, se reflete todo inteiro em seu trabalho, sem perder, contudo, a lucidez crítica e o realismo do cientista social. O povo é a grande opção de fundo de Duglas. Opção que se espelha em sua postura

humana de cientista e se traduz em sua metodologia de pesquisa, tornando-o ao longo dos anos, sempre mais identificado com a causa do povo. A “paixão do povo” é para Duglas muito mais do que um tema. É sua paixão.

1. *A Postura Humana do Cientista*

Roger Bastide deixou escrito na introdução de *Estudos Afro-Brasileiros*¹ o que ele mesmo chama de seu “itinerário espiritual”. Narra, de forma singela e direta, seu encontro com o mundo do candomblé baiano. Fala de uma “crise de consciência, seguida por um encantamento que nunca se extinguiu”.

A “crise de consciência” do grande cientista francês foi uma crise intelectual, no sentido pleno e “apaixonado” do termo. Confessa ter tentado penetrar a cultura afro no Brasil desde a posição “neutra” de uma mentalidade embasada em três séculos de sólido cartesianismo. Mais tarde, a evidência de uma realidade impermeável à razão lógica do empirismo ocidental, obrigou-o a conceder que os problemas, teorias e hipóteses por ele levantadas não existiam na realidade. Eram falsos problemas. Eram apenas produto de sua postura etnocêntrica. A necessidade de despir-se do etnocentrismo para chegar ao objeto de sua investigação, colocou Bastide na contingência de converter-se. Como cientista, o homem compreendeu que a conversão era a única via de acesso ao mistério da outra cultura, do outro homem: “deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação”. E foi aí que despertou em Bastide aquele amor apaixonado, aquele “encantamento” que inspirou, até liricamente, todo seu esforço de pesquisador. Amor que o acompanhou até a idade octogenária: “para mim, meu conhecimento da África — escreve ele, em 1972 — conserva todo o sabor dessa ternura maternal (das mães-de-santo da Bahia), aquele odor de mãos negras carinhosas, aquela paciência infinita na oferta de suas ‘sabedorias’. Ter-me-ei conservado digno delas?”² É, afirmação absolutamente impensável para um espírito cartesiano, ajunta, ainda, que foi desta forma que ele chegou ao método que passou a seguir, “o de repensar o candomblé . . . partindo do interior e não do exterior”.

Duglas T. Monteiro parece ter sido “um dos moços brasileiros” em cujas mãos Roger Bastide depositou esse testamento espiritual. Seu roteiro de cientista se inspirava na mesma postura nascida de um encontro e de uma descoberta em que o homem todo está presente e é atingido, “encantado”, transformado. Nasce, assim, um cientista diferente, com olhos e atitudes novas, capazes de ver mais fundo, de captar mais dentro.

Na contra-capta de *Os Errantes do Novo Século*, Duglas coloca, lado a lado, observações profundas de dois pensadores aparentemente distantes pela formação e cultura, mas aproximados por uma mesma intuição filosófica. Estes dois pensamentos são uma chave para a compreensão da postura científica e espiritual de Duglas, pois ele os escolheu a dedo como indicadores do sentido de seu principal trabalho. De Lemos, o filósofo caboclo, tomou a frase forte e pregnante que condensa toda a experiência humana do Contestado: “nos redutos tinha mistério”. E em Ricoeur, o pensador francês, foi buscar uma pista para a penetração desse mistério escondido nos redutos: “*il faut croire pour comprendre*”. O próprio Duglas explica: “impõe-se, portanto, ao observador a necessidade de colocar-se em posição de compreender o significado das ações, postando-se, nas palavras de Paul Ricoeur, “no centro do sentido procurado”, buscando uma aproximação entre “pensamento e vida”, o que não implica em “afinidade de vida a vida”. Em outras palavras, reconhecer, no caso do movimento do Contestado, que “nos redutos tinha mistério”. Não para ficar dentro desse mistério, mas para entendê-lo como um sistema, cuja ordenação é diferente da que prevalecia no mundo sem mistério que o rodeava”.³

A paixão pelo povo nasce dessa postura humana do cientista Duglas Teixeira Monteiro. À medida em que essa postura se torna sempre mais certeza fundamentada em um saber empático, a obra de Duglas vai ganhando nitidez de contorno e unidade de conteúdo. Seja no Duglas literato, seja no cientista, a preocupação pelo povo emerge, sempre, como a grande constante. E Duglas vai viver e pesquisar o mistério do povo ali onde ele talvez vibre mais intenso, mais escondido e mais revelado: na religião. A escolha do objeto e do prisma não é casual. Nela está toda a orientação de uma vida.

2. *A Postura Metodológica*

Duglas escrevia em uma recensão⁴ que para adentrar a experiência de rebeldia existente na religião do povo se faz mister que o cientista se torne aprendiz e se coloque numa posição de humildade. É o seu modo de propor em outros termos o mesmo que Bastide já se propunha: “partir do interior e não do exterior”. Ambos, Bastide e Duglas, sugerem uma postura metodológica diferente, que pressupõe uma crítica às tentativas metodológicas anteriores com seus respectivos embasamentos teóricos. Duglas se dissocia, de imediato, das posições naturalista e patologista, mas sua crítica se volta também aos que tentam levantar as condições históricas, sociais e culturais, como fatores condicionantes da religião e da cultura. Embora concedendo o

grande progresso trazido por essa abordagem sócio-histórica ele julga que “a descrição dessas condições objetivas foi feita, às vezes, em termos tão amplos que se perderam os nexos explicativos concretos”,⁵ o que levou, quase inevitavelmente, a reducionismos alheios ao fenômeno particular e ao embasamento social global que se pretendia explicitar.

A proposta metodológica de Duglas parte da necessidade fundamental de se entrar no concreto do social e do humano, como única via para o esclarecimento do encadear-se dialético das condições e dos fatos. Não aceita, além disto, que se relegue a dimensão religiosa à condição de mero “epifenômeno”, “capa”, “fantasmagoria” ou “construção ideológica” apenas superposta aos fatos reais.⁶ Sua metodologia postula como passo inicial a busca minuciosa do universo de significados construídos na própria experiência popular. É aí dentro que o cientista deve definir as práticas e crenças, os ritos e mitos populares, em sua semântica original e singular. Só então, especificado o campo semântico e dialético da construção cultural do povo, é que tem lugar o levantamento sociológico e histórico das conexões causais que se situam a nível das condições objetivas, estruturais ou conjunturais, que escapam à percepção dos agentes do processo cultural. Mas Duglas insiste em repisar a necessidade de não se firmar essa análise histórico-sociológica em termos genéricos, “a partir de princípios gerais, sem as qualificações de uma limitação histórica concreta”.⁷ Daí sua recusa em aceitar pura e simplesmente conceitos amplos e aparentemente explicativos, como “pré-político”, “rebelião primitiva”, “luta de classes”, “reformismo”, “revolucionarismo” etc. Duglas se esforça em explorar, na concreticidade das conexões sociais, prismas e conceitos analíticos até certo ponto novos ou, ao menos, retrabalhados em forma original. Termos como “compadrio”, “mandonismo local”, “irmandade”, “monge” etc. ganham, assim, nova dimensão analítico-explicativa.

A melhor amostar da metodologia de Duglas é, sem dúvida, sua análise do surto milenarista do Contestado. A própria estrutura esquemática dos capítulos de *Os Errantes*, com suas três grandes partes (a ordem pretérita, o desencantamento e o reencantamento) é um exemplo demonstrativo de sua proposta metodológica de captar a dinâmica e o nexo histórico-social daquele movimento religioso, a partir das categorias do universo próprio à população rústica. Duglas constrói primeiro, *a forma* que define os limites concretos desse campo semântico singular, para, depois, confrontá-lo com aquele construído pela fenomenologia da religião, e, assim, conseguir uma superação da singularidade,⁸ garantindo uma pista válida para lá do período e das circunstâncias do episódio tomado isoladamente.

O Duglas que emerge desta obra poderia ser definido como um sociólogo com agudo senso histórico. Enquanto sociológico, insere os elementos

da análise no contexto das transformações econômicas, sociais e político-culturais da época, privilegiando as relações entre o sistema local de mando e os círculos mais amplos, regionais ou nacionais, que vão dar origem à emergência do coronelismo da Primeira República. Nessa crise do mandonismo local, leigo ou eclesiástico, Duglas entrevê um dado importante na interpretação das reações religiosas típicas (Juazeiro, Canudos, Contestado) da fase final do Império e início da República. Mas quando Duglas se debruça sobre os recentes desenvolvimentos religiosos urbano-populares⁹ percebe-se que, mesmo usando outros referenciais teóricos, continua perseguindo a mesma pista analítica e metodológica usada na interpretação de períodos históricos completamente diferentes. Nisto se mostra seu senso histórico. Tendo como pano de fundo unificador o processo de expansão dos modos de produção capitalista e a penetração de modalidades de relacionamento econômico e de estilos de vida modernizantes, ele vê as reações das camadas populares como resposta a um desmoronamento do mundo a que estavam “habitoadas”, como “caminhos de rebeldias sem projetos” no curso de uma “história dramática de submissão” em que essas camadas, no contexto rural do passado ou no aviltamento urbano do presente, servindo-se da única via que lhes permanece aberta, a da religião, ousam “assumir a sua condição de sujeitos”.¹⁰

3. *Uma Defesa do Povo*

A obra de Duglas é uma comprovação histórica de que o povo soube sempre “assumir a sua condição de sujeito”. Essa parece ter sido uma de suas preocupações principais. Em sua interpretação histórico-comparativa de Juazeiro, Canudos e Contestado ele retorna constantemente à denúncia das visões deturpadoras do que é original e específico nas manifestações culturais das populações rústicas. Duglas encara a ideologia construída pelas populações rústicas não como um fenômeno residual, mas como um instrumento criado e posto pelo povo a serviço da resistência cultural e do esforço de reorganização social. Em especial no caso dos movimentos religiosos da fase que dá origem às grandes transformações brasileiras, busca ver as tentativas populares de reorganização como resposta específica, a uma situação de crise que obriga o povo a mobilizar sua criatividade e capacidade de resistir.

Mesmo quando essa resposta tende a se isolar no plano do mítico, ela é uma tomada de consciência real. Duglas o mostra bem no caso do significado da gesta carolínea no caso do Contestado. Os “pares de França” representam um ponto de referência para uma construção mítica pela qual

tornou-se possível ligar a renovação escatológica buscada e esperada e o passado do grupo. O que antes não aparecia, porque ideologicamente e socialmente encoberto, — a violência e opressão de superiores sobre inferiores — desponta de modo cru e desnudo, quando a penetração de interesses econômicos modernos passa a comandar as transformações. Rompe-se, assim, a ilusão de igualdade, garantida pelo compadrio e outras instituições. O desencantamento, isto é, a crise, impõe-se, agora, como uma necessidade à qual não se pode fugir. O caminho imaginário em que a aventura carolínea é retomada dentro de uma experiência religiosa, é o momento do “reencantamento”, da busca e da esperança de se re-situar em um mundo novo.¹¹

Descrevendo esse pedaço de história e de sofrimento de nosso povo, Duglas não só prestou ajuda à compreensão histórico-social da sociedade brasileira. Ele pretendeu — e conseguiu — fazer de seu trabalho um ato consciente de fé nos destinos e na força renovadora do povo. Ele quis — e logrou — colocar sua inteligência e sua capacidade científica do lado da causa do povo. Por este título, Duglas Teixeira Monteiro será lembrado. Ele se tornou um padrão para a intelectualidade brasileira.

NOTAS

1. Bastide, Roger, *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1972, p. Xlss.
2. *Ibidem*, p. XI.
3. Monteiro, Duglas T., *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1974, p. 16.
4. *Semanário Opinião*, de 6-12-1974.
5. Monteiro, Duglas T., *op. cit.*, p. 12.
6. *Ibidem*, p. 12.
7. Monteiro, Duglas T., “Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”. In: *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, O Brasil Republicano, 2.º vol., Sociedade e Instituições. Rio de Janeiro, Difel, 1977, p. 86.
8. Monteiro, Duglas T., *Os Errantes do Novo Século*, *op. cit.*, p. 16.
9. Monteiro, Duglas T., *Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular*. Simpósio sobre a Cultura do Povo, São Paulo, 1976, mimeo.
10. Monteiro, Duglas T., “Um Confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, *op. cit.*, p. 43ss.
11. *Ibidem*, p. 79.

A Crítica de
Duglas Teixeira Monteiro à
Sociologia da Religião
de Roger Bastide

Lísias Nogueira Negrão

Prof. de Sociologia
USP

A contribuição de Duglas Teixeira Monteiro ao estudo das religiões afro-brasileiras não se compara, quantitativa e qualitativamente, à sua própria contribuição em outras áreas de estudo dos fenômenos religiosos, em especial à do messianismo. Apenas dois pequenos artigos, "Notas sobre o vocabulário da Macumba"¹ e "A Macumba de Vitória",² marcam sua rápida passagem ao mesmo tempo pela Etnologia e pelos estudos da religiosidade afro-brasileira, como professor de Antropologia da F.F.C.L. do Espírito Santo, no início de sua carreira acadêmica (1953/1954). Trata-se de trabalhos de cunho predominantemente etnográfico, voltados ao registro de traços característicos, especialmente lingüísticos, da Macumba de Vitória, seguido do enunciado de alguns problemas de investigação. Questões tais

1. *Folclore*, maio-agosto 1954, Vitória, ES.

2. Anais do XXXI Congresso Internacional do Americanismo, São Paulo, 1955.

como a influência negra, espírita, indígena e católica na constituição da Macumba, seu conteúdo mágico e sua diferenciação em relação à Umbanda e ao Kardecismo, ainda incipientemente enfocados pela análise etno-sociológica da época³ foram por ele abordados. Tendo a intenção de continuar suas pesquisas nesta direção, propunha-se realizar “estudos monográficos minuciosos sobre as manifestações típicas”,⁴ projeto abandonado por força de seu retorno a São Paulo.

É somente no apogeu de sua carreira de pesquisador, que o Autor volta a preocupar-se com o estudo das religiões afro-brasileiras, ou com alguns de seus aspectos. Por um lado, a ocorrência do que chamava de “ecumenismo popular” e de uma clientela religiosa relativamente amorfa dentro do contexto urbano da religiosidade popular, levam-no a retomar as suas reflexões sobre a Umbanda e a Macumba.⁵ Por outro lado, as suas preocupações teóricas levam-no à avaliação da contribuição de Roger Bastide ao estudo dos fenômenos religiosos e, por esta via, volta-se também a preocupar-se com as religiões afro-brasileiras. São as suas conclusões sobre a obra de Bastide, especialmente de *As Religiões Africanas no Brasil*, cuja edição americana recentemente prefaciou,⁶ que pretendo sumariar aqui, por serem reveladoras de seu modo de percepção do significado da religião e de seu método de análise pela sociologia.

Inicialmente, Duglas Teixeira Monteiro destaca as virtudes maiores do trabalho de Bastide, que teria assumido “a condição de etnógrafo paciente” . . . “rejeitando as tentações de uma sociologia apressada”, numa abordagem onde “vê-se o sinal de uma paixão pelo objeto escolhido” . . . “a serviço de uma compreensão profunda dos fenômenos que estuda”.⁷ Não é por mera coincidência que as mesmas virtudes da decisão metodológica de Bastide podem ser encontradas nos trabalhos de seu crítico: trabalhos cuidadosa e morosamente elaborados, displicentes em relação às exigências da carreira acadêmica; a compreensão como forma de perceber os fenômenos

3. Além das referências de Arthur Ramos à Macumba Carioca, pode-se citar apenas o artigo “A Macumba Paulista”, de Roger Bastide, publicado no *LIX Boletim da F.F.C.L. da USP*, em 1946.

4. “A Macumba de Vitória”, *op. cit.*, p. 472.

5. “Églises, Sectes et Agences: Aspects D’Un Ecumenisme Populaire”. *Diogene*, Paris, n.º 100, Outubro-December, 1977.

6. *The African Religions of Brazil*. Johns Hopkins University, 1978.

7. Esta citação e as que se seguirão sem indicação bibliográfica explícita, foram extraídas da versão em português do referido prefácio publicado com o título “Roger Bastide: Religião e Ideologia”, em *Religião e Sociedade*, n.º 3, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, out. 1978.

que estuda de seu interior, da perspectiva em que se situam os agentes; e, sobretudo, a mesma paixão pelo humano que conduz a “olhar os fenômenos do lado oposto da luneta”, numa identificação com o dominado. “*Pour faire de la sociologie il faut aimer les hommes*”, disse Bastide, e Duglas Teixeira Monteiro o repetia sempre a seus colegas e alunos.

Tratando-se de Sociologia da Religião, surge de imediato uma pergunta. O amor ao humano e sua compreensão, que conduziriam à identificação do pesquisador com seu objeto de estudo, não exigiriam, no caso dos fenômenos religiosos, uma comunhão de valores entre eles, em torno de uma definição mínima a respeito do sagrado como humanamente transcendente? Em outros termos, a compreensão do sagrado só seria possível ao crente? As afirmações de Paul Ricoeur (. . . “*il faut croire pour comprendre*”) e do Depoimento Lemos (“nos redutos tinha mistério”) na contra-capá de *Os Errantes do Novo Século*,⁸ têm sido comumente interpretadas como resposta suficientemente afirmativa do Autor a esta questão.

Em um esquema manuscrito não muito antigo, provavelmente datado da mesma época de sua tese acima citada, Duglas Teixeira Monteiro explicita o pleno sentido que para ele tinha a afirmação de Ricoeur. Compreensão, para ele, envolve sempre empatia, citando inclusive M. Dufreme, para o qual “Compreender é simpatizar com o humano — apreender diretamente o sentido pelo qual o homem se revela ao homem; e se o homem não fosse, por princípio e de direito, transparente ao homem, nenhuma ciência do homem seria possível”.⁹ Empatia e simpatia ficam próximas da crença, mas, de qualquer modo, pode distinguir-se crença a compreensão. A crença seria a compreensão a nível psicológico, e implicaria em “assumir os postulados do universo de significados estudado. Mais do que isto: na entrada desse universo como ‘homem total’”.¹⁰ Seria o que Paul Ricoeur chama de afinidade de vida a vida. Compreensão em sentido estrito, desvinculadamente da crença, seria um procedimento lógico e implicaria em “apreciar como é possível para alguém acreditar no que acredita dentro das pressuposições que sustenta. Seria a afinidade do pensamento com o objeto de reflexão, de Ricoeur. Concorda o Autor com J. Wach, para o qual compreender não é um mero conhecimento dos fatos, mas um conhecimento que envolve interpretação (hermenêutica) e integração (contextualização). Concorda também com Lucien Goldman, quanto à sua diferenciação entre o procedimento das ciências físico-químicas, em que os fatos são apreendidos no

8. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1974.

9. *La Personnalité de Base*. F O U R, 1953.

10. *Manuscrito referido*.

plano exterior e das ciências históricas, que apreendem o significado de ações conscientes, envolvendo verdadeira ou falsa consciência. “O que se busca nos fatos históricos não é tanto sua realidade material, mas seu significado humano; estudar a história é compreender os atos dos homens, os móveis da atuação, os fins buscados, o significado *para eles* de seus comportamentos e ações.”¹¹

Em sua crítica a Roger Bastide, transparece claramente que, para ele, a decisão metodológica compreensiva, identificadora entre sujeito e objeto, não é avessa à “objetividade científica”, mesmo no caso dos fenômenos religiosos. Neste caso, ela comportaria o que Peter Berger chamou de ateísmo metodológico. Vejamos, portanto, sua leitura da sociologia da religião do mestre francês.

Uma das questões teóricas abordadas por Bastide nas *Religiões Africanas no Brasil* é relativa à religião enquanto ideologia, no contexto das relações entre as infra-estruturas e superestruturas. Trabalhando com as duas concepções de ideologia que aparecem em Marx, a primeira como expressão inextricavelmente ligada a um sistema social determinado e a segunda exprimindo uma situação de luta de classes, implicando em alienação e mistificação ausentes na primeira. Bastide chegaria – de forma implícita, na leitura de seu crítico – à correspondência entre a primeira concepção de ideologia e um sagrado “autêntico” e entre a segunda concepção e um sagrado “inautêntico”: “Quando expressa, no nível da consciência, um determinado estágio das forças produtivas e quando é nucleada por um sagrado ‘íntegro’ e ‘autêntico’ (estas qualificações são nossas), porque enraizado numa dada situação social – cimento de uma comunidade axiológica – a religião é ideologia, mas na primeira das acepções”.¹² “Há uma correspondência entre a ideologização e a emergência de uma distorção do sagrado.”¹³

Segundo Douglas Teixeira Monteiro, Roger Bastide teria eleito, no contexto das religiões afro-brasileiras, o Candomblé como o *paradigma empírico da religião autêntica* que se caracterizaria como *magia eunômica*. Duas direções opostas de um processo de gradação (ou de *degradação*) conduziriam: 1.º) à Macumba, como *paradigma empírico* de uma *magia disnômica*, expressão ideológica da situação de marginalidade social do negro e do afrouxamento do controle social exercido pela comunidade negra; 2.º) À Umbanda, como *paradigma empírico da religião-ideologia e da magia eunômica*, expressão ideológica do processo de integração do negro à sociedade

11. *Idem*.

12. p. 15.

13. p. 13.

de classes e de seus projetos de ascensão social.¹⁴ Sobre este último caso, afirma textualmente o crítico de Bastide: “As representações místicas *flutuam* – a metáfora é de Bastide – passando a ser reflexos das infra-estruturas e não mais suas expressões significativas. Rompem-se os laços (que chamamos de orgânicos) entre os dois níveis, tais como subsistem ainda no paradigma empírico representado pelo Candomblé, onde, de modo exemplar, os valores religiosos estariam virtualmente articulados com os valores econômicos, estéticos e políticos. Essa continuidade é referida por Bastide como sendo aquela na qual ‘os valores eram estruturados, e as estruturas eram valorizadas’. Quando se dissolve – como no caso da Umbanda, por exemplo – não há mais defesa segura contra as tensões e conflitos peculiares à sociedade de classes. As comunidades umbandistas não seriam mais ‘nichos’. Nelas os valores de um sagrado corrompido apenas refletiriam os dilaceramentos da sociedade inclusiva”.¹⁵

Para o crítico de Bastide, é suficiente o reconhecimento por parte deste de uma fundamentação supra-empírica e transcendente dos valores religiosos – não colocados por ele “entre parênteses”, o que seria procedimento científico válido – encarnados em comunidades axiológicas definidas por situações concretas, para situá-lo no plano da filosofia dos valores, por ele explicitamente rejeitado. Conclui sobre esta questão, afirmando ser necessário neste ponto “reconhecer a pertinência que, em certos casos, podem ter noções como a de um sagrado ‘autêntico’. Mas isto no plano dos valores e das aspirações e enquanto presença mais ou menos incômoda no seio de ideologias religiosas acomodadas com o ‘século’. É oportuno também reconhecer, em outros, valores e aspirações que apontam na direção de uma superação da própria categoria do sagrado (e, por conseguinte, do profano) em ideologias milenaristas e messiânicas. Por último, é indispensável levar em conta o papel dinâmico dessas aspirações nas transformações de estruturas religiosas e sociais, de um modo geral. *Outra coisa, entretanto, é incorporar tais valores a um modelo sociológico*”.¹⁶

Recusa-se Douglas T. Monteiro a aceitar a validade científica de um conceito tal como o de sagrado autêntico, contido implicitamente nos trabalhos de Bastide. Para ele todo sagrado seria, para utilizar a terminologia deste último, corrompido e ideologizado. “O verme roedor” que Bastide apontava como sendo exógeno ao Candomblé enquanto paradigma do

14. Os termos grifados são de Douglas T. Monteiro, não de Bastide, representando a captação das idéias do segundo autor pelo primeiro.

15. p. 17, grifo do autor.

16. p. 19, grifo nosso.

sagrado autêntico, é, em realidade, endógeno a toda expressão do sagrado, que se caracterizaria como “uma tensão interna congênita, atuante em todas as comunidades axiológicas religiosas e intrínsecas aos valores sagrados”.¹⁷ Já nas análises clássicas aparecem as polarizações entre repressão e aspiração (Durkheim), e entre interdição e fascínio (R. Otto), que caracterizariam o sagrado sempre como contraditório e tensional. Portanto, conclui, “a crítica que pode ser feita diz respeito apenas ao viés que sofrem suas análises sobre as modalidades mais afastadas do modelo oferecido pelo Candomblé. E, em consequência, à inaceitável qualificação deste culto como *religião*, em contraste com a Umbanda, uma ideologia religiosa”.¹⁸ É em consequência do viés apontado, que se caracteriza pela inclusão de valores religiosos não explicitados no âmbito da análise sociológica, que o Autor intitulou originalmente sua crítica de “A teologia contida na sociologia da religião de Roger Bastide”. O que é suficientemente claro para demonstrar que, para ele, compreensão não é sinônimo de adesão a valores e que a sociologia da religião não seria, em última análise, uma requintada e sutil teologia.

17. p. 20.

18. pp. 21-22, grifo do autor.

Duglas Teixeira Monteiro e a Sociologia do Conhecimento

Maria Isaura Pereira de Queiroz

Departamento de Ciências Sociais
Centro de Estudos Rurais e Urbanos
USP

Nos últimos anos da década de 40, desenvolvia-se uma disciplina que alcançou grande voga com o nome de "Sociologia do Conhecimento". Conta-se entre seus pioneiros o Prof. Georges Gurvitch, que em 1947 lecionou um ano no Departamento de Ciências Sociais da U.S.P., e que traçou ali, pela primeira vez, os contornos da mesma. Mais tarde, seu objeto de estudo foi claramente definido, entre outros, por Gabriel Le Bras, ao formular a questão: "por meio de que exigências ou de que curiosidades, de que proibições ou de que reticências as sociedades favoreceram ou paralisaram as descobertas, a organização e a difusão do saber?"¹.

O termo "saber" era assim utilizado como sinônimo de "conhecimento", forçando um pouco o sentido de ambos, que não são idênticos. O conhecimento tem sido compreendido como "o ato de pensamento que penetra e define o objeto em sua natureza e propriedades"; o saber, porém, diz respeito aos conhecimentos sistematizados, comportando conceitos e julgamentos reunidos por um trabalho contínuo do espírito humano.² Ao admitirmos estas definições, o conhecimento se apresenta como uma categoria mais ampla, englobando toda a gama de atos de pensamento, enquanto o saber se reporta mais especificamente a conhecimentos intelectualizados, sistematizados, eruditos e é, portanto, de tipo restrito.

A disciplina que nascia configurava-se, pois, como a preocupação de descobrir de que forma o sujeito conhecedor sofria a interferência, no ato de conhecer, de fatores que se originavam de sua vida em uma dada sociedade; sujeito conhecedor sendo reconhecido então no sábio, no cientista, no escritor, no artista. Não era o pensamento em geral que tinham em mira os estudiosos, e sim o “saber”, isto é, o fruto sistematizado de uma relação entre um determinado sujeito conhecedor e o objeto do conhecimento.

Georges Gurvitch deu maior precisão a estas perspectivas; o sábio, o cientista, o escritor, o artista pertenciam a um grupo social, a uma classe, ocupavam determinada posição dentro da sociedade global, e esta posição se refletia no exercício do pensamento. A representação sistemática e erudita que os indivíduos formulavam a respeito das coisas, isto é, o conteúdo de seu pensamento sofria a influência das hierarquias de grupos e classes sociais em que os mesmos se encontravam integrados.³ No entanto, embora procurasse Gurvitch perscrutar os diversos aspectos, o valor e os limites desta nova disciplina, levando-a a se ampliar para o lado da percepção, os grandes nomes da sociologia que se preocuparam com o problema, desenvolveram na verdade uma Sociologia do Saber, — como Karl Mannheim, procurando descobrir de que forma os intelectuais estão limitados na formulação do conhecimento,⁴ ou como Lucien Goldmann buscando, através de Pascal e de Racine, compreender a visão do mundo das classes intelectualizadas e dos intelectuais daquela época.⁵

Por outro lado, esta sociologia era também uma Sociologia do Conteúdo do Saber, deixando de lado a forma ou o estilo. Este era compreendido como uma espécie de molde exterior servindo de quadro para articular o conjunto dos dados do conhecimento, como uma espécie de esquema bastante geral, que poderia ser deixado em segundo plano. Era no conteúdo que estavam as idéias, a matéria concreta do conhecimento, sem a qual a forma seria apenas um envólucro vazio.

No fim dos anos 60, uma nova orientação veio se acrescentar a estas. Roger Bastide, que já se dedicava havia tempo à pesquisa da filosofia inerente ao pensamento africano, abordou o estudo da adivinhação, tanto nas sociedades ditas primitivas, quanto nas sociedades civilizadas, dentro da perspectiva da Sociologia do Conhecimento. A adivinhação era vista assim como uma forma lógica de conhecer, tendo suas leis próprias; porém não se tratava de um conhecer sábio ou científico, implicitamente qualificado como “superior” aos conhecimentos “vulgares”, como havia sido colocado pelos estudiosos que até então se tinham voltado para o assunto. Para Roger Bastide, qualquer grupo, qualquer camada social, estava apta a conhecer, isto é, a fazer uma apresentação do objeto do pensamento, a tentar sua compreensão, procurando ao mesmo tempo descobrir seu valor e seus limi-

tes; o mesmo valor tinha o pensamento dos sábios como o dos adivinhos, viessem os primeiros das camadas superiores e estes últimos das inferiores de uma sociedade como a brasileira.⁶ No entanto, Roger Bastide ainda formulava uma “Sociologia do Conteúdo do Conhecimento” e não fazia senão incidentalmente referências à forma.

Nesse momento, Jacques Berque, analisando a política de colonização e descolonização, numa disciplina que denominou Sociologia das Civilizações, mostrava que não era possível separar — e muito menos opor, — forma e conteúdo. Ambos se interligavam profundamente; a primeira ordenando e implicando o segundo, a tal ponto que, se desaparecesse, o próprio conteúdo se esvairia; e o que, num momento histórico ou numa perspectiva, aparecia como forma, noutra momento apareceria como conteúdo. A antítese entre ambos, afirmava Berque, era puramente convencional.⁷ Mas estas retificações não eram feitas no âmbito de uma Sociologia do Conhecimento, sendo a Sociologia das Civilizações muito mais ampla do que aquela.

Uma re-leitura do livro de Duglas Teixeira Monteiro, *Os Errantes do Novo Século*,⁸ levou-me a cotejar sua maneira de abordar a formulação do pensamento dos adeptos dos Monges do Contestado com as colocações “clássicas” da Sociologia do Conhecimento que acabo de expor. O livro todo se orientou para uma indagação: qual o peso do grupo social e de sua posição dentro de uma sociedade global internamente hierarquizada (isto é, inserido numa estrutura de dominação-subordinação que é a da sociedade global) sobre o exercício do pensamento dos adeptos, tanto na forma quanto no conteúdo?

Não era por acaso que o conhecimento dos fiéis dos Monges a respeito de sua situação específica se operava através da religião e se expressava através da festa. Não era possível compreender o conteúdo reivindicatório sócio-político e econômico do movimento do Contestado, sem a consideração fundamental das duas dimensões formais que o qualificavam: a religião, a festa. Não era só o conteúdo (insatisfação dando lugar a reivindicações) que era gerado no contexto de dominação-subordinação vivido pelos fiéis anteriormente ao movimento. A forma também estava presente no momento da captação do conhecimento ou do diagnóstico da situação (forma religiosa), e no momento de expressar o conhecimento dando lugar à formulação de uma nova sociedade (forma festiva).

A imbricação de forma e conteúdo ficava ainda mais clara quando o autor, continuando a examinar a forma festiva da nova sociedade, interpretava como “aquilo que se poderia chamar de concepção barroca da vida”. Barroco, isto é, arte, estilo, tipo determinado de forma e, portanto, carregado de conteúdo que lhe dava um colorido específico: “a produção do artista barroco, explicava Duglas Teixeira Monteiro, é vista como um instru-

mento de rebeldia, de libertação, de afirmação perante a realidade que quer sufocá-lo . . .”.⁹ Desta maneira, o estilo festivo e barroco da vida no “Quadro Santo” trazia a confirmação do significado reivindicatório e libertário que fora detectado, no que dizia respeito à concepção da Cidade Santa no movimento estudado. O puro convencionalismo da distinção entre forma e conteúdo, que Jacques Berque em 1968 denunciava para uma Sociologia da Civilização, aqui era encontrada como se aplicando integralmente também a uma Sociologia do Conhecimento. Sua separação constituía em empobrecimento do sentido profundo do problema que se queria compreender.

Sociologia do Conhecimento e não mais Sociologia do Saber. Com efeito, Duglas Teixeira Monteiro não se detinha na análise exclusiva do pensamento do líder, ou dos líderes religiosos, — que poderiam ser considerados de certa forma os “sábios” do fenômeno estudado. O pensamento dos adeptos, dos mais elevados aos mais humildes, captado através da documentação existente, e também através de entrevistas com os sobreviventes, alargavam o objeto de pesquisa para além do domínio das representações sistematizadas e eruditas. A Sociologia do Conhecimento ganhava, assim, nova profundidade e novo sentido; como acontecera já com Roger Bastide, não era apenas o “saber” intelectualizado que a interessava, e sim todas as formas de se apreender um objeto — forma e conteúdo indissolivelmente ligadas e relevando da posição do grupo que as formulava — no interior de uma sociedade hierarquizada.

Além destas, mais uma perspectiva foi ainda aberta por Duglas Teixeira Monteiro, voltada para a explicação e não mais para a compreensão do fenômeno; perspectiva nova, que foi porém apenas por ele apontada, valendo como indicação de um outro caminho no qual o autor não se deteve, mas que é extremamente rico de implicações e significados. Não era sem razão, dizia ele, que o barroco — estilo importantíssimo na tradição brasileira — constituía uma qualificação da forma tomada pela sociedade nova, criada pelos adeptos do Monge do Contestado. A “história” tinha então de ser levada em consideração, tanto ao se indagar por que determinados conteúdos apareciam, quanto ao se perscrutar a razão das formas. Não era apenas a posição do grupo na sociedade que pesava como elemento determinante; a “história” também estava presente, trazendo respostas às questões colocadas tanto pelo teor específico do conteúdo, quanto pela silhueta particular da forma.

Chegamos assim a uma recolocação e ampliação dos problemas da Sociologia do Conhecimento, quando refletimos sobre a contribuição de Duglas Teixeira Monteiro, que todavia, em sua extrema modéstia, não se propunha refazer ou reformular teoria alguma, e que expressava sua maneira de pensar sem recorrer a nenhum jargão pomposo:

- a Sociologia do Conhecimento não se restringe a uma sociologia do saber erudito, ou estético, mas todas as formas de conhecer compõem seu objeto de estudo: as emanadas dos cientistas e intelectuais, como as derivadas das camadas sociais inferiores;
- na Sociologia do Conhecimento, forma e conteúdo não podem ser desmembradas pela análise, mas devem ser apreendidas em sua totalidade e coerência, constituindo um conjunto inseparável;
- ambos estão carregados de historicidade, sem a qual sua explicação permanece obscura.

Efetuando seus trabalhos sem se referir ao contexto de uma Sociologia do Conhecimento, que não constituiu explicitamente um foco de suas atenções, porém que na verdade se configura em sua preocupação mais profunda, poder-se-ia perguntar como Duglas Teixeira Monteiro conseguiu ir tão longe na análise de seu objeto de estudo, que visualizou de maneira tão pertinente. A resposta talvez esteja na citação de Paul Ricoeur, que colocou na página de rosto de seu livro: “jamais, com efeito, o intérprete se aproximará do que diz seu texto, se não vive na aura do sentido interrogado”.

Os sociólogos que só compreenderam a Sociologia do Conhecimento como uma “sociologia do saber” erudito e estético certamente não viviam na mesma “aura do sentido interrogado” em que viveu Duglas Teixeira Monteiro.

NOTAS

1. Le Bras, Gabriel, “Sociologie de la Connaissance dans l’Église Médiévale”. In: *Perspectives de la Sociologie Contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
2. Lalande, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 12.^a ed., 1976.
3. Gurvitch, Georges, “Problèmes de la Sociologie de la Connaissance”. In: *Traité de Sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 2.^o vol., 1958.
4. Mannheim, Karl, *Ideologia e Utopia*. Trad. Emilio Willens. Porto Alegre, Editora Globo, 1950.
5. Goldmann, Lucien, *Le Dieu Cache*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
6. Bastide, Roger, “La Connaissance de l’Événement”. In: *Perspectives de la Sociologie Contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
7. Berque, Jacques, “Contenu et forme dans la Décolonisation”. In: *Perspectives de la Sociologie Contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
8. Monteiro, Duglas Teixeira, *Os Errantes do Novo Século*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1974.
9. *Id. ibid.*, p. 171.



Cr\$ 100,00

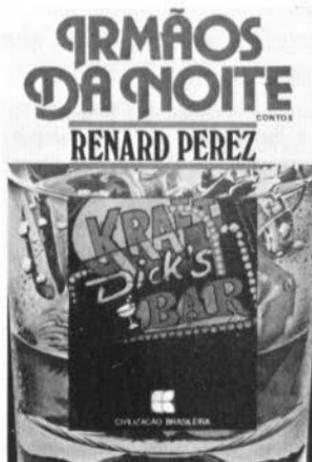


Cr\$ 100,00

A ficção brasileira no que ela tem de melhor e mais inovador! Quatro livros que retratam os aspectos dramáticos da realidade da existência em nosso país.



Cr\$ 90,00



Cr\$ 120,00

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
 Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
 Tels.: 286-0797 e 286-1995

O Escritor e o Sociólogo

Walnice Nogueira Galvão

Departamento de Letras, F.L.C.H.F.
USP

Os escritos literários de Duglas Teixeira Monteiro mostram um outro lado de sua personalidade intelectual, sem todavia entrarem em conflito ou tensão com seus escritos sociológicos. Uns e outros harmoniosamente se completam, todos se prolongam mutuamente, sendo apenas maneiras diferentes de cercar sempre o mesmo esquivo objeto.

Assim como os escritos literários lidam com os assuntos de seu trabalho científico, também o trabalho científico se destaca por ser extraordinariamente bem escrito. O que não surpreende, quando lembramos que aquilo que comanda os dois tipos de escrito é o signo da personalidade de seu autor — coerência e integridade.

Ao autor de trabalhos universitários no âmbito da sociologia acrescenta-se o escritor de crônicas, o poeta e o teatrólogo; além dos textos mais conhecidos, consta que teria deixado uma peça incompleta, tratando do cotidiano operário. Uma análise de dois trabalhos seus, um literário e outro sociológico, visará a exemplificar tanto a dupla competência como a constância das preocupações. No campo literário, destaca-se a peça de teatro *Água da Memória*, escrita entre 1963 e 1964, publicada no Rio de Janeiro pela Editora Letras e Artes em 1965, ano em que foi premiada pelo Serviço Nacional de Teatro. E no campo sociológico o *opus magnum* que é *Os Errantes do Novo Século*, tese de doutoramento apresentada à FFLCH-USP em 1973 e publicada pela Editora Duas Cidades em 1974, quando obteve o Prêmio Governador do Estado.

A peça de teatro é consequência do impacto recebido por Duglas durante a pesquisa de campo que fez no Norte do Paraná, no início da década de sessenta. Dessa pesquisa deveria resultar uma tese de doutoramento, mas, ao contrário, resultou literatura. A tese só sairia dez anos mais tarde, e não sobre o material da pesquisa. Para fazer a tese, como que seu autor andou para trás, procurando um momento exemplar em que os problemas do povo pobre do campo se expuseram com maior autonomia e chegaram a se constituir em insurreição. Esse momento é o da Guerra do Contestado (1912-1916).

Em *Água da Memória* já estão em germe todas as questões que absorveriam daí em diante o interesse intelectual do autor. A peça se passa entre posseiros do Norte do Paraná, ameaçados de expulsão por uma imobiliária, a qual, comprando os juizes, tendo o apoio dos militares e do governo civil, pode apresentar títulos de propriedade impecavelmente falsificados.

No espaço de algumas horas em que se concentra a ação da peça, realiza-se um mapeamento completo de conflitos fundamentais. Numa zona de café novo sucedendo-se ao chimarrão silvestre e à roça de subsistência, os posseiros cuidam de um café que não serve para nada, conforme diz um deles: “não mata fome e nem alimenta os animais de criação”; e esse café ainda tem que ser comprado para satisfazer ao novo hábito de consumo introduzido pelo mercado. Entre os oprimidos, não há solidariedade; os trabalhadores volantes entram em choque com os posseiros e vice-versa, devido a seus interesses conflitantes.

Uma das personagens, Bento, encontrou no Pentecostalismo, recentemente vicejando na região — apolítico, atraindo aqueles que não acreditam em mais nada —, uma saída temporária para suas aflições. Por sua vez, o “terror da História” primeiro aí chegara sob a forma de uma ponte — que, no dizer da peça, tanto leva como traz. Traz o trabalho assalariado, a expulsão dos posseiros, as tropas da repressão, a bicicleta, o relógio, a lanterna que todos desejam. Leva café, materialização da força de trabalho explorada.

É nesse quadro que o pentecostal Bento se decide a fornecer a dinamite para destruir a ponte, impedindo a passagem das tropas que vêm sufocar a rebelião posseira. Empregado da imobiliária, Bento estava violando a confiança nele depositada; mas a solidariedade com seus companheiros oprimidos fá-lo decidir-se. Entretanto, o conflito íntimo leva-o a atirar-se no rio.

Ao mesmo tempo, durante toda a peça o velho pai caduco de Bento fala de um lugar chamado *Água da Memória*, onde ele vivera no tempo do chimarrão e da roça, insistindo em voltar para lá. É sua Idade de Ouro pessoal, projetada no futuro.

A todo momento repona entre os rebeldes a falta de solidariedade,

induzida pela sociedade inclusiva. A ponto de uma personagem dizer que estão todos agora unidos num “mutirão de briga”, mas que passarão a brigar entre si logo que tiverem seus títulos de propriedade. Ele propõe, como uma utopia, um “mutirão de lavoura” para depois da causa ganha. Mesmo assim, as tropas da repressão massacram os rebeldes.

A notícia da morte de Bento é trazida por crentes pentecostais, testemunhas de que ele não se suicidou mas foi arrebatado; já está nascendo o novo Messias. Na última cena, aparecem ao fundo os espectros de Bento, com uma cruz no peito, e de Tio Salvador, que na Água da Memória era quem rezava e curava. Reunindo-se a eles, o velho pai parte em direção de sua Idade de Ouro, onde vai haver “um grande mutirão”.

Todos esses temas serão retomados na obra subsequente de Duglas, até a mais recente e incompleta, estando primorosa e sistematicamente estudados em *Os Errantes do Novo Século*. O terror da História, no caso do Contestado, é introduzido pela construção da estrada de ferro, o que acarreta a expulsão dos posseiros, a revolta e a invenção de uma Idade de Ouro cujos parâmetros são fornecidos pela religião, num espaço e num tempo míticos, até a destruição final da comunidade religiosa pelas forças armadas.

Ora, os rebeldes do Contestado tinham uma elite dirigente que se intitulava Os Pares de França. E em várias ocasiões o monge José Maria fizera leituras públicas do livro *Carlos Magno e os Doze Pares de França*. A partir daí, a análise da ligação entre a rebelião do Contestado e a gesta carolíngia será dedicado um dos mais belos capítulos da tese.

Ao estudar textos de críticos literários, a *Chanson de Roland*, de Auerbach, a literatura popular de folhetos e aquele mesmo livro com a história de Carlos Magno, o autor monta uma nova interpretação do fenômeno. Muito à vontade com o assunto, graças a seu pendor literário, o autor sugere que o pessoal do Contestado encontrava equivalentes ideológicos na gesta carolíngia.

O primeiro e mais imediato desses equivalentes é a confirmação da chegada do milênio, pois no livro de Carlos Magno está escrito que ele morreu em 917. Mil anos depois seria portanto o advento do novo reino, esperado pelos participantes do surto milenarista.

Menos imediato, porém não menos agudo, é o alvitre de uma identificação a nível da *igualdade idealizada*. Verificando-se a ausência do fundamento econômico da vida social, suspenso em ambos os casos, esta se processa como se fosse “entre pares”. A Irmandade do Contestado era igualitária, tal como é, no livro, a Irmandade de Carlos Magno.

Finalmente, a *refundação da ordem* é proposta nos dois casos. Para os integrantes do Contestado, o presente insatisfatório aparece como uma

perda da ordem (e não da paz), que pode ser novamente obtida através da guerra.

Esta fina análise é muito mais que apenas literária. Mas serve para ilustrar o livre trânsito dos talentos de Duglas Teixeira Monteiro entre a sensibilidade literária e a sensibilidade sociológica.

Ensaio

A Missão da Igreja e da Teologia na Cuba de Hoje

Adolfo Ham Reyes

“Quando os cristãos se atreverem a dar um testemunho revolucionário integral, a revolução latino-americana será invencível, já que até agora os cristãos permitiram que sua doutrina seja instrumentalizada pelos reacionários.”

Che Guevara

Não precisamos enunciar de forma apodíctica qual é a missão da Igreja na Cuba de hoje. Antes de mais nada, trata-se de ir vivendo a experiência da Igreja na medida em que como cubanos, vamos vivendo junto com os demais cubanos a experiência da revolução. É por isso que quando nos perguntam sobre o futuro da Igreja, respondemos que seu futuro é o mesmo que o futuro do nosso povo. Lutaremos pela consolidação do socialismo em nosso país, lutaremos para que nosso povo cumpra o seu destino histórico à luz das diretrizes atuais e estamos convencidos de que desta forma estaremos também fortalecendo a Igreja, e coadjuvando para que a Igreja cumpra a sua missão.

Esta não é uma missão única para todos os tempos, é um caminho que a Igreja tem que ir descobrindo ao realizar sua vocação histórica e política. Nessa busca — nós confessamos — temos aprendido mais caminhando com o

nosso povo na revolução do que no exercício acadêmico frio da confrontação com declarações e documentos eclesiásticos e missionários do nosso tempo, mesmo em países socialistas. A revolução cubana é para nós, mais do que a própria Igreja, nossa “mater e magistra” (mãe e mestra). Neste trabalho, nos referiremos às vivências que a Igreja descobriu a partir do ano de 1959 (triunfo da insurreição nacional), baseando-nos fundamentalmente no campo evangélico.

No início, enquanto a revolução não se proclamou marxista-leninista e não atingiu os interesses do capital, as igrejas abrigavam a esperança de que podiam aproveitar a conjuntura histórica. No entanto, na medida em que a revolução se radicalizava pela sua própria dinâmica, a Igreja começava a arvorar a prédica anticomunista, a incitar a oposição ao “materialismo” e ao “ateísmo” dos dirigentes, e em alguns casos individuais, a fazer a contra-revolução.

Em 1960, Rafael Cepeda, o primeiro pastor cubano que realizou um enfoque positivo do processo revolucionário, escrevia na *Bohemia* seu polêmico artigo “Fidel Castro e o Reino de Deus” e dizia: “tenho a convicção — que assumo aqui com toda a responsabilidade — de que Fidel Castro é um instrumento nas mãos de Deus para o estabelecimento do seu Reino entre os homens. Isso independe do fato de que tenha ou não uma fé religiosa.” No ano de 1962, declarava que: “1. Deus estava trabalhando em Cuba porque Ele trabalha na história. 2. É uma hora de purificação da Igreja e da fé. 3. É necessário lutar contra a mentalidade de güeto que já começava a desenvolver-se. 4. Não deve se ter medo do comunismo e sim do pecado da luxúria, da covardia, dos preconceitos etc. 5. É preciso retornar à Bíblia com uma adequada interpretação Bíblica para buscar as respostas de Deus para o momento.” Acrescenta em 1965: “1. As revoluções são um aspecto da história da ação liberadora de Deus, portanto a revolução está em Deus e com Deus, e não importa qual seja sua ideologia”. 2. Exorta à escuta viva da palavra de Deus e da outra palavra dos fatos históricos de liberação. Nesse mesmo ano, Sergio Arce pronunciava sua conferência: “A missão da Igreja em uma sociedade socialista”, que hoje é uma das exposições teológicas mais lúcidas desse período da revolução e da Igreja. Seus pontos centrais eram: 1. A Igreja tem que aceitar o fato irreversível da revolução marxista-leninista. 2. A missão da Igreja nesta sociedade é servir mediante o testemunho, a profecia, a evangelização. 3. “A Igreja tem que começar a destruir ideologicamente, profeticamente, seus próprios ídolos”, porque um dos valores do marxismo é o seu caráter iconoclasta. 4. A confrontação com a nova sociedade exige uma renovação própria da Igreja, da sua linguagem, do seu ensinamento, da sua evangelização. “É preciso romper o contubérnio idolátrico com o mundo que se foi”.

Nos primeiros anos de perplexidade, produto do impacto do processo revolucionário em sua secularização radical, voltamos nossa atenção para a experiência das Igrejas irmãs nos países socialistas. Nem sempre encontramos ali a ajuda que buscávamos. Entretanto, duas vivências particularmente nos orientaram: a teologia dos irmãos tchecos e especialmente de J. Hromádka e a das Igrejas Protestantes húngaras, em particular a Igreja Reformada. Aprendemos com Hromádka a criticar severamente a Igreja-instituição, mas também a amá-la, a considerar que a Igreja nunca pode ser um fim em si mesma e sim que ela pode sê-lo no “caminho em direção ao homem”. Com ele aprendemos a ver positivamente o marxismo-leninismo, o ateísmo e as grandes revoluções da era contemporânea, principalmente a Revolução Russa de 1917. Hromádka alimentou seu pensamento com o espírito revolucionário da reforma hussita. A fé tem sempre a ver com as transformações violentas e revolucionárias. Ela serve para “liberar-nos da história por meio dela”. Com ele aprendemos a disponibilidade do diálogo com o marxismo-leninismo, mais do que o diálogo com as cúpulas, o caminhar juntos na construção de uma nova sociedade. Com ele assimilamos que o ateísmo marxista é essencialmente uma revolta contra o césaro-papismo, a aliança trono-altar com sua seqüela de opressão e exploração. A luta por uma maior liberdade e dignidade humana também é uma conseqüente expressão de um humanismo radical.

Da Igreja Reformada Húngara aprendemos seu forte patriotismo e o seu desejo de não se deixar paralisar pelo processo socialista do seu país e sim pelo contrário, dar uma contribuição positiva e fecunda para o mesmo. Exatamente no início do regime socialista, a Igreja Reformada, adiantando-se profeticamente em mais de uma década a suas outras Igrejas irmãs, subscreveu um “modus vivendi” com o novo governo socialista que indicava uma aceitação do mesmo e um compartilhar de esperança com o povo e sua história.

Dos teólogos e círculos mais progressistas das Igrejas dos países socialistas, adquirimos a idéia de que a Igreja é uma comunidade de serviço, que é um sinal da presença de Jesus Cristo no mundo. Como comunidade que pratica a diaconia é também responsável pela paz e a justiça do mundo, ao apoiar todo movimento de libertação e de desenvolvimento dos povos. A Igreja é a companhia dos seres humanos que inspirados em Jesus Cristo, o “extremista militante do amor”, se unem a todos os homens de boa vontade para construir um mundo melhor. Em lugar de desenvolver uma eclesiologia triunfalista, os acontecimentos históricos nos ensinaram que a única glória está no sacrifício pelos demais, na encarnação da Igreja e até sua *Kenosis* (seu esvaziamento) se for necessário, com a certeza de que da mesma forma que seu Senhor ressuscitou dentre os mortos, esta ressurgirá em formas

inéditas e insuspeitadas. A Igreja se converte em uma oficina onde se formam homens e mulheres conscientizados pela Palavra, prontos para dar sua contribuição sem complexos, na comunidade de adoração e o horizonte infinito de um futuro que já começa a vislumbrar-se. Ninguém se crê com mais clareza política que os demais, nem se atribui uma determinação política mais decidida. Realmente, o Partido nos dá diariamente melhores exemplos disso.

O que nos anima é a constante companhia do Senhor da História que nos orienta, e a interpelação contínua da Palavra viva e subversiva.

Dessa forma, a Igreja é esse povo que prossegue na sociedade a libertação que Deus fez por Jesus Cristo no mundo. Como povo,

a) está consciente da sua continuidade com o povo de Israel — frustrado naquele tempo em uma vocação que, entretanto, busca ansiosamente — que recebeu a singular revelação de um Deus que se manifesta em e como libertação/justiça;

b) é um povo que se move, povo militante (*communio viatorum*) e sempre rebelde que caminha para a plenitude do Reino (do homem, sociedade e história). É também “povo sacerdotal” (I Ped. 2:9), a parte do todo (*pars pro toto*) mais amplo que inclui o povo não-cristão pelo qual intercede (a oração sempre implica na disponibilidade e no compromisso) e para qual se dá. Nós, aqui em Cuba, estamos redescobrimo essa dimensão sacerdotal de todo o povo da Igreja. Como povo sacerdotal no espírito de “servo-sofredor” do Deutero-Isaías e dos profetas do Antigo Testamento concebemos a Igreja, não como a imagem da “*societas perfecta*” e sim como o corpo ferido e crucificado de Jesus Cristo. De forma análoga, para nós tem uma significação mais profunda o conceito paulino da Igreja como o “corpo de Jesus Cristo”, não de “corpo místico”, mas de “corpo” em tudo o que esta categoria significava para o pensamento hebreu e paulino. O corpo é o material e é a história, conceito que também está na linha da historização da salvação, tão central no pensamento bíblico. Jesus Cristo, o libertador, toma corpo em nós para simbolizarmos a sua libertação por meio de uma sociedade que está conseguindo a sua libertação sócio-política e seu destino como povo. Não nos concebemos como mediadores da salvação e libertação, mas como presença exigente do Cristo libertador que nos leva a dar o melhor de nós como revolucionários em um povo em revolução. Ser cristão é ser testemunha dessa libertação.

E como a teologia surge da reflexão sobre essa práxis comprometida da Igreja com a libertação e é a “racionalidade” da sua missão, vamos agora compartilhar alguns pontos principais da nossa “existência teológica”.

1. *Natureza da Teologia.* Para nós, a teologia, da mesma forma que a Bíblia, deve servir para conscientizar o povo cristão a fim de capacitá-lo para que o mesmo viva a práxis libertadora, principalmente extra-muros. Afirmamos com Barth que “a teologia é obediência concreta”. Nunca especulação abstrata ou teórica, divorciada da realidade histórica e política. Dessa forma, a teologia não é apenas um discurso e sim um compromisso político definido. É a crítica e o aprofundamento do ministério profético (análise da história e tomada de posição diante dela) da Igreja. É a hermenêutica da fé à luz dos grandes problemas do mundo de hoje (crises do capitalismo, neocolonialismo, consolidação dos movimentos de libertação, confrontação entre imperialismo e socialismo etc.) e de todos os problemas e da situação específica de nosso povo cubano.

2. *Filosofia da formação cristã.* Dentro deste contexto teológico, a educação cristã tem uma importância maior, como conscientização e como formação do povo cristão, para assumir sua responsabilidade histórica mediante o ensinamento apropriado da Bíblia como livro libertador e da fé cristã como força revolucionária. Isto levanta a questão da necessidade que existe de que esta teologia não seja elitista mas que possa ser assimilada pela massa da Igreja. Isto nos levaria igualmente a questionar-nos sobre os aspectos organizativos e institucionais da Igreja que permitirão a implantação desta teologia.

3. *Caráter revolucionário da fé cristã e do evangelho.* A fé e o evangelho em sua essência são revolucionários. É preciso apenas descobrir estes valores progressistas, que estão ocultos ou asfixiados pelo contubérnio ideológico com o capitalismo e o idealismo burguês. Este redescobrimto não pode se dar abstratamente, mas através do compromisso cristão com os trabalhadores e o povo, e da participação na revolução. Isso pressupõe que a Igreja se reconcilia com a verdadeira história das suas origens, como claramente observou F. Engels no prólogo de 1895 para o ensaio de K. Marx, *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*: o “cristianismo como um perigoso partido da subversão”. Também K. Kautsky em sua obra *Origem do cristianismo* (1885), antes de renegar o marxismo e Rosa Luxemburgo em diversas intervenções.

4. *Índole revolucionária da Bíblia.* A Bíblia como transmissão oral-escrita da memória coletiva da experiência de libertação do povo de Israel. Não é possível uma adequada hermenêutica da Bíblia sem considerá-la através da experiência de um povo, que como o cubano está realizando sua libertação em diversos sentidos. Não se pode interpretar a Bíblia sem ir ao povo e sem acompanhá-lo em sua experiência libertadora e revolucionária. Ser bíblico é ser revolucionário.

5. *A doutrina de Deus.* O Deus da Bíblia e da fé cristã é o Senhor da história. É um Deus político que se revela nos eventos históricos e por antonomásia nos libertadores. É o Deus progressista, que segue adiante, orientando-nos para seguir o caminho da libertação. Ao invés de um deus “tapa-buracos”, é o grande problematizador da existência humana que nos faz romper com as saudades da infância e desfataliza a história.

6. *Cristologia.* Jesus Cristo, o trabalhador, o pobre, o irmão maior, injustiçado pelo *status quo* por opor-se a ele mediante um complô que uniu a religião aos representantes do invasor romano imperialista. Viveu revolucionariamente o amor, denunciou em sua prédica a exploração e proclamou o surgimento de uma nova sociedade revolucionária (o reino de Deus) que exige a formação do homem novo. O grande momento cristológico da encarnação é uma das premissas mais importantes da Igreja cubana. Encarnação supõe não apenas presença, mas exigência e compromisso. Assim como Jesus Cristo encarnou-se plenamente no mundo de sua época, nós em Cuba nos encarnamos na nossa sociedade. A ressurreição de Jesus Cristo significou o triunfo e a vingança da sua causa. É a segurança do triunfo da causa da justiça e dos pobres frente a todas as maquinções dos imperialistas, das alianças das transnacionais, a Trilateral e as ações tenebrosas da CIA e similares. No entanto, não se pode acreditar na ressurreição a menos que a vivamos: que atuemos revolucionariamente convencidos do triunfo final da causa. Jesus Cristo é o nosso companheiro de lutas, é o “Cristo Guerrilheiro” para os povos em luta revolucionária e para nós é o “Cristo Revolucionário”, membro anônimo do nosso Partido Comunista e que acompanha nosso povo na realização da revolução.

7. *Antropologia.* O ser humano se concebe como um companheiro de Deus em sua obra criadora do mundo e da história. Não se vê, como no idealismo, como um espírito encarcerado pela matéria mas como uma unidade psicossomática. O homem é radicalmente corpóreo e é na ação, no trabalho, onde se realiza o humano. Ao mesmo tempo, o ser humano faz história e se realiza nela, formando um mundo mais humano, humanizando a própria natureza e sendo a chamada dimensão religiosa nada mais do que a sua responsabilidade total e integradora frente à evolução humanizadora do cosmos, que tem sua inevitável divergência com a história do espírito. Pecar é fundamentalmente negar a comprometer-se nesta história libertadora de Deus e significa igualmente não considerar Deus como Senhor da “aliança que é vida e paz”. Nesse sentido, o pecado primordial não é o orgulho, mas sim ser reacionário.

8. *Eclesiologia* (Ver primeira parte do nosso trabalho). A Igreja é essa parte do mundo que tomou consciência de um mundo em revolução por

meio do Espírito Santo. Ela é o símbolo e prenúncio da tarefa humanizadora e integradora de Deus. Em sua identificação plena com o ser humano, recebe incessantemente os dons da graça, o perdão, o amor e a esperança mediante os quais a humanidade toda participa da vitória e da ressurreição de Jesus Cristo sobre o mundo alienado e a morte. Se a igreja não está em revolução não pode servir a um povo em revolução. Por isso tem que ser sempre *ecclesia semper reformanda*. É fundamental para ela o exercício do ministério profético, crítica dirigida primeiramente ao interior da própria Igreja, ao arrependimento pelas velhas alianças que comprometem a liberdade e à efetuação do evangelho e das estruturas eclesiais quando não respondem ao serviço do homem.

9. *O ecumenismo*. Embora a Igreja se preocupe com a divisão sectária no Corpo de Jesus Cristo, preocupa-se mais com a divisão entre blocos rivais de Estados, entre classes exploradoras e exploradas. Um autêntico ecumenismo relaciona-se com a unidade da humanidade em todas suas dimensões, por quê que sentido tem a unidade dos cristãos em um mundo dividido? Seria a unidade de um gúeto. Por isso a vivência cubana acredita que o ecumenismo não se esgota em uma dimensão intra-eclesial mas se realiza na dimensão mais ampla sócio-política.

10. *A escatologia*. A esperança escatológica, mais do que ultraterrena e meta-histórica, é uma radicalização do compromisso político do cristão. A transcendência de Deus se revela como o poder do nosso futuro, que apela para a nossa liberdade e nos desafia a ação libertadora. Isto quer dizer que temos que ver a fé como a esperança, porque apenas no horizonte escatológico da esperança é que podemos ver o mundo como história e podemos encontrar nele sentido para o trabalho e para as lutas humanas.

11. *A ética*. A Igreja cubana está desenvolvendo uma ética que ultrapassa os limites do espiritualismo e do individualismo, uma ética que é comunitária e integral. Que vê a eficácia da sua ação através do enfoque estrutural, isto é, da participação na mudança social. Não busca respostas pré-fabricadas e definitivas no texto bíblico ou na tradição da Igreja, mas se serve das ciências sociais para esclarecer as suas análises e encontrar soluções realistas. Interessa-se pelos pontos de contato com a ética marxista-leninista em sua preocupação pela formação do "homem novo" ou o "homem total", sua perspectiva ilimitada a toda a atividade criadora do homem, seu caráter humanista e sua ênfase pela justiça distributiva. Entre nós, alguns temas foram motivo de elaboração mais detalhada: a secularização, a violência e as ideologias. A secularização é vista como uma consequência da idéia bíblica da criação, do homem e do mundo, como se fosse um processo de amadurecimento normal da humanidade que se despoja das crenças supersticiosas e

dessa forma para nós é mais livre para o evangelho, que também destrói os ídolos de todo tipo. Quanto à violência, sabemos que há vários tipos de violência. A violência do explorador não é a mesma que a violência como último caminho do explorado que busca a sua libertação. A violência não é escolhida mas imposta. Por isso que ela, de forma concreta e em casos determinados, pode ser o pseudônimo do amor cristão. Quanto às ideologias, estamos mais conscientes da sua função como instrumentos de mudança social ou de reação. Não temos dúvidas sobre a diferença radical que existe entre as ideologias fascistas e as socialistas, entre as burguesas e as capitalistas, e as socialistas e comunistas. Não temos escrúpulos em nos identificar, como cristãos, com a ideologia socialista. Não há outra forma de expressar eficazmente a fé cristã — que não é ideologia — senão através do instrumental que nos oferece a ideologia. Compreendemos o mal que fez para o cristianismo a sua vinculação com as ideologias feudalista, escravista e capitalista e acreditamos que se deve acabar com essa hipoteca e colocar a fé cristã à serviço de melhores causas, baseando-nos — e já não tememos dizê-lo — naquela ideologia que a nosso ver reúne hoje maiores e melhores possibilidades de justiça e mobilização popular: o marxismo-leninismo.

12. *A igreja e a ideologia marxista-leninista.* Ao ter superado a etapa do anticomunismo estéril, a Igreja está começando a estudar o marxismo-leninismo a aproximar-se dele com uma perspectiva mais objetiva. Admira no marxismo-leninismo sua luta decisiva em favor da justiça, sua tomada de partido pelos humildes e oprimidos. Reconhece no mesmo o valor de sintetizar as ciências e concepções dispersas dos séculos XVIII e XIX sob uma única metodologia científica. Considera a importância do seu estudo científico das contradições do capitalismo e seu descobrimento do papel histórico libertador do proletariado. Encontramos especificamente as seguintes áreas de consenso: 1. a reflexão sobre a realidade social e seu diagnóstico; 2. sua crítica ao idealismo; 3. sua crítica da ideologia; 4. seu conceito de alienação humana e 5. seu humanismo radical. A crítica marxista do idealismo é muito importante para a teologia por condenar o seu deus imanente, sua criação divinizada, o despojamento de Deus em benefício de uma classe exploradora, a negação da cruz e sua forma refinada de orgulho humano. Tudo isso desmascara também a ideologia burguesa, da mesma forma como a fé cristã desmascara o egoísmo humano. Valorizamos ainda a ênfase materialista, entendendo que o seu conceito de matéria é uma ontologia sábia para o cristianismo, porque “a matéria é a analogia mais próxima do modo como Deus tem de existir” (A. Gibson).

13. *A teologia pastoral.* Este é um dos elementos que mais necessita ser elaborado. No entanto, chegamos a algumas conclusões importantes. Toda a

pastoral da igreja deve corresponder ao sentido da sua missão servidora. O ministério confessional dos pastores é apenas uma parte do ministério total da Igreja. Considera-se positivo que alguns pastores se dediquem a um trabalho secular parcialmente ou em tempo integral. Deve desenvolver-se em nossos seminários uma formação teológica que possibilite um tipo de pastor que responda mais criativamente às necessidades da nova sociedade.

Finalmente nos referiremos à Confissão de Fé da Igreja Presbiteriana Reformada em Cuba, aprovada em 1977, cujo valor é duplamente importante, por ser a primeira confissão de fé produzida em Cuba depois de 1969 e pelo conteúdo positivo da mesma, que resume e articula os pontos teológicos comentados anteriormente. Essa confissão foi o resultado do trabalho de três anos de uma comissão, embora possa se dizer que essencialmente é resultado do pensamento de Sergio Arce, que elaborou os princípios que a orientaram, sua pesquisa, a redação de algumas partes e o trabalho editorial final. Os três critérios principais da confissão são: 1. *O antropo-centrípeto*: o homem como ponto central de interesse e ponto focal de expressão da fé. 2. *O histórico-motriz*: a história é história libertadora, que não se dá em nível de teoria mas de práxis. 3. *O eclesio-centrífugo*: a igreja não é um fim em si mesma, mas apenas um instrumento da realização da história.

1. Sob o primeiro critério, encontram-se os seguintes princípios: a) O trabalho como vocação primária do homem e princípio da sua espiritualidade; b) O social é o especificamente humano; c) A liberdade humana é uma obediência responsável; d) O ser humano é a história da sua economia, das relações que estabelece para exercício do seu controle sobre os bens do mundo.

2. Sob o segundo critério, compreendem-se os seguintes princípios: a) A história é a luta classista pela reconstrução espiritual do homem como trabalhador; b) A história é a luta comunista pela reconstrução socio-econômica do homem; c) A história é a luta técnico-científica pela reconstrução ecológica do homem como senhor da natureza; d) Jesus Cristo, Palavra de Deus para o ser humano que exemplifica a reconstrução político-teológica do homem; e) A Igreja, Corpo de Jesus Cristo, avanço da história humana e caráter messiânico dessa reconstrução.

3. O terceiro critério abrange os seguintes princípios: a) O Espírito Santo como força dinâmica na realização de nossa esperança; b) O Reino que esperamos se fundamenta no reino de justiça e paz que construímos.

Esta confissão de fé, que foi o marco da tradição simbólica reformada: 1. representa a expressão da vivência da Igreja Presbiteriana-Reformada a

partir de 1959 até agora; 2. dirige-se não apenas aos fiéis, mas a todo o povo cubano, a quem desejamos confessar nossa fé nesta hora; 3. a confissão se reflete diretamente na práxis política, em virtude da relação próxima existente nos credos reformados entre dogmática e ética; e 4. espera-se que com ela possamos dizer uma palavra profética a nossa sociedade socialista, já que a confissão refere-se às questões mais fundamentais da nossa vida política. Consideremos os seus aspectos centrais:

- a) Há na confissão uma dialética entre Jesus Cristo “como centro de interesse da igreja” e o ser humano “como centro de interesse de Deus”, que se resolve na expressão de que o interesse em Jesus Cristo implica no interesse pelo homem.
- b) Não há uma parte eclesiológica especial. O documento, sem ser eclesiocêntrico como a declaração de Barmen, tem a preocupação eclesiológica e pastoral em todas as suas partes. Após cada tese, são deduzidas as implicações correspondentes para a vida e missão da Igreja.
- c) A confissão tem uma postura positiva diante do mundo contemporâneo, de seus valores e esperanças efetivas, da mesma forma como da aventura técnica do homem. Está consciente dos grandes problemas políticos e sociais do nosso tempo, faz a sua opção pelo socialismo e espera seu triunfo final.
- d) Sendo assim, a Igreja não deve temer (?) “diminuir para que Jesus Cristo cresça”, se disposta a viver o amor sacrificial e solidário com todos. Ela se questiona a si mesma, chegando à seguinte conclusão: “apenas na medida em que cumprimos as demandas amorosas concretas de justiça e paz que interpelação divina nos impõe é que realizaremos a esperança de ser realmente igreja de Jesus Cristo neste mundo.”
- e) Há um conceito dinâmico e secular de reino: este cresce na medida em que a justiça, a paz e o amor são estabelecidos plenamente na sociedade e a Igreja não é outra coisa senão este avanço.
- f) Finalmente, concebe-se o ser humano sob a imagem fecunda de um “ecônomo”, explicitando-se este importante conceito bíblico em todas as suas implicações (política, social, econômica e teológica).

A confissão está sendo objeto de críticas e estudo em círculos eclesiásticos e seminários teológicos de diversas partes do mundo. A Igreja Presbiteriana-Reformada em Cuba estima e espera receber esses comentários com a segurança de que está compartilhando uma experiência com outras igrejas

irmãs no exterior, pois nós mesmos nos beneficiaremos com esta discussão que nos ajuda a esclarecer o nosso conceito da missão da Igreja neste momento. As críticas recebidas até agora procedem supostamente da direita e da esquerda. Eis um breve resumo de algumas destas críticas:

1. Se no passado e hoje a igreja santificou o capitalismo subordinando o evangelho, e comprometendo-o com uma ideologia determinada, nós estaríamos fazendo o mesmo com o socialismo.
2. A confissão de fé postula um reducionismo humanista “a Igreja crê em Deus porque crê no ser humano” (1.01), quando deveria ser o inverso.
3. A confissão de fé não leva suficientemente em conta a permanência do pecado mesmo depois de toda a revolução.
4. Há um certo triunfalismo tácito quando se repete muitas vezes que “a Igreja diz”.
5. Poderia ter sido expresso no preâmbulo de que forma a confissão de fé é um produto da vivência da Igreja e não um exercício especulativo dos “teólogos da Igreja”.

Não temos espaço e nem é necessário responder a cada uma destas objeções, mas consideramos importante comentar a mais fundamental, que é a de que estamos sacralizando o socialismo. Apesar de termos tentado responder a essa questão no decorrer desse trabalho, procuraremos precisar o nosso pensamento:

- a) Esta objeção não leva em conta profundamente a análise das ideologias no mundo contemporâneo.
- b) Desconhece o desenvolvimento histórico ao equiparar a ideologia capitalista à socialista. Isso seria não apenas superficial como mal intencionado.
- c) A Igreja não receia — precisa dela, na realidade — usar o veículo de uma ideologia; tem que se preocupar apenas em saber discernir qual delas oferece uma maior possibilidade de realizar a justiça e fazer a opção conseqüente.
- d) É suspeito que a Igreja não questione a ideologia capitalista da mesma forma nos países capitalistas, mas que assuma esta postura crítica nos países socialistas para repudiar o socialismo e que atue como arma na luta ideológica, enquanto está implícito que sua mentalidade e suas estruturas correspondem à ideologia burguesa.
- e) Não existe no marxismo-leninismo o perigo do constantinismo, pelo caráter justamente anti-religioso desta ideologia.

Concluimos com algumas importantes frases do presidente do Conselho de Estado de Cuba, Fidel Castro, em sua destacada participação junto aos pastores da Jamaica em outubro de 1977: "Não existem contradições entre os propósitos da religião e os do socialismo". "Não basta que nos respeitemos, temos que colaborar para mudar o mundo, temos que trabalhar unidos."

(Trad. de *Marcia Lamarão*, de artigo do livro *Cristo Vivo em Cuba*, da coleção "Testemonios", publicada pelo Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica.)

A Esquerda, a Igreja e o Estado na Polônia

Adam Michnick

Adam Michnick é um historiador que se destacou na oposição polonesa no fim da década de 1960. Foi um dos líderes do movimento estudantil em 1968, pondo-se à frente de uma tendência marcadamente marxista que falava em nome de "um socialismo democrático", de programa semelhante ao que foi iniciado na Tchecoslováquia. Preso em 1968, cumpriu pena de três anos. Entre 1968 e 1970 o regime sofreu severa crise política, com duas grandes campanhas repressivas – a primeira sobre a intelectualidade, a segunda sobre o operariado. Desintegrou-se, neste processo, a constelação política que se formara em 1956, no famoso "Outubro Polonês", Caíram os dirigentes, com Gomulka à frente; caíram também seus opositores de orientação democrática, os chamados "revisionistas", entre os quais estava Adam Michnick. Em 1976, a oposição reapareceu com um novo perfil. Círculos ideológicos que não se encontravam na década de 1960 passaram a colaborar em torno de duas campanhas principais: a defesa das liberdades civis e da autonomia nacional, a propósito de uma reforma da Constituição; e o apoio aos operários vitimados pela repressão em julho de 1976. Formou-se então o Comitê de Defesa dos Operários (KOR), do qual Adam Michnick foi membro fundador. Foi, então, novamente preso. Uma novidade importante para a oposição na década de 1970 foi a aproximação entre a Igreja Católica e os círculos dissidentes de tradição socialista. Isto implicou em todo um trabalho de rearticulação ideológica e de reavaliação de um passado em que os aliados de hoje figuravam como adversários. Publicamos aqui passagens de

um livro de Adam Michnik que tem sido bastante discutido neste processo de reordenação ideológica e política. Publicado na França, sob o título A Igreja, a Esquerda, o Diálogo (Kościół, Lewica, Dialog), Paris, Instytut Literacki, 1977, traduzimos alguns trechos que, pela sua forma histórica, são informativos das relações entre Igreja e Estado na Polônia depois da Segunda Guerra Mundial.

Os Editores

Na matéria que segue usarei o termo “Esquerda Laica”. Dada a imprecisão do conceito, gostaria de analisá-lo segundo quatro datas da história moderna da Polônia: 1936, 1946, 1956, 1966; cada uma delas separada por uma década.

É bastante fácil definir quem estava na Esquerda em 1936. As características essenciais da esquerda nesse tempo eram: o antifascismo, o apoio à economia planificada e à reforma agrária, e a elaboração da doutrina da separação entre a Igreja e o Estado. A estrutura da Esquerda Polonesa era muito semelhante aos clássicos esquemas europeus ocidentais; o mesmo se dava com a Direita Polonesa. No entanto, dez anos mais tarde o quadro complicar-se-ia consideravelmente.

Segundo a historiografia oficial, estamos acostumados a identificar uma posição de esquerda em 1946 com o apoio à “nova realidade” e ao governo estabelecido pelo Exército Vermelho. Muitos, nesse tempo, principalmente intelectuais, também adotaram tal ponto de vista. Os ideólogos do Partido Operário Polonês (PPR) — Jerzy Borejsza, Wladyslaw Bienkowski e Stefan Zolkiewski — apelaram aos ideais da Esquerda; e um apelo neste mesmo sentido foi feito pelos dirigentes do Partido Socialista Polonês “oficial” (PPS) — Julian Hochfeld, Oskar Lange e Adam Rapacki — que solicitaram a cooperação com os comunistas. Contudo, a maioria dos dirigentes do PPS de antes da guerra (por exemplo, Puzak, Zdanowski, Zaremba, Dziegielewski, Ciolkosz, Zulawski) tomou uma posição contra a “nova realidade”. Posição semelhante foi adotada por intelectuais de esquerda, como Maria Dabrowska, Maria e Stanislaw Ossowski e Jan Nepomucen Miller. Deu-se, então, uma cisão no interior da formação tradicional de Esquerda. *Kuznica*, sob influência de seu redator chefe Zolkiewski, salientou o progresso do programa de reformas sociais do PPR, enquanto os dirigentes da WRN (*Wolnosc, Rownosc, Niepodleglosc* — Liberdade, Igualdade e Independência), Maria Dabrowska e Zygmunt Zulawski, salientaram o atraso e tota-

litarismo desses mesmos métodos de reforma. Esta divisão da Esquerda é digna de nota. Muitos jornalistas, creio eu, precipitadamente, equiparam o sistema partidário oficial com os programas políticos de toda a Esquerda, os quais, como demonstra a experiência, certamente identificam-se com o avanço do despotismo e da mentira.

Dez anos mais tarde, em 1956 — ano do Outubro Polonês — a esquerda definiu-se através de uma dupla negação: contra as forças conservadoras e regressivas no interior do partido (principalmente contra o grupo Natolin) e contra a direita tradicional, representada principalmente pela Igreja Católica. O semanário *Po prostu* atacou simultaneamente os stalinistas e o clero católico. Leszek Kolakowski, o ideólogo da Esquerda de Outubro — sistematicamente acusado pelos dirigentes do Partido de oposicionismo, revisionismo e outras heresias — era também ativo no semanário *Argumenty*, órgão da Associação de Ateus e Livres Pensadores, um periódico empenhado numa polémica constante com a igreja e a religião católicas. Os chamados revisionistas eram geralmente ex-stalinistas que se rebelaram contra a ortodoxia partidária. Às vésperas de Outubro, gradualmente adquiriram afinidades com membros da esquerda anti-stalinista, como Maria Dabrowska e Maria e Stanislaw Ossowski. A Esquerda Laica tinha então dois inimigos: o Comitê Central do Partido e a Igreja Católica. Os efeitos negativos desta situação tornaram-se aparentes só dez anos mais tarde.

1966 foi o ano do conflito mais intenso entre os dirigentes do Partido Operário Unificado Polonês (PZPR) e o episcopado. Os revisionistas, juntamente com o grupo de jovens da linha de Kuron e Modzelewski, enfrentaram então o mais importante conflito político desde a dissolução do semanário *Po prostu* (1957). Nenhum destes homens, de honestidade e coragem incontestáveis, levantou sua voz em protesto. Todos consideraram correto e apropriado ler e ouvir sem protestar a quantidade de asneiras descarregadas sobre a opinião pública pela máquina de propaganda do partido. Nem Leszek Kolakowski, nem Wlodzimierz Brus, nem Maria Ossowska, nem Antoni Slonimski, nem os outros líderes morais da intelectualidade laica e de esquerda opuseram-se à evidentemente falsa campanha de propaganda contra os bispos, e tampouco tomaram posição contra as acusações absurdas de que os mesmos estariam traindo o interesse nacional. A atitude dos revisionistas (e do grupo de estudantes de esquerda acima mencionado) é, talvez, descrita de maneira bem apropriada pelo jocoso *bon mot* de um dos mais eminentes representantes deste grupo: “Finalmente ambos os lados (isto é, o Partido e a Igreja) estão satisfeitos já que cada um encontrou no outro um adversário à sua altura.” Para o autor da piada, ambos os lados do conflito eram igualmente estranhos e hostis. Leszek Kolakowski tomou nesse tempo uma atitude semelhante. Em um sermão pronunciado em fins

de 1965, o Cardeal Wyszynski citou aprobativamente passagens do ensaio de Kolakowski, "Jesus Cristo — Profeta e Reformador". O ensaio de Kolakowski e o bem disposto comentário do Primaz da Polônia poderiam ter sido o primeiro passo para a reconciliação entre a Igreja e os intelectuais laicos. Mas não o foi. Kolakowski denunciou à imprensa a interpretação dada pelo Primaz a seu ensaio. Durante todo o período do conflito Kolakowski permaneceu silencioso. Interrompeu este silêncio em Outubro de 1966, quando, no décimo aniversário do Outubro Polonês, deu uma conferência comemorativa aos estudantes da Universidade de Varsóvia. Neste discurso brilhante e incisivo, Kolakowski analisou os resultados do governo do partido em dez anos de poder. Em sua análise, conduzida do ponto de vista dos intelectuais dissidentes, havia julgamentos tão críticos e de formulação tão radical, que levaram à sua expulsão do partido. Contudo, neste discurso tão severo e profundo não havia uma só palavra a respeito da política do partido em relação à Igreja e à religião. A esquerda laica compreendeu a necessidade de lutar pela ampliação das liberdades democráticas, mas não considerou a Igreja como sua aliada nesta luta.

E assim, dez anos mais tarde, pergunto novamente: o que é a Esquerda hoje, em 1976? Não posso responder inequivocamente a esta questão.

Nos últimos anos, como resultado do fracasso da ideologia comunista oficial, os sentimentos nacionalistas tornaram-se mais fortes e mais populares. Isto é aparente tanto em círculos governamentais, quanto nos meios dissidentes. Ambos estão divididos, embora me preocupem mais as divisões entre os dissidentes. Usando a formulação de um amigo, diria que o movimento dissidente é composto, de um lado, por aqueles que crêem na superioridade do sistema capitalista, e de outro, pelos que lutam por um socialismo democrático. Estou ciente da simplificação, mas adoto-a afirmando que identifico a Esquerda com o segundo grupo. Assim como a entendo, a Esquerda propaga conceitos de liberdade e tolerância, luta pelos direitos do homem e a liberação pelo trabalho, luta pela justa distribuição da riqueza nacional e por chances iguais para todos; combate o chauvinismo, a repressão nacionalista, o obscurantismo, a xenofobia, a ilegalidade e a desigualdade social. O programa da Esquerda é um programa de luta por um socialismo não totalitário.

As relações entre a Igreja Católica e o movimento socialista foram ruins desde o princípio. A hostilidade e as acusações eram mútuas, e hoje, anos mais tarde, é difícil julgá-las de forma objetiva. A Igreja considerava o programa do movimento socialista como uma violação à lei natural de Deus e

como um precursor do niilismo moral. Analisando o problema de uma perspectiva histórica, nota-se em muitas das opiniões de escritores católicos ridicularizadas pelos socialistas, elementos racionais e reflexões profundas que merecem até hoje ser levadas em consideração. Os socialistas, por sua vez, acusavam a igreja de hostilizar as reformas sociais, de manter alianças com os ricos e poderosos, de tentar dominar e absorver todas as esferas da vida secular e, enfim, de ser intolerante para com os descrentes ou afiliados a outras religiões. A hostilidade dos socialistas em relação à religião e seu ateísmo programático foram conseqüência de sua atitude negativa em relação ao papel político da igreja. Marx, por exemplo, considerou a religião como justificativa ideológica do *status quo*, a ser interpretada exclusivamente em categorias de falsa consciência. (. . .)

O antropocentrismo e o materialismo de Marx são dirigidos contra funções sociais específicas desempenhadas pela religião, às quais a Igreja foi reduzida através dos séculos. Gostaria de ser bem compreendido aqui: não creio que haja lugar para um Deus — Cristão ou outro — na visão histórica de Marx e Engels; no entanto, desejo afirmar que o profundo ateísmo de Marx não provinha tanto de sua aversão pela idéia da transcendência, quanto dos ensinamentos sociais conservadores da Igreja de seu tempo.

Nas condições próprias à Polônia, o mecanismo dessas relações foi semelhante. Renunciando a um argumento histórico erudito, citarei o depoimento de um homem que não pode ser suspeito nem de comunismo, nem de aversão obsessiva à Igreja e à religião. Jerzy Zawieyski escreveu:

“O que eram a Igreja e o catolicismo para nós, primeiros socialistas e crentes nos anos 20? É com tristeza que devo admitir que a igreja, na pessoa de seus representantes oficiais, constituiu um dos maiores obstáculos no caminho ao Catolicismo e à fé. O Catolicismo foi para nós sinônimo de anti-semitismo, de fascismo, de fanatismo e tudo que era antiprogressista e anticultural. Na Assembléia desses dias, os padres deputados lutavam com métodos indiscriminados. As atividades anti-semíticas de padre Trzeciak, plenas de veneno e ódio, eram simplesmente repugnantes. O programa da chamada ‘Juventude Polonesa’ usava Deus e a Pátria como palavras de ordem; estas palavras, significativas para nós, exprimiam tudo o que era reacionário, agressivo e alimentado pelo ódio. As lutas na Universidade e entre os jovens só trouxeram desgraça à juventude católica. Foi de suas fileiras que vieram os da navalha e das soqueiras de ferro. Uma parte dos católicos apoiou os movimentos nacionalistas e até fascistas, conduzindo a batalha contra ‘o inimigo’ em todas as frentes do pensamento laico — lutando com um

inimigo imaginário, um inimigo que não só não queria a luta como tampouco se engajava nela.”¹

(. . .) O conflito entre a Esquerda Laica e a Igreja Católica foi total durante os anos da Segunda República (. . .)

(. . .) Após a guerra, ocorreu não um diálogo ideológico ou político, mas uma acentuação do conflito político entre uma Igreja Católica conservadora e um governo totalitário, cujos *slogans* eram radicais e progressistas.

Sem negar a necessidade de uma reforma social, a Igreja defendia suas propriedades. O episcopado, conseqüentemente, atacou todas as ações do novo governo que levassem à secularização da vida pública. Por exemplo, a introdução do casamento civil e da lei do divórcio foram objeto de numerosas críticas por parte da Igreja. A política do governo contra a Igreja e a religião, e a oposição do episcopado à separação da Igreja e do Estado levaram a uma divisão na área dos conflitos políticos. Esta divisão foi sectária, se bem que não mecânica. Muitos rejeitaram o novo governo sem, porém, pertencer à Igreja Católica; e aqui devemos mencionar novamente os líderes do PPS e o grupo de intelectuais reunidos em torno de Stanislaw Stempowski, Maria Dabrowska, Maria e Stanislaw Ossowski. Havia também católicos — ou pelo menos os que professavam-se católicos e autodefiniam-se como Esquerda Católica — que aceitaram o novo Estado e o governo do Partido Comunista. Apesar de parecer paradoxal, os líderes deste grupo que antes congregavam-se em torno ao periódico *Dzis i jutro* e em seguida passaram a ser conhecidos como “PAX”, eram os mesmos que antes de 1945 haviam dirigido a facção de extrema direita e eram ligados aos grupos fascistas da ONR Falanga (Grupo Radical-Nacionalista). Foi muito mais fácil para Boleslaw Piasecki e outros como ele aceitarem um controle estatal totalitário do que para os herdeiros dos ideais cooperativistas de Edward Abramowski, ou para os socialistas que haviam desenvolvido sua identidade política na luta contra a Sanacja por um sistema parlamentar autêntico.

Pode-se, portanto, falar de divisões e conflitos de dois tipos. Uma fonte de conflito era a resistência da Igreja contra a secularização da vida pública e a separação da Igreja e do Estado, um postulado que durante décadas constituiu elemento permanente nos programas da Esquerda Laica. Por outro lado, a Esquerda Católica, ignorando a divisão denominacional, definiu-se

1. Zawieyski, Jerzy, *A Estrada do Catecúmeno*. Varsóvia, Biblioteka Wiezi, s.d., p. 35.

fundamentalmente através de uma atitude positiva em relação à política do novo governo – um governo que com o passar do tempo revelava-se cada vez mais totalitário.

A grande maioria da intelectualidade de esquerda – e não só de Esquerda Católica – apoiou os governantes comunistas. Para convencer-se deste fato basta folhear os volumes de periódicos como, *Kuznica*, *Twórczość*, *Odrodzenie*, ou *Mysł współczesna*. Os conceitos intelectuais e políticos desses primeiros anos contêm elementos do fracasso posterior moral e político da Esquerda Polonesa. Foi nesse período que começou o declínio que levaria pessoas justas e nobres a desculparem as mentiras, a violência e os crimes Stalinistas.

Este é um assunto importante, que merece profunda reflexão. Não quero acusar irrefletidamente (como está na moda ultimamente) e tampouco escusar irrefletidamente (como também é moda ultimamente) aqueles que identificam-se com a Esquerda. Provavelmente tiveram motivos válidos. Para mim, porém, não há dúvidas de que o medo da direita clerical, um medo condicionado pela imagem do Catolicismo Polonês e justificado pelo atraso demonstrado pelo episcopado polonês durante a Segunda República, foi um dos fatores que influenciaram as decisões ideológicas desse tempo. Para os membros da Esquerda tradicional era mais fácil aceitar a violência quando esta servia a uma causa tão justa como a secularização da vida pública.

Este é um argumento freqüente nas discussões com os membros do PPR. Justificam a escolha ideológica que fizeram nesse tempo com a apreensão da força e da influência do campo reacionário. “Não havia outra escolha”, dizem; “Não podíamos prever o que aconteceria no futuro, porém lembrávamos muito bem as práticas políticas da Igreja Católica antes de 1939”. Por outro lado, os católicos que mantiveram uma oposição inabalável e forte ao governo comunista, dizem hoje: “Como podemos confiar nos que naquele tempo esmagaram nossos direitos básicos? Como podemos cooperar com aqueles que eram aliados às mentiras e à violência, e que nunca encararam suas próprias ações passadas?” Estes dois estereótipos não são sem conseqüências: lembre-se o silêncio da Esquerda Laica em 1966 durante a campanha contra o episcopado; e lembre-se também a reticência dos grupos católicos em 1968, durante o *pogrom* contra os intelectuais laicos (o grupo *Znak* foi uma exceção merecedora de nota).

Para uma grande maioria de intelectuais laicos, as reformas do pós-guerra trouxeram a esperança da erradicação do atraso social e cultural, da realização de uma Polônia justa, moderna, tolerante e democrática. O ideal

da separação da Igreja e do Estado foi elemento importante desta perspectiva. Portanto, todas as reformas legais que favorecessem esta separação foram automaticamente aprovadas pelos intelectuais da esquerda laica. Foi o que se deu com a introdução dos casamentos civis e a lei do divórcio de 1945.

O episcopado tomou posição contra estas reformas. É importante esclarecer que a posição do episcopado aplicava-se não somente aos católicos (o que seria compreensível); os bispos tomaram posição contra o direito de divórcio para todos os cidadãos do Estado polonês, incluindo os que não pertenciam à Igreja Católica. Do ponto de vista de um descrente, o problema seria de fácil explicação: a igreja estava simplesmente defendendo sua posição privilegiada. A atitude positiva dos intelectuais de esquerda em relação à política de secularização do governo comunista parece neste caso isenta de objeções.

No entanto, creio que o problema não foi nem simples nem inequívoco. O contexto político desses anos demonstra claramente que as reformas legais visaram não tanto a separação de Igreja e Estado quanto a subordinação da Igreja ao Estado, cuja política incluía a “ateização” da nação. A tentativa de subordinação da Igreja fazia parte de uma política mais ampla que visava a mais completa subordinação de toda a sociedade ao regime, e a destruição de tudo que fosse independente ou capaz de independência. Em poucas palavras, este era um dos elementos da política de “totalitarização”.

Poder-se-ia argumentar que a separação da Igreja e do Estado é sempre um passo positivo, mesmo quando imposto por um governo totalitário. Responderei a este argumento alegando que há uma diferença fundamental entre querer secularizar a vida pública (isto é, fazer com que, do ponto de vista do estado, a religião seja assunto privado do cidadão) e pretender criar uma sociedade ateísta (isto é, destruindo a Igreja e a religião). Diria também que uma das condições para a separação da Igreja e do Estado é a separação do Estado da Igreja, em vez de uma situação na qual a Igreja não passa de um instrumento obediente nas mãos de um governo ateu (o que aconteceu, por exemplo, na União Soviética). A separação do Estado e da Igreja depende da completa liberdade de culto religioso. Esta separação não significa que os descrentes passam a ser cidadãos de segunda categoria, ou que os crentes tornam-se cidadãos de segunda classe. É também completamente falso identificar secularização com propaganda estatal do evangelho de Marx e Lênin segundo Stalin. Esta ideologia, que considerava-se ciência, preencheu todas as funções de uma religião oficial do Estado. Se aceita-se o conceito de que o culto de Deus deveria ser indiferente ao Estado, então o Estado deveria ser igualmente indiferente à veneração, ou não veneração, dos ídolos do Partido, da História ou do Progresso.

Neste contexto a formulação do intelectual francês Jean-Marie Domenach, é digna de nota: “No sentido exato da palavra, secularização significa que é inadmissível uma situação na qual uma idéia pode monopolizar o Estado. É, evidentemente, por esta razão que a secularização contém em si mesma a melhor proteção contra a hipertrofia da consciência política, defendendo a sociedade da idolatria.” Segundo Domenach, a secularização é uma “segurança que os crentes e descrentes desenvolvem juntos, contra a tomada do estado por filosofias totalitárias”.²

Não posso acrescentar mais nada à formulação incisiva de Domenach. Gostaria somente de mencionar que os membros da Esquerda, principalmente os que passaram pelo marxismo, deveriam compreender facilmente que a verdade é um fato concreto. É possível compreender as grandes ilusões de 1945, mas é impossível compreender aqueles que hoje, trinta anos depois, ainda repetem as mesmas opiniões. Em outras palavras, a avaliação de certas idéias depende do contexto em que são enunciadas. Portanto, uma atitude anticlerical (embora não anti-religiosa) durante a segunda república era expressão de aspirações progressistas e democráticas. E embora seja com amargura que leio hoje uma opinião de antes da guerra, do então Rev. Stefan Wyszynski que declarava “os nossos intelectuais freqüentemente (...) preparam o terreno para o comunismo — e um cadafalso para si próprios”,³ ainda creio que a resistência às práticas políticas da Igreja de antes da guerra era, pelo menos do ponto de vista da Esquerda Laica, compreensível e correta. É minha opinião que o anticlericalismo tomou um significado diferente quando a Igreja resistiu às tentativas do Estado para assumir o controle totalitário sobre a vida espiritual da nação.

O que ontem era progressista e democrático, o que parecia levar à tolerância e à liberdade, hoje, em outra situação, serve à reação e abre as portas à violência e ao fanatismo. Os homens da Esquerda Laica — e o autor considera-se entre eles — deveriam sempre lembrar-se disto. Tornamo-nos instrumento inconsciente nas mãos de um poder totalitário que, representando um mandato estrangeiro e com ajuda exterior, trabalhava contra a nação polonesa. Enquanto não admitirmos isto clara e abertamente, não poderemos contar com a confiança e a compreensão daqueles cuja vida foi diferente da nossa.

2. Domenach, Jean-Marie, “Świadomość religijna i świadomość polityczna”. In: *Wież*, n.º 6, 1968, p. 18.

3. Wyszynski, Stefan, *Inteligencja w przedniej strazy komunizmu*. Katowice, 1939, p. 3.

Durante o período do mais intenso terror stalinista (1948-1955), a Polônia foi um país de ilegalidade; a Constituição nada mais era do que um pedaço de papel; a liberdade religiosa era ficção. As ações da Igreja não eram muito diferentes das recomendadas na Encíclica de Papa Pio XI. A Igreja defendia sua fé e o direito de pregar o Evangelho.

Vamos tentar reconstruir os principais planos de ação da Igreja Católica baseando-se em documentos contemporâneos e Epístolas do episcopado e do Primaz.

Na *Epístola à Juventude Católica Polonesa* datada de 15 de abril, 1948, lemos:

“As necessidades que surgem com o desejo de reconstruir nossa pátria e as mudanças necessárias na vida social e econômica, vêm junto com a intensificação da propaganda da filosofia materialista. (...) Muitos predizem antecipadamente que uma formação baseada em princípios cristãos tornar-se-á obsoleta e que é necessário procurar novos métodos para educar as novas gerações. O *slogan* da “total reedificação do homem” está se expandindo e isto significa que a nossa juventude deverá ser educada de acordo com a visão materialista do mundo. A nova ordem do mundo e a preparação do novo homem deverá por suposto ocorrer sem Deus, sem religião e fora da tradição cristã nacional. (...) A igreja não pode concordar com a formação de jovens sem Deus, com Seus ensinamentos silenciados e Seus mandamentos ignorados. (...)

Mantenham uma posição firme em relação às idéias que degradam o homem, que é criação divina. Resistam, à luz da sabedoria e no espírito da fé, a todas as tentativas de convencê-los de que o homem nada tem a ver com o ato da criação Divina, que o homem simplesmente “descende de uma árvore”. Rejeitem este ataque vivendo na fé.

Tratem a maré de propaganda e os apóstolos do materialismo com calma; comportem-se com bondade e compreensão. Na verdade, eles não sabem o que fazem. Fortaleçam-se contra os ataques do erro. Rejeitem a maré de literatura materialista. Mas trabalhem zelosa e sistematicamente na escola. (...) Estudos aprofundados revelar-lhes-ão gradualmente os âmbitos da vida, nos quais os problemas econômicos ocupam um lugar importante. No entanto, estes problemas econômicos não são tudo, já que não podem preencher todos os anelos do homem. (...) Não fiquem ofendidos com o materialismo de alguns de seus superiores e respeitem a boa vontade daqueles materialistas que sinceramente tra-

balham para um futuro melhor das massas. (. . .) Sejam realistas na vida, mas permaneçam dentro das leis de Deus e nunca neguem os ideais cristãos. Prometam trabalhar, não somente para o bem-estar do país, como também pela sua cultura e espírito cristãos.”(. . .)⁴

Na *Epístola do Episcopado Polonês na Celebração de Cristo Rei*, os bispos escreveram:

“Não mandem seus filhos para escolas onde a religião foi proibida. Não há nenhuma lei na Polônia que os force a enviar seus filhos para escolas laicas. (. . .)

Chamamos todos para que se empenhem em trabalhos criativos. Todos, conscienciosamente, cumprimos os deveres inerentes às nossas profissões. Que o camponês conscienciosamente are o campo. Que o trabalho honesto, que é a vocação do homem, floresça nas oficinas, minas, fábricas, escritórios e lojas. Temos que trabalhar duramente para reconstruir nossa vida, nossa capital, nossas cidades, nossas fazendas e nossas igrejas. Tenhamos confiança e espírito complacente; preservemos nossa dignidade pessoal, nacional e católica. Que ninguém deixe-se levar a ações irracionais provocadas por elementos irresponsáveis. Nossa vida nacional deve ser querida e sagrada para nós. Não podemos expô-la em vão. Não podemos derramar sangue polonês em confrontações vãs. A nação deve restar forte, vital, capaz de realizar o que fará a grandeza de seu futuro.”⁵

Estas passagens descrevem a situação e a resistência antimaterialista da Igreja, assim como encontram-se nos documentos da igreja de 1948. O programa formulado pelos bispos enfatizava a luta pelo direito de ensinar religião, pelo direito da juventude de receber uma formação católica. Os modelos de ação recomendados nas epístolas eram caracterizados por apelos de fidelidade aos princípios da moral cristã e culto das virtudes cristãs. O apelo à resistência às correntes materialistas (isto é, à ideologia comunista) era acompanhado de advertências quanto à colaboração com o movimento armado. Era um apelo não a uma resistência política e sim, a uma resistência moral e filosófica. Este programa foi ditado pela situação do país nesse

4. *Listy pasterskie Episkopatu Polski*. Paris, 1975, pp. 63-66.

5. *Ibid.*, pp. 70-71.

momento. Em 1948, um ano após as eleições fraudulentas para eleger a Assembléia Legislativa, os restos de qualquer pluralismo político autêntico haviam sido destruídos. Em setembro de 1946, antes das eleições, os Bispos ainda apelavam aos católicos para votar “somente a favor de pessoas, grupos e programas eleitorais que não se opusessem aos ensinamentos e moralidade católicas.”⁶ Em 1948 já não existia qualquer possibilidade de escolha. Já então o governo dos comunistas havia-se solidificado tanto na realidade quanto na consciência social, e não havia possibilidades de derrubá-lo. O programa dos Bispos era um programa de moderação e sobrevivência. E é por isto que nas epístolas transparece um tom calmo, um apelo ao trabalho consciencioso, à esperança de uma estabilidade e de uma coexistência pacífica nas novas condições.

Em 1949 o tom das cartas é bem diferente. Durante este ano as relações internacionais agravaram-se rapidamente. Teve início o conflito entre Stalin e a Iugoslávia. Na Polônia o PPS e o PPR foram unificados e foi iniciada uma violenta campanha contra o chamado “desvio nacional-direitista”. A política de coletivização e intensificação da vigilância partidária propagou-se largamente e aumentou o terror policial. Esta nova política refletiu-se também na política do governo em relação à Igreja. Isto é evidente nas publicações oficiais e nos documentos da Igreja. Lemos no livro de Mikolaj Rostworowski: “Em 14 de março de 1949, o secretário do episcopado Polonês, Bispo Zygmunt Choromanski recebeu do Ministro das Relações Públicas um documento concernente às relações entre o Estado e a Igreja. Este documento contém uma série de denúncias a fim de justificar a tese de um ‘aumento de atividades hostis ao governo e ao Estado por parte de setores do clero’. O documento afirma logo em seguida que ‘o governo não tolerará nenhuma atividade sediciosa’.” (. . .)⁷

O programa dos Bispos era, sem dúvida, um programa de defesa da Igreja. Muitos postulados do programa podem nos parecer atrasados e inaceitáveis. Sejamos, porém, cautelosos ao julgar o caráter reacionário dos mesmos, já que seria fácil perder-se em despropósitos. Gostaria de ilustrar meu ponto de vista com um simples exemplo, do tipo que parece bastante difundido nos meios intelectuais da Esquerda Laica. Em 1964, um jornalista, discutindo a política episcopal, escreveu:

“Durante uma reunião do episcopado, em maio de 1946, as autoridades da Igreja tomaram posição em relação a uma série de

6. *Ibid.*, p. 42.

7. Rostworowski, Mikolaj, *Slowo o PAX-ie*. Varsóvia, 1968, p. 47.

demonstrações anti-socialistas em nosso país, incluindo incidentes organizados pela reação sob a bandeira do anti-semitismo. Quando a Liga de Combate ao Racismo condenou esses incidentes, o episcopado aceitou a resolução de que a carta da Liga Polonesa de Combate ao Racismo fosse respondida pelo Primaz, que declararia que os judeus estão morrendo não por causa do anti-semitismo e sim como a vanguarda do comunismo. O episcopado pensou ser desnecessário fazer um apelo público, já que tal apelo seria de natureza política.”⁸

Isto quanto ao jornalista. A questão dos incidentes anti-semitas (o mais conhecido de todos aconteceu em Kielce) é muito complicada para ser discutida aqui. É difícil entrar em polêmica com o episcopado, usando como evidência somente o relato de um autor de evidentes más intenções; mas é também penoso não chamar atenção para o fato de os intelectuais católicos reunirem-se em torno do periódico *Tygodnik Powszechny*, que publicou uma declaração condenando publicamente os incidentes anti-semitas. É preciso também notar que a opinião pública (compartilhada por Stefan Korbonski, entre outros) achava que estes incidentes tinham sido instigados pelo UB (*Urząd Bezpieczeństwa* – Repartição de Segurança), o que complica ainda mais o quadro. Menciono esta opinião a fim de alertar o leitor para o fato de que o autor do artigo acima citado é Wojciech Pomykalo, homem conhecido por suas atitudes anti-semitas, principalmente em 1968, e redator chefe do bi-semanal *Wychowanie*. A acusação de Pomykalo de que os bispos poloneses são anti-semitas é tão grotesca que não requer comentários polêmicos. O contexto no qual estas acusações ao caráter reacionário da Igreja foram feitas deve ser levado em consideração. Hoje podemos nos escandalizar com a defesa constante do direito ao ensino da religião nas escolas, mas devemos também ter em mente que os Bispos, recordando o destino da Igreja e da religião na União Soviética, estavam certos ao pensar que a proibição do ensino religioso nas escolas seria o início da total prevenção da catequização dos jovens. Podemos ficar chocados com o fato de a Igreja apelar aos crentes para “não lerem livros ímpios”, mas devemos nos lembrar de que isto significa que a fidelidade aos princípios da ética cristã é incompatível com a participação na vida pública oficial de um Estado totalitário que existe em função de ideologias políticas totalitárias. E isto não se pode negar.

8. Pomykalo, Wojciech, *Dialog i współdziałanie*. Varsóvia, 1970, p. 63.

(. . .) Em 14 de abril de 1950, o governo da República Popular da Polônia assinou um “acordo” com o episcopado. Tal acordo foi precedido pela decisão do governo de estatizar os bens da Igreja. Qualquer que seja hoje nossa opinião em relação a tal decisão, é difícil negar que nesse tempo isto representou apenas mais uma ação que visava o reforço do poder totalitário. À luz desses fatos, o “acordo” foi uma tentativa desesperada por parte do episcopado para encontrar um *modus vivendi* com o estado.

O texto do “Acordo” é, em parte, o seguinte:

“Com o fim de garantir para a nação, para a Polônia Popular e para seus cidadãos as melhores possibilidades de desenvolvimento (. . .) o Governo da República, que respeita a liberdade religiosa e o Episcopado Polonês, que tem em vista o bem da Igreja e as prerrogativas atuais do Estado polonês, regula suas relações mútuas da seguinte maneira:

1) O episcopado exigirá de seu clero, em seu ofício pastoral e de acordo com os ensinamentos da Igreja, que ensine aos fiéis o respeito da lei e das instituições do Estado.

2) O Episcopado exigirá de seu clero (. . .) que encoraje os fiéis a intensificar o trabalho para a reconstrução do país e para o incremento da prosperidade nacional.

3) O Episcopado Polonês declara que as leis econômicas, históricas, culturais e religiosas, assim como a justiça histórica requerem que os Territórios Reconquistados devam sempre pertencer à Polônia. Atuando segundo o pressuposto de que os Territórios Reconquistados constituem parte integrante da República, o Episcopado solicitará à Santa Sé que as administrações agora sob jurisdição dos Bispos residentes sejam transformadas em dioceses permanentes e ordinárias.

4) O Episcopado opor-se-á, com todo seu poder, a todas atividades hostis à Polônia, especialmente a todas as declarações antipolonesas e revisionistas do clero alemão.

5) O axioma de que o Papa é a autoridade máxima, refere-se só a questões de fé, moralidade e jurisdição religiosa, ao passo que em todas as outras questões o Episcopado baseará suas ações segundo as prerrogativas do Estado Polonês.

6) Agindo segundo o princípio de que a missão da Igreja pode ser realizada em vários sistemas sócio-econômicos constituídos pelos poderes laicos, o Episcopado esclarecerá a seu clero que não deve opor-se à amplificação da coletivização da agricultura, já que todas as cooperativas são essencialmente baseadas no princípio

ético da natureza humana que aspira à solidariedade social e tem como finalidade o bem comum.

7) A Igreja, de acordo com seus princípios e condenando todas as ações contra o Estado, opor-se-á especificamente a todo abuso de sentimentos religiosos em atividades contra o Estado.

8) A Igreja Católica, que segundo suas leis condena todos os crimes, opor-se-á também às atividades criminosas dos movimentos de oposição e condenará e punirá segundo o código canônico a todos os membros do clero que tornarem-se culpados de qualquer atividade subversiva.”⁹

Em troca destas concessões óbvias feitas pela hierarquia da Igreja, foi concordado o que segue:

... “o Estado garantirá o ensino da religião nas escolas, a prática religiosa aos jovens, liberdade para as escolas católicas ainda existentes e ofícios religiosos no exército, nos hospitais e nas prisões. À Universidade Católica de Lublin é concedido o direito de continuar sua atividade. É reconhecido à Igreja o direito de continuar com ulteriores atividades filantrópicas e educacionais. Os seminaristas têm o direito de continuar os estudos teológicos. Aos conventos é garantida a liberdade de trabalho e o direito aos meios materiais de subsistência.”¹⁰

Depois da assinatura do “acordo” as epístolas tornaram-se muito mais reservadas. Nos documentos oficiais da Igreja nada se encontra sobre infrações às leis, sobre prisões ilegais, sobre tortura dos prisioneiros, sobre os processos simulados. O único argumento defendido conseqüentemente refere-se à unidade do clero. E isto explica os apelos constantes feitos ao clero para renunciar a toda atividade política. (. . .)

Em 19 de outubro de 1956, começaram as deliberações da Oitava Assembléia Plenária do Comitê Central do PZPR que levariam Wladyslaw Gomulka ao lugar de primeiro secretário. Uma semana mais tarde, dois aliados de Gomulka, Wladyslaw Bienkowski e Zenon Kliszko, foram à Komancza visitar o Cardeal Wyszynski que lá estava preso. Em conseqüência

9. *Listy Pastorskie, op. cit.*, pp. 91-92.

10. *Ibid.*, p. 96.

desta visita, o Primaz da Polônia voltou a Varsóvia — depois de três anos — e reassumiu seu ofício.

Após a liberação, o Primaz da Polônia não voltou à arena política. A única área onde a Igreja tentava exercer pressão era a do ensino da religião nas escolas. Como Mikolaj Rostworowski escreve em sua obra acima citada:

“No dia 8 de dezembro foi alcançado um acordo verbal entre o governo e o Episcopado Polonês. Como consequência deste acordo, o ensino da religião nas escolas deveria continuar como matéria opcional para os alunos cujos pais tivessem manifestado por escrito o desejo de que seus filhos estudassem religião. Em 31 de dezembro o Conselho de Estado passou um decreto concernente ao estabelecimento das posições da Igreja. Quando este decreto foi anunciado (. . .) um decreto analógico de 9 de fevereiro cessou de ser lei.”¹¹

Estas concessões feitas à Igreja tiveram consequências políticas importantes.

Imediatamente após ter assumido o poder no partido, Wladyslaw Gomulka empreendeu a pacificação da opinião pública “politizada”. Já em seus primeiros discursos aparecem ataques aos “revisionistas” e ao programa dos mesmos que pedia mais poder aos Conselhos de Fábrica e aos sindicatos independentes, abolição da censura prévia e pluralismo nos movimentos estudantis. Planejando fazer com que a Igreja e os meios católicos ficassem politicamente neutros durante o conflito com os revisionistas, os novos líderes, além das concessões já mencionadas, concordaram reabrir *Tygodnik Powszechny* sob a direção de seu “velho” redator chefe, Jerzy Turowicz. (O periódico tinha sido proibido em março de 1953 e, em seguida, passado sob a direção do grupo PAX). Estes lances táticos foram de grande importância para o governo.

Pouco tempo após o restabelecimento da instrução religiosa nas escolas, começaram a aparecer artigos nos jornais revisionistas — em *Po prostu*, entre outros — atacando a intolerância e discriminação dos padres católicos em relação às crianças que não participavam da instrução religiosa. Uma atitude crítica em relação a qualquer tipo de ensino religioso nas escolas era aparente nesses artigos. Estas críticas são compreensíveis se tomamos em consideração a base ideológica dos revisionistas. Ateísmo e anticlericalismo eram elementos básicos na ideologia do revisionismo polonês. A perseguição stalinista à Igreja e à religião não foi condenada pelos revisionistas sequer em

11. Rostworowski, Mikolaj, *op. cit.*, pp. 115-16.

suas críticas mais duras; era no máximo considerada como tática imprópria, que ao levar a Igreja à beira das catacumbas, reforçava os “preconceitos religiosos”. Em minha opinião muitos revisionistas acreditavam que a efetiva limitação da influência da Igreja e do catolicismo fosse um dos poucos méritos do período de “erros e desvios”. É significativo que em suas críticas ao partido e à sua ortodoxia, os revisionistas usassem freqüentes analogias com a Igreja Católica. Quase poder-se-ia dizer que mais eles consideravam o partido repugnante, mais ele lhes recordava a Igreja. Em sua denúncia ao irracionalismo e fanatismo que permeavam os textos confusos da versão stalinista do “materialismo dialético”, os revisionistas eram herdeiros das idéias filosóficas racionalistas. Contrastavam a “fé fanática” dos stalinistas com a razão e a tolerância.

Havia certamente alguma verdade nas críticas dos revisionistas em relação à péssima atmosfera nas escolas. Levando isto em consideração, é difícil não aceitar o postulado da separação da Igreja e do Estado do modelo francês. O problema, porém, está no quanto estes ataques e argumentações deveriam ter parecido equívocos e falsos aos católicos. Eles se perguntavam: “Como é que agora eles defendem a tolerância? Onde estava a tolerância da esquerda quando a instrução religiosa foi proibida, quando a Igreja Católica foi perseguida, quando *Tygodnik Powszechny* foi fechado, quando os padres foram presos?” É compreensível que um Bispo que tivesse sido perseguido considerasse os revisionistas como particularmente ambíguos. Ontem eles atacavam a religião e os Bispos; ontem eles eram os ativistas da vanguarda ideológica do partido, os louvadores do regime, mesmo nos momentos em que foi mais cruel, e hoje — ainda considerando-se não culpados — eles responsabilizam as condições objetivas e os outros pelas próprias ações, passando-se por moralistas, repreendendo a intolerância dos outros, daqueles que ontem foram perseguidos. “De onde vem o rigor moral daqueles que escreveram em defesa da política de Beirut? Como pode-se explicar esta posição contra a política relativamente liberal de Gomulka que declarou querer salvar a nação da intervenção russa e da repetição da tragédia húngara em nosso país?” Este foi precisamente o significado da polêmica entre Stefan Kisielewski e Wiktor Woroszyński concernente à atitude do governo em relação à insurreição húngara — uma polêmica na qual Woroszyński teve uma posição correta do ponto de vista político e moral. Através das concessões à Igreja, o governo frustrou todas as tentativas de um possível entendimento entre os revisionistas e a hierarquia católica.

Os pronunciamentos públicos do episcopado nos anos após o Outubro Polonês são caracterizados pelo desengajamento político, moderação em

todas as formulações e, até mesmo, um certo sentimento de simpatia pelo regime. Entre os temas freqüentemente abordados nos pronunciamentos episcopais encontram-se apelos a uma formação católica dos jovens e ataques ao aborto. Porém, nenhum desses apelos tinha um caráter antigovernamental. Muito pelo contrário; na *Epístola do Novo Ano de Trabalho Educacional*, datada de 3 de setembro de 1959, os bispos chamaram o 15.º aniversário do manifesto do PKWN (*Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego* – Comitê Polonês de Liberação Nacional) de “15.º aniversário da restauração da independência da Polônia”. Esta Epístola chama os fiéis ao cultivo de virtudes como a vida familiar, a temperança, a humildade, a limpeza, a diligência e a moderação. O retorno da instrução religiosa nas escolas foi considerado como “grande prova de sabedoria” do governo. No *Relatório dos Bispos Poloneses ao Clero com Respeito aos Trabalhos Pastorais*, datado de 17 de março de 1960, uma formulação semelhante pode ser encontrada. Neste relatório os Bispos pregam à diligência e o trabalho consciencioso e condenam “a lassidão, a indolência, a embriaguez e o roubo de bens sociais”. “Trabalhamos muito”, escrevem os Bispos, “porém nem sempre conscienciosamente; sabemos respeitar nossos próprios bens, mas não respeitamos a propriedade comum de toda a nação. Não nos lembramos que a sabotagem no trabalho, a destruição e o furto dos bens sociais e a produção defeituosa, nos prejudicam e atrasam o progresso econômico geral.”¹² Esta preocupação pela situação social e econômica da nação, juntamente com a omissão de quaisquer acentos polêmicos ou antagonísticos, servia de complemento à campanha de prosperidade material promovida pela imprensa do partido. Todos os conflitos entre o governo e a hierarquia da Igreja permaneceram secretos. Isto porém não significa que tais conflitos não existissem. (. . .)

A partir de 1960, o conflito entre a Igreja e o governo intensificou-se. Em junho de 1962, o episcopado publicou um documento intitulado *Secularização Contemporânea*. Neste documento foi feita uma distinção, através de uma análise profunda e paciente, entre a secularização entendida como uma característica objetiva de nossa época e a secularização entendida como “uma atividade organizada que acelera e administra os processos de secularização”. Segundo os autores deste documento, o movimento de secularização na Polônia, conforme o segundo significado do termo, é:

12. *Ibid.*, pp. 197-98.

“um movimento político, porque incluído na planificação política e direto por instituições políticas, enquanto é mantido e realizado por meios administrativos. (...) É um movimento totalitário porque seu objetivo é influenciar todas as manifestações da vida social, familiar e pessoal e excluir desta vida todas as apreciações e julgamentos de ordem religiosa. É um movimento que não permite a escolha. Cada criança e cada jovem pode somente frequentar escolas que programaticamente aspiram à secularização.”¹³

Discutirei mais tarde os méritos do problema. Quero aqui chamar apenas atenção ao tom conclusivo e inflexível deste documento como evidência da intensificação do conflito. O mesmo tom pode ser encontrado no manifesto dos Bispos de março de 1963 “concernente à educação religiosa”. Neste manifesto, os bispos atacam duramente a política do governo que impediu a instrução religiosa. As dificuldades administrativas chamadas em causa, nada mais eram que uma maneira de proibir freiras, monges e leigos de ensinarem religião. (...)

Parece que a equipe de Gomulka nunca considerou seriamente uma coexistência permanente com a Igreja. As declarações e concessões do período após Outubro 1956, nada mais eram que manobras táticas devidas à complicada situação política e à fraqueza da nova classe dirigente. Com a progressiva estabilização política aumentou a repressão contra a Igreja. (...)

A intensificação do conflito entre o Estado e a Igreja foi uma consequência da política governativa de limitação das liberdades democráticas. Esta política visava diretamente os revisionistas (isto é, os intelectuais laicos), mas, em seguida, passou a ser aplicada à Igreja.

Assim que Wladyslaw Gomulka assumiu o poder, foram retiradas as palavras de ordem inerentes ao Outubro Polonês. Após o aparecimento de artigos contra os revisionistas na imprensa, o governo recorreu a processos administrativos. Exatamente um ano após o Oitavo Plenário que havia escolhido Gomulka como primeiro secretário, o popular semanário dos jovens intelectuais, *Po prostu*, foi proibido. A polícia, agindo com brutalidade, dispersou as demonstrações estudantis. O periódico literário *Europa* foi proibido antes que o primeiro número chegasse às bancas. Esta ação provocou a saída do partido de vários escritores eminentes, entre outros, Jerzy

13. *Ibid.*, p. 243.

Andrzejewski, Mieczyslaw Jastrun, Adam Wazyk, Pawel Hertz, Juliusz Zulawski, Jan Kott e Stanislaw Dygat. No início de 1958 o periódico *Nowa Kultura* foi praticamente suprimido. Assim que Andrzej Werblan, que representava a direção do partido, quis impor uma nova linha ideológica ao periódico *Nowa Kultura*, Wiktor Woroszyński, Tadeusz Konwicki, Wilhelm Mach, Marian Brandys, Leszek Kolakowski, Witold Wirpsza e Jerzy Piorkowski abandonaram o conselho de redação. Antes de 1961, os políticos que representavam a ala liberal do partido foram removidos dos cargos de direção. Wladyslaw Bienkowski perdeu seu cargo de Ministro da Educação, Stefan Zolkiewski também foi afastado do Ministério e Julian Hochfeld deixou de ser diretor do Instituto de Relações Internacionais. Antoni Slonimski deixou de ser presidente da Associação de Escritores. A polícia política e o promotor público tornaram-se muito mais ativos – os processos contra Rzewska, Konracki e Rudzinska, e a morte misteriosa de Henryk Holland, são testemunhas desta mudança. Em princípios de 1962, o governo, usando provocação policial como pretexto, fechou o “Clube do Círculo Torto”, uma das últimas relíquias de Outubro e um dos últimos exemplos de liberdade de expressão. Em 1963, o regime proibiu o semanário *Przegląd Kulturalny*, publicado por um grupo de intelectuais laicos e que mantinha uma certa independência das crescentes tendências nacionalistas e repressivas do aparelho partidário. Durante a 13.ª Assembléia Plenária do Comitê Central do PZPR (julho de 1963) foi proclamada guerra às “tendências hostis” na ciência e na cultura. Na Universidade de Varsóvia, o clube de discussão dos estudantes secundários, chamado “Clube dos Pesquisadores de Contradições”, também foi dissolvido. As crescentes restrições impostas pela censura levaram a um violento conflito entre os dirigentes do partido e os intelectuais. Uma manifestação pública deste conflito foi causada pela “carta dos 34”. No outono de 1964 foi instaurado o processo contra Melchior Wankowicz e no verão do mesmo ano o processo contra Jan Nepomucen Miller. O famoso processo contra Kuron e Modzelewski também foi instaurado durante o outono de 1964; eles foram julgados em julho de 1965 e sentenciados respectivamente a três e três anos e meio de prisão. Imediatamente após este processo, foram iniciadas ações disciplinares contra estudantes associados a Kuron e Modzelewski.

Os intelectuais protestaram contra estas ações repressivas. Muitos tomaram posições públicas contra a política do governo; entre eles estavam Maria Dabrowska, Antoni Slonimski, Maria Ossowska, Tadeusz Kotarbinski, Edward Lipinski, Leopold Infeld, Leszek Kolakowski e Wlodzimierz Brus. Em 1966 os círculos intelectuais da Esquerda Laica estavam em conflito com o governo. No entanto, neste conflito os líderes do partido não de-

monstraram a menor tendência a fazer concessões. A política oficial do governo não deixava possibilidade alguma para um acordo.

Durante os últimos dias do Concílio Ecumênico, no outono de 1965, os Bispos poloneses enviaram aos Bispos alemães uma mensagem que em breve tornar-se-ia objeto de inúmeras polêmicas e discussões. (. . .)

Não encontro hoje na mensagem dos Bispos poloneses quase nenhuma declaração que possa considerar inaceitável, levando-se em consideração a linha ideológica do Primaz e do episcopado. (Sobre minha discordância dos mesmos falarei em seguida.) A *Mensagem* diz: “Na Polônia sempre existiu a simbiose cristã da Igreja e do Estado, e os dois nunca foram realmente separados. Com o passar do tempo isto levou os poloneses a pensarem que o que era ‘Polonês’ era também ‘Católico’. E foi deste modo de pensar que se desenvolveu um estilo religioso polonês, no qual os elementos religiosos e nacionais estavam entrelaçados com todos os aspectos positivos e também negativos desta situação.” Não foi com freqüência que encontrei em documentos da igreja uma admissão tão clara das falhas da atitude de um “Polonês Católico”.

Mais adiante, ao descrever os contatos entre a Polônia e o Ocidente durante a idade média, os Bispos enfatizaram o papel que os estrangeiros tiveram no desenvolvimento da cultura polonesa. (. . .) “Os poloneses respeitavam profundamente seus irmãos do ocidente cristão, que vieram à Polônia como embaixadores da verdadeira cultura. Os poloneses sempre levaram em consideração o fato de tais visitantes provirem de outras culturas. Temos uma grande dívida com a cultura Ocidental, e isto inclui a cultura alemã.” Esta visão da nação e da cultura nacionais sem chauvinismo e xenofobia, deveria ser levada em consideração pelos intelectuais da Esquerda Laica. E é totalmente diferente da visão nacionalista da cultura polonesa, freqüentemente encontrada em alguns círculos católicos. E a ênfase que os Bispos deram às tradições libertárias e tolerantes da Polônia (por exemplo, as obras de Pawel Wlodkowic) e ao *slogan* polonês “Pela vossa liberdade e pela nossa”, não foi casual.

Considerando-se participantes desta tradição de liberdade e tolerância, os bispos tiraram dela uma conclusão prática. Tentaram distinguir o nazismo da nação alemã como um todo. (. . .)

Na Mensagem, lê-se:

“É de nosso conhecimento que grande parte da população alemã vivia sob as pressões desumanas do nacional-socialismo. Os

terríveis sofrimentos, aos quais bispos alemães íntegros e responsáveis eram sujeitos, nos são familiares; basta mencionar os Cardeais Faulhaber, von Galen e Preysing. Sabemos dos mártires da 'Rosa Branca' e dos combatentes da resistência de 20 de julho; sabemos que muitas pessoas e muitos padres sacrificaram suas vidas (Lichtenberg, Metzger, Klausner e muitos outros). Milhares de alemães, cristãos e comunistas, compartilharam nos campos de concentração o mesmo destino de nossos irmãos poloneses. (. . .)

E é por isto que temos que nos esquecer. Que nos seja possível abandonar as polêmicas, as guerras frias e tentar o diálogo tão almejado pelo Papa Paulo VI e pelos membros do Concílio. Se de ambas partes encontrarmos boa vontade (. . .) então um diálogo sério será bem sucedido e fecundo. (. . .) E é por isto que nos pareceu importante iniciar este diálogo na plataforma pastoral dos Bispos durante o Concílio Ecumênico (. . .) de forma que possamos nos conhecer melhor . . . a nossos costumes nacionais, religiosos, rituais e estilos de vida que têm raízes no passado longínquo e por ele são condicionados.

Pedimos-lhes, padres católicos da nação alemã, que celebrem conosco, a nossa maneira, o nosso Milênio Cristão . . . juntando-se às nossas preces ou designando um dia especial para esta celebração. Ficaremos gratos pelo gesto. (. . .) É com este espírito cristão e humano que lhes estendemos as mãos (. . .), perdoamos e pedimos perdão. Caso (. . .) aceitem nosso abraço fraterno, poderemos celebrar nosso Milênio com a consciência pura e na melhor maneira cristã.”¹⁴

A década seguinte confirmou o sentido humanístico e a profunda sabedoria política da *Mensagem*. Os eventos provaram que a posição dos bispos era correta: os poloneses não tinham outra escolha senão a de engajar um diálogo com a opinião democrática alemã a fim de superar junto com esta os efeitos da apocalipse nazista. A instigação ao ódio nacional e o culto do mesmo não levam a nada. E é por isto que, hoje, nenhuma pessoa com um mínimo de bom senso acusaria os Bispos de questionarem a estabilidade das fronteiras polonesas e de “perdoarem” os criminosos fascistas. É com desgosto e embaraço que ouvimos as argumentações falsas de Zbigniew Zaluski sobre a “penitência dos inocentes e absolvição dos impenitentes”. Durante este período, porém, até o direito dos Bispos de escreverem a *Mensagem* era

14. *Ibid.*, pp. 830-36.

questionado. A *Trybuna Ludo* perguntava: “Em que momento e por quem foi dado ao Episcopado o direito a estas manifestações e ações?” (...)

As críticas à igreja na imprensa eram acompanhadas de medidas repressivas. (...) A propaganda governamental e a política das administrações regionais eram análogas à perseguição da Igreja durante a *Kulturkampf*. Os métodos empregados recordam os piores exemplos stalinistas.

Diante desta situação, a Esquerda Laica comportou-se, na melhor das hipóteses, passivamente. Por quê? Os homens associados com a Esquerda Laica tendiam a interpretar a luta da Igreja como luta pelos seus privilégios. O governo, porém, não estava absolutamente interessado nos privilégios da Igreja — estes já haviam desaparecido há muito tempo — e sim planejava continuar terrorizando a sociedade, contaminando a nação com a xenofobia, realizando a integração nacional através de *slogans* chauvinistas, identificando, na consciência popular, os valores humanitários e cristãos com a ideologia da traição nacional. Desde então, tudo que era antitotalitário era automaticamente associado com tudo que era antinacional. Em poucas palavras, o projeto era a total centralização da vida espiritual e política do país nas mãos do poder. A fase seguinte deste processo, desta vez visando os intelectuais laicos, ocorreu durante os “eventos de março” de 1968.

Não é este o lugar para descrever detalhadamente os eventos de março e o *pogrom*, em forma de campanha anti-semítica, contra os intelectuais laicos. Nós aqui estamos interessados no que pensava a opinião pública da atitude do episcopado em relação a estes eventos. Segundo a opinião pública, o episcopado interpretou o comportamento dos intelectuais e dos jovens como reflexo de uma luta interna entre comunistas, e o *pogrom* anti-semita como ulterior prolongamento dos conflitos partidários. (...)

É evidente nos documentos que os Bispos apoiaram abertamente os homens perseguidos e os valores atacados e manifestaram-se contra os opressores; que tentaram defender os intelectuais dissidentes e os jovens que protestavam em comícios; que condenaram a violência e a fraude. É impossível interpretar de outra maneira — a não ser malevolamente — os documentos do episcopado e os sermões do Primaz da Polônia. É, quando muito, possível criticá-los pela falta de clareza, pelas generalizações, ou pela exposição incompleta dos fatos. Devemo-nos recordar porém, que em outras ocasiões os Bispos poloneses tiveram coragem de expor seus pontos de vista muito mais detalhadamente e de fazer suas declarações de maneira mais objetiva. Mas, todos nós, críticos da posição tomada pela Igreja em 1968, deveríamos recordar nossas reações em 1966, durante a campanha contra a Igreja, e deveríamos comparar nosso comportamento de então com o com-

portamento dos Bispos durante os eventos de março. Isto talvez nos levasse a analisar nossas denúncias em um contexto muito mais apropriado. Antes de apontar o cisco que está no olho de nosso próximo, vejamos a trave que está no nosso.

Após todas estas críticas e restrições a nossa posição, minha e de meus colegas ideológicos, creio que nossa honestidade exige que sejam expressas também as críticas que o episcopado nos fazia. Na verdade, acho que o que faltava nos pronunciamentos dos Bispos era a condenação inequívoca do anti-semitismo oficialmente propagado. Creio que, dadas as circunstâncias, meras alusões não eram suficientes. Gostaria de ser bem claro: não creio que a questão judaica fosse o problema central, ou o mais importante em 1968. Simplesmente não o poderia ser num país onde praticamente não havia judeus. A meu ver, a campanha anti-semita foi promovida fundamentalmente, não com o fim de atingir o que restava da sociedade judaica que sobrevivera ao holocausto, e sim com a intenção de desencadear os sentimentos nacionalistas e xenófobos no povo, de esconder as causas reais da crise, de dissuadir os poloneses de pensar racionalmente e de torná-los cúmplices de um crime. Por estas razões o anti-semitismo era um problema tão importante.

Estou tentando compreender as razões das reticências da Igreja. Antes de mais nada, temos que levar em consideração a falta de confiança. Temos que admitir que os Bispos não tinham nenhum motivo para simpatizar com os intelectuais que, antes de Outubro, não só combateram a Igreja e o cristianismo e passaram boa parte de sua vida como membros do PZPR, mas também demonstraram, pouco antes dos eventos de março, sua falta de confiança na Igreja; não só não protestaram contra a repressão contra a Igreja como também escreveram em periódicos de tendência atéia. Tampouco havia razão para que a Igreja simpatizasse com o grupo de estudantes da linha de Kuron e Modzelewski, já que a declaração programática deste grupo, conhecida como “carta aberta ao PZPR”, tinha todas as características do obscurantismo anticristão (porque além do obscurantismo da Igreja, existe também o obscurantismo anticristão). Tanto os intelectuais laicos e de esquerda quanto os estudantes do grupo acima mencionado (conhecido também como “comando”) representavam tudo que era estranho e hostil ao modelo tradicional do “Católico Polonês”. E na verdade eles tinham uma atitude “derrisória” em relação à tradição, aversão à glorificação do passado, e isto ocasionalmente levava-os a um exagerado “pessimismo” com relação à história da Polônia; às vezes levavam em consideração e em outras ignoravam completamente o papel do catolicismo na cultura nacional e da Igreja na vida social. Na ideologia desse grupo de estudantes, estes elementos tinham um papel secundário. Nesta situação objetiva e sem programas claramente

formulados, os intelectuais tampouco se esforçaram em informar os meios católicos de suas atitudes muito mais antitotalitárias que anticatólicas.

Desconfio que o conflito entre os intelectuais da Esquerda Laica e o regime fosse visto pelos bispos como manifestação exterior de uma profunda luta interna pelo poder. E provavelmente consideravam a campanha anti-semita conduzida pela cúpula do partido em termos semelhantes, dado que a mesma já tinha sido usada anteriormente em lutas internas do partido. Se admitimos que foi desta maneira que a igreja considerou a situação, as reticências do episcopado não mais nos parecem singulares. Não nos pode surpreender o fato de que os bispos não tenham querido arriscar os interesses da Igreja participando de lutas partidárias. E é provavelmente assim que se pode explicar o fato do contexto político e ideológico ser ignorado nos pronunciamentos do episcopado, que se limitavam à afirmações generalizadas sobre o direito de protesto dos estudantes e o igualmente fundamental direito dos intelectuais dissidentes à liberdade científica e cultural.

Apesar de ter em mente todas estas explicações, continuo achando que a moderação da Igreja foi um erro. E isto porque, não levando em consideração as lutas entre facções, a demagogia racista sacrificou pessoas reais, não só as que foram perseguidas, mas também as que foram degradadas e feitas cúmplices da *vendetta* anti-semita. É para estas duas categorias de pessoas que um pronunciamento inequívoco sobre o anti-semitismo por parte dos Bispos era necessário. (. . .)

Em 1968, os piores elementos da tradição polonesa vieram à tona. O obscurantismo comunista, equipado com demagogias racistas e antiintelectuais, agrediu os socialistas democráticos poloneses; e assim agindo, o governo esmagou e destruiu valores caros ao cristianismo: verdade, liberdade e solidariedade. Os intelectuais católicos progressistas compreenderam o que estava acontecendo e, não levando em consideração antigas divergências, pronunciaram-se clara e inequivocamente. Tenho em mente a atitude dos deputados do grupo *Znak*. Os discursos de Jerzy Zawieyski e Stanislaw Stomma durante o debate na Assembléia tiveram enorme peso moral e político. Uma voz do episcopado teria sido ainda mais importante.

(. . .) Avaliemos o significado dessa interpelação dos deputados do grupo *Znak*. O aspecto moral é naturalmente o mais importante. A interpelação demonstrativa do grupo *Znak* era em defesa dos que estavam sendo perseguidos e precisavam ser defendidos. Tendo ficado ao lado dos derrotados e caluniados, defendendo a honra e honestidade das intenções desses homens, os deputados do grupo *Znak* compreenderam a prioridade das considerações éticas sobre as táticas ou políticas; esses deputados não estavam tentando se aproveitar da desordem política para seus próprios interesses, mas estavam dando prioridade a valores morais. Particularmente importantes

foram as tentativas de Jerzy Zawieyski de defender as qualidades morais e intelectuais dos escritores perseguidos. Não estou me referindo aqui ao fato de Zawieyski ter chamado Antoni Slonimski de “ilustre poeta polonês”, o que, dada a atmosfera daqueles dias, era um ato de coragem e solidariedade, e muito menos me refiro aqui ao seguinte trecho de Zawieyski concernente Kisielewski:

“Conheço Kisielewski e sei que por trás de sua máscara de bufão ele não é um cínico, e sim, um homem profundamente envolvido na vida da Polônia Popular, um homem honesto, íntegro e corajoso. (...) Stefan Kisielewski, que no fervor de um discurso usou algumas frases impróprias, estava de fato defendendo problemas que considera importantes e reais.”

Repito novamente que em 1968, defender Kisielewski requeria coragem e determinação.

Creio, porém, que o significado moral da ação de Zawieyski está em sua defesa de escritores que tinham sido comprometidos com o realismo socialista. Estes foram defendidos por um escritor que, durante anos, pagou com o silêncio e a pobreza seu dissídio em relação a este tipo de literatura e sua fidelidade à religião. Ao tomar esta posição em 1968, Zawieyski demonstrou que os que tinham sido stalinistas e o tinham deixado de ser, estavam agora sendo atacados por aqueles que nunca o tinham deixado de ser (por exemplo, Putrament e Czeszko).

O gesto de Zawieyski teve também uma conseqüência política. Com suas interpelações, ele e outros deputados do grupo *Znak* conseguiram esvaziar a campanha de propaganda cuidadosamente orquestrada, cuja finalidade era provar que o movimento dissidente de “Março” era composto somente por judeus cosmopolitas e ex-stalinistas. Sequer a propaganda mais desonesta poderia incluir Stomma e Zawieyski em uma destas categorias.

As interpelações e a atitude do grupo *Znak* tiveram imenso significado. Mostraram que as divisões políticas nem sempre correspondem às divisões sectárias e que as linhas de demarcação já estavam superadas. Isto foi novamente provado por Tadeusz Mazowiecki, que defendeu os estudantes e intelectuais dissidentes durante as deliberações da Comissão para a Ciência e Educação da Assembléia Legislativa (março de 1968) causou irritação em Andrzej Werblan.

Portanto, encontramos os líderes do PZPR e os católicos do grupo “PAX” e ChSS de um lado, e a Esquerda Laica e os católicos do grupo *Znak* de outro. E foi por isto que a interpelação forneceu matéria para os artigos escritos com os mesmos pontos de vista e publicados em periódicos como

Tygodnik Powszechny e *Wież*. Além disto, a interpelação do grupo *Znak* marcou uma nova era na História Moderna da Polônia. No entanto, devemos nos lembrar que aos olhos da opinião pública, a interpelação teve significado por causa da atitude do episcopado e do Primaz da Polônia.

(. . .) Nestes últimos anos, os intelectuais da Esquerda Laica mudaram sua atitude em relação à Igreja. Os intelectuais laicos deixaram de se opor à Igreja e de propor o ateísmo oficial. Muitos admitiram publicamente esta mudança em suas opiniões. (. . .)

Quando perguntaram a Antoni Slonimski porque ele, um liberal e racionalista libertário, publicava constantemente em periódicos católicos quando podia escolher entre muitos outros, ele respondeu: “Antes da guerra a Igreja era reacionária e o comunismo progressista; hoje dá-se exatamente o contrário”.

Esta completa mudança de atitude com relação à Igreja e a religião, também pode ser notada em recentes artigos de Leszek Kolakowski, que é considerado como o principal ideólogo dos intelectuais da Esquerda Laica.

Além disso, devemos levar em consideração o fato de que, o princípio da liberdade religiosa foi enunciado em uma carta aberta concernente à situação dos poloneses na União Soviética (conhecida como *Carta dos 15*, de dezembro 1974) e também em uma carta crítica em relação à Constituição (*Carta dos 59*, de dezembro 1975). Ambas foram assinaladas por elementos ligados aos grupos de intelectuais de esquerda, e também — *Signum temporis* — por padres católicos. Considero esta como uma das mais importantes mudanças na vida ideológica da Polônia. (. . .)

Mesmo assim, muitos de meus amigos alegarão que a Igreja agora defende a liberdade de consciência e de crença, a liberdade de imprensa e de pesquisa científica, a liberdade de associação e de opinião, só porque ela mesma foi privada destas liberdades. E os Bispos defenderam estas liberdades com igual insistência durante a Segunda República, quando o Catolicismo era dominante? E eles as defenderão com igual persistência quando o Catolicismo for novamente considerado pelo governo como religião dominante, quando o altar estará novamente próximo ao trono? Respondo a estas questões com a minha opinião de que só um homem cego pode ignorar as mudanças que estão ocorrendo hoje no catolicismo polonês. Para notar a enormidade destas transformações basta comparar o estilo e o nível intelectual da imprensa católica de antes da guerra com o conteúdo e o nível de

periódicos contemporâneos como, *Tygodnik Powszechny*, *Wież* e *Znak*. Uma leitura cuidadosa das *Epístolas* nos revela novos elementos que nos deixam com grandes esperanças. No entanto, isto não me parece ser a coisa mais importante. O que é muito mais importante não é sequer o fato de que a relação da Igreja com a Esquerda Laica deve ser estreitamente relacionada com a atitude da Esquerda Laica em relação à Igreja. Preocupo-me aqui, com questões de princípio. Nossa defesa dos direitos humanos seria ambígua se a quiséssemos só para nós. (. . .) É por isto que temos a responsabilidade política de defender as liberdades da Igreja e os direitos humanos dos cristãos, independentemente das nossas reflexões sobre o papel da igreja de 40 anos atrás, ou sobre sua função nos próximos 40. Os direitos humanos são de todos ou não são de ninguém. Quanto a isto não há dúvidas.

Todavia, esta questão não resolve o problema. Uma coisa é reconhecer a responsabilidade social e política da Esquerda Laica, a qual, sob ameaça de autodestruição espiritual, deve fomentar o ideal da indivisibilidade e universalidade dos direitos humanos e deve defender a todos aqueles que forem perseguidos. Mas suas preocupações com as ações da hierarquia da Igreja são coisas bem diferentes. Muitos alegam, juntamente com Simone Weil, que a Igreja quer novamente tornar-se “a mais potente”, que quer voltar ao “método de Constantino” de controle do poder espiritual. Tentarei explicar o problema citando a argumentação de Bohdan Cywiński ao comparar os ideais da “Igreja de Constantino” com os ideais da “Igreja de Juliano”:

“O conceito de constantinismo deriva (. . .) do nome do imperador Constantino, já que foi durante seu governo que a teoria dos dois poderes, o temporal e o espiritual, foi enunciada pela primeira vez. O julianismo (que deriva do nome do imperador Juliano, o Apóstata, que ‘rejeitou o Cristianismo e tentou destruir a Igreja’ — A.M.) propõe um modelo político diametralmente oposto ao modelo Constantino. Em vez da colaboração entre os dois poderes existia o conflito. A Igreja encontra-se na oposição. Ela é despojada de seu poder político, mas mantém sua autoridade moral e sua força depende deste fator. Existe talvez uma lei que defina a situação da Igreja num Estado: sua autoridade moral é inversamente proporcional à sua participação do poder político. (. . .) A autoridade moral da Igreja de Juliano constitui sua característica fundamental, do mesmo modo que o poder caracteriza a Igreja de Constantino. A Igreja de Juliano é moralmente casta, já que a perse-

guição a purifica dos oportunistas e a circunda de glória: a tradição do julianismo é duradoura e bela. Ao mesmo tempo, o julianismo é certamente relacionado com o constantinismo e ambos têm características comuns, principalmente no que concerne à mentalidade do clero. Existe uma notável conexão temporal entre os dois (. . .) O julianismo não se desenvolveu por si mesmo; é, propriamente falando-se, uma forma de constantinismo contestatório que surge lá onde o Estado rejeita a colaboração com a Igreja. É errôneo afirmar que a Igreja de Juliano nada tem a ver com o poder político; é uma Igreja afastada à força da participação deste poder. Este fator é importante porque é ele que determina a mentalidade. Durante o império de Juliano, o Apóstata, os tempos de Constantino eram provavelmente recordados como modelos de organização social, e a possibilidade de uma volta aos padrões de vida anteriores era certamente aguardada com ânsia. A legalidade do sistema introduzido pelo imperador renegado nunca foi reconhecida, e os tempos difíceis foram suportados para que a Igreja pudesse mais tarde recuperar sua adequada posição social. Nunca se renunciou a uma aliança com o Estado; mas esperava-se o retorno de um governo que fosse mais digno de tal aliança. Entrementes, dada a falta de poder político, a Igreja tinha que se contentar com sua autoridade moral, como líder da oposição espiritual. Esta autoridade tinha algo em comum com a autoridade de um rei exilado, mas não obstante, era autoridade.

(. . .) O constantinismo representa a participação do poder; o julianismo é caracterizado pelo pesar e pela indignação com a perda deste poder, e jamais pela renúncia voluntária a este poder. E é por isto que, com todo seu poder espiritual, a Igreja de Juliano não é nunca totalmente solidária com a sociedade ou plenamente identificada com ela. De fato, a Igreja quer que a sociedade se identifique com ela, mas isto não é a mesma coisa. Tendo sido despojada de seu poder político, ela luta para conservar a direção espiritual da nação. Portanto, não reconhece a existência de outros meios para alcançar a integração espiritual e ideológica da nação, e tampouco admite a existência de outras formas de oposição ao poder laico, além das controladas e instigadas por ela mesma. Caso a presença de tal oposição torne-se evidente e gere outra alternativa ideológica para a sociedade, permitindo aos dissidentes de organizarem-se independentemente da hierarquia da Igreja, a Igreja de Juliano condena tal oposição ou recusa-se de tratá-la com a devida seriedade e a desacredita publicamente. A Igreja de Juliano,

recusa-se de colaborar com os núcleos de pensamento dissidente que existem na sociedade, independentemente dela. Em seu conflito com o governo laico, a igreja quer agir sozinha, sem aliados, para com os quais não pode ter a menor solidariedade.”¹⁵

Sequer um membro da Esquerda Laica foi capaz de formular suas inquietações com tal clareza e precisão. Nosso medo é o medo da política “julianista” da Igreja e de suas possíveis conseqüências.

Este é um problema sério. Nenhum de nós pode negar as imensas contribuições do julianismo à resistência da Igreja contra a violência e falsidade oficiais. Todavia, devemos nos lembrar que as conseqüências negativas, tão bem descritas por Cywiński, podem também caracterizar a Igreja atual. O julianismo não é somente uma conseqüência do constantinismo; é também resultado do isolamento da Igreja. Enquanto os Bispos poloneses estiveram isolados em sua oposição à “ideologia vigente”, em sua defesa dos direitos da Igreja e da religião, mas também defendendo os direitos humanos mais elementares e os valores humanitários fundamentais, o julianismo era o único possível meio de ação. Enquanto a oposição laica manifestava sua atitude hostil em relação à Igreja e à religião, o julianismo era inevitável. No entanto, parece que as coisas estão mudando.

A oposição que se está cristalizando lentamente, enquanto ainda proclama os valores tradicionais da esquerda (liberdade, igualdade, independência), rejeita inequivocamente — esperamos, para sempre — o ateísmo político.

Esta é uma novidade importante. Defrontada com esta situação, a Igreja terá que se decidir: neste estado laico, seu objetivo será de se defender ou de defender os direitos humanos. Será que a Igreja anseia por uma liberdade autêntica para todos, incluindo os que têm outras religiões e aqueles que não crêem, ou quer liberdade só para si, para seus propósitos educacionais e sua própria imprensa? Será que a Igreja considera possível separar a liberdade dos católicos da esfera global de liberdades que inclui todos os cidadãos? Será que a Igreja deseja defender todos aqueles que são ofendidos e humilhados, que são perseguidos e sofrem, ou será que procura somente o restabelecimento de sua posição privilegiada na nação? Será que quer cumprir sua missão apostólica dentro da estrutura da separação da Igreja e do Estado, ou quer governar a nação juntamente com o poder estatal? Será que a Igreja quer apoiar somente os partidos políticos reconhecidos, ou, separando o que é de César do que é de Deus, quer ela limitar seu papel político a reco-

15. Cywiński, Bohdan, *Rodowody Niepokornych*. Varsóvia, 1971, pp. 262-64.

mendações tão gerais quanto as contidas, por exemplo, nas encíclicas de Paulo VI?

Não cabe a mim responder a estas questões. Gostaria todavia de lembrar que para a Esquerda Laica e talvez também para a Esquerda Católica, estas questões não são meramente teóricas e sim concretas, tão concretas quanto o futuro da Polônia pelo qual estamos lutando.

Generalizando, podemos observar um crescente interesse religioso e uma volta à religião por parte de muitos que até pouco tempo atrás eram descrentes. Este fenômeno nada tem a ver com uma tática ou tentativa de subordinar a religião e a Igreja a determinadas finalidades políticas. Falarei do problema mais adiante. Escrevo aqui sobre aqueles que estão procurando uma ordem moral na sublimação, aqueles cujo encontro trouxe um novo sentido em suas vidas. (. . .)

Esta dimensão da nova situação é mais importante para os Cristãos e mais difícil para os descrentes. É muito mais fácil aceitar a presença perceptível da Igreja que a esfera de fenômenos invisíveis e incompreensíveis. Todavia, sem o reconhecimento desta esfera o verdadeiro pluralismo é impossível. De outro modo, o cristão considerará o descrente como um estropiado ou cínico, enquanto o descrente verá o cristão como um charlatão ou um simplório. E os gúetos ideológicos ou raciais continuarão a existir. Empobreceremos nossa vida espiritual ao ignorar o que poderia servir a encorajar uma confrontação fértil de idéias de pessoas que pensam diversamente, mas que aspiram de maneiras diferentes aos mesmos objetivos de humanismo e verdade.

A outra dimensão da nova situação, as vicissitudes históricas do encontro entre a Igreja como instituição e a Esquerda Laica, foi o tema principal do texto anterior. Antes de passarmos a examinar as expectativas da Esquerda Laica em relação à Igreja, temos que estabelecer claramente com o que a Esquerda Laica não deveria contar.

A mudança da nossa orientação em relação à igreja e nossa rejeição do ateísmo político não deve ser confundida com uma atitude de total apostasia. O homem da Esquerda Laica não é um renegado que rejeita por inteiro sistema de valores que antes esposou. Tais renegados, e há muitos em nossos meios intelectuais, passam de um extremo a outro e acabam se afirmando nos clássicos esquemas do pensamento conservador. Ontem membro do PZPR, hoje louva a Idade Média; em seu ódio pelo comunismo ele esposa as virtudes da servidão; substitui, como alguém o descreveu muito bem, “a insensatez de ontem com a do dia anterior”. Ele é mais papista que o Papa e

mais católico que o Primaz da Polônia. Porém, ao mesmo tempo, demonstra total aversão a manifestações públicas em defesa dos direitos humanos e cuidadosamente as evita.

Não quero indagar sobre a honestidade pessoal de alguns dos representantes desta tendência, mas defendo uma posição bem diferente. Estou inclinado a ver numerosos perigos no anticomunismo e filo-catolicismo ostentoso dos ex-membros do PZPR. Penso que o anticomunismo deles não equivale ao antitotalitarismo; em nome do paternalismo conservador na vida social, é uma máscara para esconder atitudes hostis aos princípios democráticos e de igualdade social. Este tipo de interpretação ideológica faz com que seja extremamente fácil reconciliar o conformismo cotidiano com a fraseologia patriótica. Em conformidade com esta posição, a Igreja Católica constitui a única defesa da nação contra a soviética, e, portanto, a nação deveria limitar sua oposição à prática religiosa. Considero esta posição como uma tentativa perigosa de reduzir a religião a suas funções não religiosas e uma anulação da responsabilidade de cada um para com o destino do país. Porque não é verdade que a missão da Igreja possa substituir o ativismo político e social; enquanto é verdade que o desejo de realizar esta substituição indica uma atitude totalmente utilitária em relação à Igreja e à religião. (. . .)

As atuais mudanças de atitude não devem significar que passaremos a considerar a Igreja como nossa aliada. A Igreja não é um partido político, e seria nocivo e irrealístico esperar que aja como tal. E isto independentemente de como vemos a Igreja: filo-governamental, de direita, de esquerda, conservadora ou revolucionária. A tarefa da igreja é ensinar o Evangelho, e nenhum programa político inequívoco pode ser baseado no Evangelho sem abusos. Um ponto de vista contrário só pode levar a uma exploração das instituições religiosas e da religião. Os ensinamentos do Evangelho são algo diverso, algo maior e ao mesmo tempo mais limitado que qualquer ideologia política, não podem ser nem de direita nem de esquerda. Existe uma corrente bem definida de pensamento de direita que se refere a estes ensinamentos e que deseja permanecer leal a seus princípios; existem tendências semelhantes nos meios de esquerda. Os princípios do Evangelho foram inscritos nas bandeiras tanto de Direita quanto de Esquerda. O Evangelho não pertence a ninguém. Para os cristãos é a palavra de Deus; para os descrentes deveria representar um código inviolável de princípios morais. Portanto, se a Esquerda é fiel aos ensinamentos do Evangelho, então o Evangelho estará do lado da Esquerda. Neste sentido podemos falar de uma comunhão de valores humanos fundamentais compartilhada pela Igreja e pela Esquerda Laica, mas esta comunhão nada tem a ver com uma aliança política, e seria errado compreendê-la deste modo. Tal equívoco representaria uma tentativa de iden-

tificar a religião com a política, de subordinar as funções transcendentais da Igreja Católica com os planos profanos e terrenos e os interesses políticos da Esquerda. Sabemos que já no passado tais tentativas nunca trouxeram nenhum benefício tanto à religião quanto à política. (. . .)

O que pode então esperar a Esquerda Laica da Igreja? Em primeiro lugar, a Esquerda deve aceitar a missão especificamente apolítica e apostólica da Igreja. Este não é um apelo à conversão e sim um chamado à aceitação da realidade. Enquanto a Esquerda considerar a missão apostólica da Igreja como charlatanismo, não terá compreensão dos membros da Igreja. Reciprocamente, enquanto a Igreja julgar os homens conforme sua participação ao culto religioso, encontrará na Esquerda seu principal adversário. Isto será inevitável a menos que ambos os lados estejam dispostos a aceitar o pluralismo como elemento mais importante da realidade polonesa. A Esquerda Laica precisa compreender que a Igreja e a religião não são relíquias fora de moda, que não são fenômenos temporários, e sim elemento indispensável da realidade social, moral e intelectual da Polônia.

Na Polônia, a Esquerda Laica está em uma situação muito difícil. Tem que defender seus ideais socialistas de um governo antinacional e totalitário que usa *slogans* socialistas. É precisamente por causa disto, que a defesa deve ser inflexível e compacta; deve ser livre de sectarismos, fanaticismos e esquemas antiquados. O pensamento da Esquerda deve ser aberto a todas as noções de independência e antitotalitárias, aberto ao Cristianismo e a toda a riqueza espiritual da religião Cristã. Os membros da Esquerda Laica deveriam confraternizar com todos os homens de boa vontade, incluindo os Cristãos, não apesar de sua fé, mas graças a esta fé. Todos os que crêem no socialismo humanitário deveriam querer ser considerados pelos cristãos perseguidos como seus irmãos. Somente então tornar-se-ão dignos de seus notáveis predecessores do início deste século; somente então serão coerentes com seus princípios; somente então haverá o renascimento de um autêntico pensamento socialista polonês. O socialismo, que considero como um movimento intelectual e moral, pode renascer na Polônia, não como resultado de alianças e acordos equívocos com uma ou outra facção do partido, e sim através de uma luta pela liberdade e dignidade do homem e uma honesta e radical reavaliação do passado.

Para nós da Esquerda Laica, o encontro com a Cristandade, centrado em valores como a tolerância, a justiça, a dignidade humana e a busca da verdade, abre o caminho para um encontro que não é imposto por vantagens materiais, mas que promete uma comunhão ideológica em uma nova dimensão, de grande importância para a formulação das diretrizes para nossa luta pelo socialismo democrático. A experiência polonesa nestas questões, a nossa capacidade de viver juntos respeitando-se mutuamente, a nossa solida-

riedade, a nossa comunidade como Esquerda Laica livre de ateísmo irrefletido, com Cristãos livres da intolerância religiosa, poderia ser de grande valor para outros movimentos antitotalitários e de esquerda em outras partes do mundo.

(Trad. por *Clarisse Dobrowolska.*)

A Influência Política das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)

Clodovis Boff

Doutor pela Universidade de Louv
Teólogo Missionário no Acre

A questão da força política das CEBs não podia tardar em ser levantada. Ela já estava se impondo e isso por uma razão dupla: as CEBs começam a sentir a necessidade de medir seu real poder dentro da sociedade e ao mesmo tempo outros grupos sociais, como os partidos, existentes ou em projeto, estão demonstrando interesse no potencial político das mesmas CEBs. E se a referida questão se coloca somente agora é porque o momento atual se apresenta como prenhe de conseqüências para o futuro do país. A conjuntura se agita e dela parece emergir algo de decisivo.

O tipo de estudo que vamos tentar se situa na fronteira da análise social e da teologia. Mas é sobretudo o enfoque sócio-analítico que vai marcar estas notas. Não deixamos, contudo, de fazer oportunamente alguma consideração de caráter teológico, mais precisamente eclesiológico. Esta licença se compreende naturalmente: os grupos de Igreja atuam politicamente inclusive a partir de sua autoconsciência, ou seja, de sua identidade eclesial.

Para abordar de modo adequado o tema da influência política das CEBs é insuficiente, embora necessário, basear-se seja numa concepção puramente teórica relativa à Igreja e à política, seja numa simples experiência junto às

CEBs. É ainda, e sobretudo, preciso partir de uma boa investigação de caráter positivo e analítico que permita efetivamente apreciar o índice real de influência das CEBs dentro da configuração política atual, pois é exatamente isso que interessa saber aqui.

Estribando-nos, portanto, numa teoria da relação Igreja-Sociedade e em nossa experiência pessoal de CEBs, sem contudo poder explicitar aqui uma e outra, tentaremos, num primeiro momento de nosso estudo, examinar o que constitui de fato o peso político das CEBs em nossa sociedade, em seguida detectar suas deficiências atuais do mesmo ponto de vista e enfim tirar de tudo isso uma conclusão geral.

Para tanto, lançamos mão antes de tudo do abundante *material provindo das próprias bases*. Trata-se de relatórios que traçam o retrato e a biografia das diferentes CEBs em sua forma de núcleos menores ou na forma de agrupamentos maiores. Os conjuntos de relatórios mais importantes a que recorreremos são:

- o que reúne mais de 150 deles, preparados em vista do III Encontro Intereclesial em João Pessoa (PR) e dos quais a revista *SEDOC* (Vozes), n.º 115, v. 11, out. 1978 publicou uma seleção;
- o que reúne os relatórios de CEBs do I Encontro Intereclesial em Vitória (ES), publicados igualmente na *SEDOC* n.º 81, v. 7, maio 1975;
- outros relatórios indicados nas obras a seguir.

A esse material acrescenta-se a reportagem sobre as CEBs aparecida no *Jornal do Brasil*, de 14-5-78, pp. 19-21, bem como o artigo de Marcos Sá Corrêa, "As Comunidades e os Políticos", na "Coluna do Castello", no mesmo jornal, de 14-2-78, p. 2.

Em segundo lugar, utilizamos as *pesquisas sociológicas* feitas sobre as CEBs:

- a pesquisa realizada pela CERIS, em 1971, sobre 43 formulários e analisada por A. Gregory e publicada pelo mesmo no livro: *Comunidades Eclesiais de Base. Utopia ou Realidade*, Vozes, Petrópolis 1973, pp. 46-64, incluindo, em anexo, o interessante relatório sobre o movimento de base da Arquidiocese de Olinda e Recife, pp. 67-79;
- a pesquisa feita pelo IBRADES (sem data, de 71?), apresentada e analisada, sobre 101 monografias, por P. Demo e E. F. Calsing e publicada no livro: *Comunidades: Igreja na Base*, Col. Estudos da CNBB, 3, São Paulo, Paulinas, 1974, incluindo uma seleção de relatórios de CEBs, pp. 158-198.

Levamos por fim e sobretudo em conta os raros e esparsos *ensaios* encontráveis aqui e ali, referentes à questão em foco:

- L. A. Gómez de Souza, *A Igreja e a conjuntura política*, abril 1978, mimeo. preliminar;
- L. G. de Souza Lima, *O Movimento Popular e a Conjuntura*. Notas teóricas e políticas, nov. 1978, mimeo. de 51p., mais da metade das quais dedicada à discussão do papel (principal) das CEBs dentro do atual Movimento Popular no Brasil;
- P. A. Ribeiro de Oliveira, *As Comunidades na caminhada contra a pobreza e a opressão*, julho, 1978, mimeo. de 6p., a sair no número de jan.-fev. da *SEDOC*;
- E. Hoornaert, “Comunidade de Base: Dez anos de experiência”, in: *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, n.º 151, v. 38, 1978, pp. 474-502, a sair igualmente no número jan.-fev. da *SEDOC*;
- Cl. e L. Boff, “Comunidades Cristãs e Política Partidária”, in: *REB*, n.º 151, v. 38, 1978, pp. 387-401, publicado também na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, n.º 3, 1978, pp. 11-25;
- Cl. Boff, *Comunidade Eclesial – Comunidade Política*. Ensaio de Eclesiologia política, Petrópolis, Vozes, 1978, esp. cap. IV e V;
- Frei Betto, *Da prática da pastoral popular*, 1978, mimeo. de 12p.;
- N. Mourão, *CEBs numa sociedade de classes*, Recife, ITER, 1977, mimeo., sobretudo o cap. I.

Como se pode ver, o debate está aberto. Vamos a ele.

LINHAS DE FORÇA POLÍTICA DAS CEBs

Examinemos o índice de força política das CEBs a partir de sua tríplice caracterização: a de serem 1) Comunidades, 2) Eclesiais e 3) De Base. Cada um desses traços desata sua significação política particular, que passamos agora a explorar.

1. *Comunidades*

Como grupos primários, associados em razão da vizinhança geográfica, as CEBs exercem um papel de primeira ordem para a refeição do tecido social, dilacerado por um lustre de ditadura. Nelas e por elas as pessoas

podem se encontrar, se conhecer, trocar idéias e experiências, se encorajarem mutuamente na espera de dias melhores. Assim se criam espaços de sociabilidade, de diálogo e esperança dentro de uma sociedade bloqueada por um Estado posto a serviço de uma burguesia selvagem e cínica.

Essa função pode não parecer importante para um ativista ávido de transformação imediata. Mas é ela e só ela que assegura a atmosfera indispensável onde podem eclodir e se manter iniciativas políticas substantivas. Ela é condição indispensável para qualquer organização de luta. Sem resistência não pode haver ataque. De uma humanidade dispersa como poeira o que de consistente se pode criar? Se não há comunidade não há política. A não ser política de dominação.

A dinâmica interna da CEB leva, antes de tudo, à *participação* igualitária. As pessoas se descobrem e se fazem sujeitos. Superam o medo e a desconfiança de si mesmos. Começam a falar diante dos outros em nome pessoal. Já não estão mais reduzidos a ouvir e a falar apenas pela boca de outros. Não. Falam em nome próprio, sem serem substituídos por pretensos “representantes”. A comunidade se forma no exercício direto e constante da democracia. As próprias práticas democráticas, sobretudo a liberdade de discordar, a vitória da maioria etc. constituem de per si uma denúncia viva das práticas antidemocráticas tanto do Estado autoritário como da grande sociedade de classes burguesa. Embora não expressa, essa lição é sentida e vivida.

Há, em seguida, a *reflexão crítica*. Começa-se por julgar os fatos, tentando localizar suas causas, medir suas conseqüências, em breve, desfatalizá-los. A miséria deixa de ser vista como um fenômeno metereológico e passa a ser imputada a agentes sociais bem definidos. Falando simplesmente, dão-se nomes aos bois. A evolução da troca de experiências acaba formando uma imagem coletiva da opressão: o problema é de todos. As coisas da vida aparecem amarradas umas às outras, de sorte que o real se globaliza. A uma fase avançada do andar da comunidade pode aparecer o Marxismo como o que é capaz de conferir uma forma teórica segura e satisfatória à consciência acumulada. A todo esse processo de reflexão crítica, a partir e em cima da realidade, dá-se geralmente o nome de “conscientização”. Esta aparece como uma das funções mais importantes das CEBs, ocupando em torno de 2/3 de suas atividades e sendo considerada pela maioria dos agentes pastorais (padres, animadores etc.) como o grande objetivo das CEBs.

A dinâmica comunitária leva por fim à *decisão* da práxis. Nesse momento se assume a própria vida e o próprio destino. As alternativas se abrem e chegam mesmo a tomar a forma de um projeto de sociedade socialista. Nasce a vontade de lutar e de lutar juntos. Da comunhão passa-se à união e da união à organização.

É evidente que todo esse processo leva seu tempo. O modo de descrição induz a crer que tudo ocorre de maneira simples, fácil e linear. Não. Tudo isso demora e pode inclusive sofrer bloqueios, recuos e desvios, como veremos mais adiante. Em particular, o aspecto propriamente político dos problemas emerge com dificuldade. Ele representa uma etapa relativamente avançada do processo de conscientização. A experiência ensina que para assegurar o desenvolvimento de uma CEB faz-se indispensável a presença do agente educador-educando. Este se coloca dentro da CEB em inter-relação dialética com ela, como membro da mesma – membro cuja tarefa particular constitui parte do processo.

2. *Eclesiais*

Quanto ao índice de influência política do aspecto eclesial das CEBs há três dados a considerar: a união fé – vida (cristianismo e povo), a fusão do agente pastoral com o povo (militante e povo) e as alterações da instituição eclesial por obra das CEBs (Igreja e povo).

A) *União fé – vida*. É característico das CEBs confrontar sempre a Palavra de Deus com a realidade. O povo fala em “comparar” Evangelho e Vida. Aí a realidade se adensa e se expande em círculos concêntricos até atingir o nível do *sistema* social. No início aparecem apenas os problemas pessoais, depois, os familiares, em seguida os problemas da vizinhança, do bairro, da cidade, depois do país, da sociedade em geral, por fim, tudo se amarra no sistema capitalista. No método “comparativo” da hermenêutica popular a Bíblia funciona como um “indutor político” de primeira categoria. Em particular, os episódios da libertação do Êxodo, a atuação do Jesus histórico e a vida comunitária dos primeiros cristãos possuem um poder de indução comprovado no trabalho de base.

As camadas populares se encontram profundamente marcadas pela religião e pela visão religiosa do mundo. As coisas se entendem sobretudo a partir e em função da religião. Ao contrário das classes média e alta, que passaram pela crise do *ethos* secularizador e para as quais a religião deixou de ser a mediação dominante para se situar no mundo. Para estas, a religião pode inclusive aparecer como um desvio e até uma barreira, enquanto que para as camadas populares ela continua sendo em princípio *laço de ligação* com a realidade envolvente.

Para o povo, portanto, a religião constitui a porta de entrada principal de sua consciência, inclusive da conscientização política. A experiência mostra que as pessoas ou os grupos militantes que quiseram driblar esta dimen-

são importante da consciência popular, diminuindo-a ou, pior, contrariando-a, nunca se deram bem em termos de aceitação popular. É o que tem acontecido na campanha das últimas eleições. O argumento da perseguição à Igreja tinha seu peso nas mãos do partido da oposição contra o da situação. E todas as vezes que houve incidentes nesse terreno durante último lustro envolvendo o regime autoritário quem saiu perdendo foi sempre este último.

A elite brasileira em geral, tanto liberal como esquerdista, é profundamente marcada pelo racionalismo positivista. Ela ainda não aprendeu bastante aquilo que aos próprios comunistas a prática ensinou: que não dá lucro junto ao povo brigar com a religião. O próprio Chê em suas anotações escrevia que era impossível na América Latina fazer uma revolução indo de encontro à religião do povo. Ele mesmo via, apesar de suas convicções pessoais, que a apresentação de um comunismo ateu não era nada popular, pelo menos em termos estratégicos. E não exigia dos cristãos que entrassem para a revolução o auto-de-fé materialista (como, de resto, não o exige mais nenhum partido comunista importante de hoje).

Por conseqüência, a vinculação da política com a religião é uma tarefa que se impõe num trabalho com as bases. Até que o povo não vir a relação vital entre as propostas políticas e suas verdades religiosas com muita dificuldade "entra no jogo". Mas quando percebe o nexos íntimo que une a prática política com sua fé, aí então ele se solta. Naturalmente, essa vinculação pode ser simplesmente algo de tático, como a de um militante ateu, ou algo de convicto, como a de um militante cristão. O primeiro a toma como um desvio, na melhor das hipóteses necessário, enquanto o segundo a vê como um caminho indispensável. Para o primeiro, trata-se de uma *etapa a ser superada*, enquanto que para o segundo, trata-se de uma *função permanente*: é a própria estrada que se desdobra sem rupturas, embora não sem voltas, subidas e descidas. Entretanto, quem trabalha nas bases sabe que o povo opõe uma resistência surda a uma prática política, inclusive pedagógica, que utiliza a religião exclusivamente como instrumento de ação.

Do ponto de vista da Igreja, que é o da fé, apresenta-se como inaceitável uma prática popular que leve as CEBs no sentido da ultrapassagem do cristianismo pela política. Essa reação é natural, pois tal ultrapassagem eliminaria a função que justifica a presença da Igreja no mundo. Mas superando este ponto de vista, ainda interessado, pode-se dizer que adotar a posição da superação da fé pela política significa dar mostras de entender pouco a fé, a não ser de uma fé alienada, simples reflexo das contradições sociais.

Contudo, a relação da política com a fé do povo não é só uma imposição da realidade a que um agente se curva, talvez com pesar, mas representa positivamente um rico manancial de mobilização popular. A força motriz aqui não se encontra propriamente na positividade religiosa como tal, nem

mesmo na realidade política à parte, mas no *modo de relação* entre as duas. É do confronto entre ambas que nasce o empuxo para a práxis emancipadora. É justamente o que busca o método “comparativo” das CEBs ao colocar frente à frente as verdades da fé e as realidades da vida. Sem dúvida, a religião se presta a um uso paralisante (ópio). Tudo depende do *modo* como ela se articula com a “vida”. Mas sabe-se que tal modo está na dependência de *quem* pratica tal articulação, ou seja, se o articulador do sentido se situa nas classes dominantes ou ao contrário. Ora, o povo e só o povo oferece as condições objetivas para produzir uma leitura crítica do Evangelho. Do ponto de vista hermenêutico, ele e somente ele, embora não sozinho, é capaz de apreender o sentido autêntico ou ortodoxo dos “documentos da fé”. A razão é que o povo constitui hoje ao mesmo tempo a comunidade eclesial e a comunidade dos pobres. Ora, é só como eclesial e como pobre que se é apto a entender a Palavra do Deus dos pobres e as palavras dos pobres de Deus. Por isso mesmo, quando o povo consegue se desfazer do ponto de vista do dominador e passa a fazer uma leitura do Evangelho a partir de sua ótica própria, isto é, a de gente pobre e explorada, então o sentido produzido só pode ser mobilizador, não há como. Essa leitura é de fato interesseira, como toda leitura, mas o interesse da libertação é o único lugar hermenêuticamente correto, além de ser a única causa que o Evangelho pode finalmente acobertar.

A união fé – vida conduz a uma *fusão* entre práticas religiosas e práticas políticas. No mais das vezes elas coincidem concretamente. Delas só resta então uma distinção puramente analítica, tal o traço de uma demarcação abstrata, necessária para o discurso e até indispensável, a certa altura do processo, para a própria prática – como o veremos mais adiante. Assim é que a prática religiosa, como a escuta e a partilha comunitária da Palavra, se configura já num ato político, tanto mais que tal prática se preenche com os conteúdos da própria existência concreta, a qual se passa e não pode deixar de se passar no plano político. Por outro lado, uma prática política qualquer, tal um abaixo-assinado reivindicatório, a participação numa greve ou numa campanha eleitoral, pode encontrar nascimento dentro das CEBs, sendo aí discutida e até programada. Em seu desenvolvimento tal prática política está toda animada por uma motivação de fé, ou seja, por uma motivação na qual a fé se investe de modo poderoso e que se exprime em termos de luta pelos direitos dos pobres-filhos preferidos de Deus, esforço pela mudança social na direção do Reino, combate pela justiça etc.

No nível do povo que constitui as CEBs a religião e a política se mantêm inicialmente numa *indistinção original*. Não se pode falar propriamente aqui de uma fusão. Fundir quem com quem? O que acontece de fato é que a fé do povo recebe um *desdobramento* político a partir de dentro. A política

não se acrescenta à fé: decorre dela. É só para o agente pastoral, social ou político que há diferença entre religião e política. É só ele que pode falar em fusão ou confusão entre esses dois níveis. O povo não. Ele passa direto da Bíblia para a vida. Sua fala segue o modelo: “Jesus fez isso ou aquilo; nós, por exemplo . . .” e lá vem para fora o material quente da existência. O mesmo ocorre nas celebrações religiosas do povo. A esse propósito, assim se exprimia D. Valdir, o bispo popular de Volta Redonda: “O povo amarra a oração lá em cima: ‘Meu Deus . . .’ e depois tudo gira aqui em baixo: ‘Dai força e coragem para a gente se unir e lutar contra . . .’ etc.”.

Deve-se entretanto reconhecer que esta divisa: união fé – vida está sendo profundamente questionada em várias CEBs, sobretudo por aquelas que já têm um bom caminho feito na linha da prática militante e que têm encontrado na caminhada grupos não-crentes e até ateus convictos. A essa altura sentem que já não basta a intuição da fé ou seja o nível médio de consciência religiosa. Impõe-se então teologia como discurso articulado da fé dentro da história concreta. Do contrário, ocorrem bloqueios que podem terminar em estouros fatais. Como anunciado, trataremos dessas questões na segunda parte de nosso trabalho.

B) *Fusão agente pastoral – povo*. Um dos elementos que conferem uma força especial às CEBs e que, por conseqüência, eleva seu grau de influência na sociedade é a ligação mais ou menos profunda dos agentes de pastoral com as bases. Agentes de pastoral são aqui bispos, padres, irmãs, leigos, enfim todos aqueles que na linguagem de Gramsci poderiam contar entre os “intelectuais orgânicos”, ou, na linguagem de Paulo Freyre, entre os “educadores-educandos”, e que atuam no sentido de suscitar, alimentar e desenvolver a fé do povo.

Temos de reconhecer que a “ida ao povo” desses agentes se fez substancialmente a partir de motivações religiosas, evangélicas ou de fé. É a espiritualidade da “encarnação” a exemplo de Jesus Cristo. É a idéia da missão aos “novos bárbaros” nas margens da sociedade. É a teologia da “pobreza” como solidariedade com os pobres e luta contra a pobreza. Em termos mais seculares, embora conciliares, trata-se da “presença da Igreja no mundo”, da “inserção” na sociedade, no povo, nas bases. É a mensagem evangélica do “fermento” no coração da massa.

Aqui não é hora de discutir essa espiritualidade. Importa avaliar a contribuição que trouxe às CEBs essa “opção pelos pobres” assim expressa e assim vivida em concreto.

Antes de tudo, deve-se registrar a enorme credibilidade de que goza a Igreja nos meios populares. Não há no Brasil uma tradição anticlerical, a não ser nos meios cultos. Não existe instituição social que tenha tanta penetra-

ção no seio do povo como a Igreja Católica. E nisso ela supera o próprio Estado. Do ponto de vista institucional, ela cobre todo o território nacional. E sua presença é aceita e apreciada pelo povo em geral. E seria falta de inteligência pastoral e política se a Igreja não lançasse mão desse fundo imenso, desse crédito de confiança, acumulado ao longo da história na alma do povo, em função de sua libertação integral. É verdade, a Igreja sacou desse fundo de confiança títulos em vista de interesses contraditórios: seja no sentido da estabilização, seja no da mobilização social. De todos os modos, foi esse crédito histórico de confiança que abriu o caminho da “inserção”, da “encarnação” ou da “naturalização” dos agentes no seio do povo. E foi essa “naturalização” que garantiu um uso dessa confiança exclusivamente em termos da emancipação desse mesmo povo.

Efetivamente, é só a fusão entre agentes do povo, no sentido de aqueles entrarem na caminhada comum como elementos junto e no meio do povo, é que pode se dar a passagem de uma relação de *dominação*, muito embora sob forma paternalista, a uma relação de *autoridade*. É só assim que há meios de passar de uma relação externa e de cima, e por isso alienante, a uma relação interna, de dentro, e por isso libertadora. Deste modo pôs-se fim ao mito do “chefe” salvador e da “elite” messiânica e se impôs a figura do “animador”, do “companheiro”, daquele que está à frente e não acima do grupo, daquele que faz fazer e não daquele que faz pelo e para o grupo, enfim do maieuta e não do genitor.

Dissemos que não há instituição social tão enraizada no povo e tão capilarmente disseminada em todo o território nacional como a Igreja Católica. Mas agora deve-se acrescentar que não há também outra instituição social cujos membros tenham entrado tão a fundo na vida do povo, que se tenham vinculado tão estreitamente com os pobres e oprimidos. Contam-se por centenas os padres, religiosos e freiras que decidiram viver nas bases e conviver com o povo, assumindo, quem mais e quem menos, suas condições de vida, sua luta e sua sorte. Tal generosidade, o mais das vezes heróica, sempre profundamente comovedora, foi sem dúvida o preço a pagar pelo dinamismo das CEBs nos últimos anos. Não existem em outros setores da burguesia, pequena e grande, gente que tenha tomado tal iniciativa na proporção e na seriedade com que o fizeram os padres católicos. Isso é dito aqui mais em função do tema que nos ocupa — medição da força política das CEBs — do que do mérito dos padres em questão. Os próprios teólogos católicos não se entendem mais como teólogos senão com um mínimo de vinculação concreta, pastoral e/ou política, com as bases. Percebem que se tornou insuficiente e até impossível um engajamento político reduzido apenas à frente teórica ou acadêmica, ou seja, um engajamento pelo qual eles se

limitariam a serem os simples representantes teológicos dos interesses concretos do povo.

Muitos agentes, de diferentes proveniências, estão não somente mudando de posição de classe, mas até largando seus privilégios, títulos, enfim, seu *status* para se unirem à marcha das CEBs. Recusam, por exemplo, o carro, sinal de uma sociedade dividida. Com isso inauguram um estilo de vida fraterno e contestam assim, de modo executivo, uma sociedade hierarquizada, meritocrática, baseada no sistema de privilégios, do qual, aliás, o “jeitinho” do povo é um modo menor e dependente.

Aqui também a mística da pobreza, do seguimento do Cristo, da participação fraterna no caminhar da gente, da encarnação na sub-humanidade não se reduz à compreensão corrente e pré-política de mística, mas já possui de per si um alto grau de politicidade.

O grau de engajamento dos sacerdotes com o povo pode ser medido a preço de sangue. Basta este indicador: estima-se a mais de 1.000 o número de padres perseguidos ou torturados, expulsos ou mortos na América Latina pelas forças da repressão. E nessa luta, merecem destaque os numerosos padres estrangeiros cujo grau de engajamento político supera sem dúvida a média dos padres nativos.

C) *Alterações da Instituição Eclesiástica por Obra das CEBs.* A posição de classe das CEBs com suas práticas correspondentes não podia deixar intacta a própria estrutura eclesiástica. Esta se caracteriza por seu sistema piramidal, onde o poder religioso da palavra, do rito e da direção se encontra concentrado nas mãos de um elite — a hierarquia.

As mudanças que as CEBs introduzem necessariamente na estrutura eclesiástica têm inegavelmente um reflexo político sobre toda a sociedade. É sabido, com efeito, que um dos grandes entraves da Igreja com relação à transformação social é sua estrutura rígida, caudatária — como se sabe — do feudalismo. As CEBs representam por um lado mediações de presença da Igreja dentro da sociedade, mas representam também mediações de presença da sociedade dentro da Igreja. Na verdade, Igreja e sociedade se condicionam mutuamente, embora não do mesmo modo. Por isso, modificando a Igreja, as CEBs contribuem para modificar a sociedade e vice-versa.

As modificações introduzidas pelas CEBs na estrutura eclesiástica se situam nos três níveis constitutivos de toda instituição religiosa: doutrina, culto e organização. Todas elas tendem a quebrar o monopólio do poder religioso nas mãos da aristocracia sagrada.

No nível da *doutrina*, está tomando corpo todo um modo figurativo de as bases se exprimirem e de exprimirem sua fé — modo esse que está bem próximo do linguajar parabólico dos Evangelhos. Há, em seguida, a lin-

guagem religiosa pela qual as bases revelam sua situação objetiva. Dizer, como costuma fazer o Marxismo, que a religião não passa aí de uma simples linguagem, a única disponível na positividade cultural existente, é não entender a dimensão de profundidade dentro da qual o povo vivencia suas condições de existência. Seja como for, o povo está se reapropriando da Palavra do Evangelho e dizendo-a com seu acento próprio.

No nível do *culto*, deve-se revelar as dramatizações, andanças, gestos e outras práticas corporais, pelas quais o povo ama se exprimir. Essa é a liturgia verdadeiramente popular na qual a vida do povo é celebrada. E o que é celebrar senão apreender e manifestar pública e festivamente o sentido último das coisas? Assim, o povo reencontra os direitos que foram os seus desde os primeiros séculos da fé.

Por fim, no nível da *organização*, instauram-se fraturas decisivas na instituição eclesiástica por obra das CEBs. Estas impõem antes de tudo, um redimensionamento dos ministérios tradicionais na Igreja. Os bispos, padres, religiosos e freiras que mantêm contacto prolongado com as bases saem inevitavelmente modificados. Não conseguem mais exercer o próprio ministério como antes, nem organizar sua vida de acordo com as normas tradicionais burguesas ou pequeno-burguesas. Tornam-se mais colegiais e dialogantes. Apreendem a escutar, a serem questionados e mesmo contestados. Seus privilégios são atingidos. Eles se vêem obrigados a partilhar o poder com os ministérios novos, que surgem, de resto, em função das necessidades concretas da comunidade e não mais para reproduzir simplesmente os quadros do sistema eclesiástico.

É verdade que a relação CEBs — Igreja institucional (paróquias, dioceses, Roma) é ambígua. Mas, estando as coisas como estão, parece impossível que haja uma recuperação das CEBs pela instituição eclesiástica com a conseqüente clericalização dos agentes, sobretudo dos “animadores”. Tudo indica que se atingiu aqui um ponto irreversível, de sorte que o avanço obtido aparece como assegurado. É antes a Igreja institucional que se mostra cada vez mais fadada à reestruturação interna pela pressão de suas bases. Poder-se-ia aventar a hipótese da recuperação eclesiástica das CEBs somente em dois anos. Primeiro, no caso de a Igreja institucional se aliar ao poder para sustar o movimento autônomo das CEBs. Essa hipótese deve ser descartada pelo fato de que a Igreja como um todo já deixou de ser uma pilastra do *status quo*. Em seguida, no caso em que as CEBs se apeguem e passem para o controle dos órgãos estatais — o que é ainda mais improvável. Na verdade, é a natureza popular das CEBs e de sua direção que garante a dinâmica progressiva das mesmas na direção de uma ruptura com respeito ao sistema social vigente.

Uma coisa, contudo, é certa: as CEBs obrigaram a própria hierarquia a tomar posições proféticas corajosas face ao regime atual. Se houve bispos que falaram alto e claro face ao poder é porque podiam contar com o apoio de toda uma rede de comunidades, ou porque estas o exigiam ou simplesmente o esperavam.

Disso tudo se pode concluir que as CEBs mostram sua força política também quando forçam a hierarquia a tomar posição do ponto de vista do povo. Além disso, na medida em que elas fazem pressão sobre a instituição eclesial no sentido de se reestruturar na linha da "opção pelos pobres", elas estão concretamente chamando mais gente e mais recursos da Igreja para o lado do povo oprimido.

Certamente, até hoje as CEBs não levam ainda a dianteira no processo da condução pastoral dentro da Igreja, a não ser em algumas dioceses. Mas tudo leva a crer que seu avanço coloque em questão não só o monopólio do poder religioso da hierarquia, mas também a própria posição política desta, ainda majoritariamente democrático-liberal.

3. *De base*

Base é o povo (entendido sempre aqui em contraposição às classes privilegiadas). São os que se situam em baixo da pirâmide social e que a sustentam com seu trabalho. São os que estão excluídos do sistema (de suas vantagens), mas que estão ao mesmo tempo e dialeticamente integrados nele como força de produção atual ou potencial.

O potencial político das CEBs repousa no fato de elas serem *populares*, isto é, de se constituírem de elementos pertencentes às camadas mais baixas da população e, além disso, de representarem uma forma *autônoma* de organização popular. É talvez a primeira vez na história que o povo se dá um enquadramento consistente, sem ser dirigido de cima ou de fora, ou ainda de modo intermitente, regional ou socialmente limitado. É por isso mesmo que seu futuro se mostra garantido, do mesmo modo como o futuro de uma árvore é garantido a partir de suas raízes. Ora, a raiz da sociedade é o povo. Passam os governos mas o povo fica.

Pode-se dizer que a concepção das CEBs se deu pelos anos 50 (com os grupos bíblicos), seu nascimento pelos anos 60, seu batismo em 68 na Conferência de Medellín, esperando-se sua confirmação em Puebla (1979). Entretanto, não se pode deixar de reconhecer que as CEBs surgiram no seio do grande movimento popular que sacudiu todo o Brasil na década de 60, sobretudo na zona do campo através das Ligas Camponesas e dos sindicatos

rurais. Na Igreja, essa mobilização acelerada das massas repercutiu através do Movimento de Educação de Base (MEB), da sindicalização rural e dos movimentos da Ação Católica. Tudo isso significou um amaino do terreno social de onde iriam brotar as CEBs. Estas, de resto, têm de ser vistas no prolongamento da longa tradição *leiga*, típica do catolicismo colonial, com suas confrarias e irmandades. Esse catolicismo leigo era efetivamente anti-hierárquico, anticlerical e, até certo ponto, popular.

Tudo isso mostra que as CEBs não são uma criação *ab ovo*, mas lançam raízes num húmus que é ao mesmo tempo eclesial e social. Elas prolongam a luta secular do povo para viver e se afirmar. Entretanto, dentro dessa continuidade, elas representam um surto decisivo, um salto qualitativo, por seu caráter popular autônomo. Em termos de Igreja, elas são provavelmente o movimento mais significativo da última década.

Dentro do Movimento Popular atualmente existente no Brasil (oposição sindical, movimentos de periferia urbana, movimentos camponês e índio), há quem sustente serem as CEBs a “força principal”, e isso por constituírem a força popular mais numerosa e bem organizada do país. As CEBs devem estar somando uns 50.000 núcleos, totalizando cerca de 1.200.000 membros participantes. Quanto à sua organização, ela se faz sobretudo no nível das igrejas locais (dioceses, prelazias), havendo uma reunião nacional de representantes a cada 2 anos. Já se levantou a idéia de uma articulação própria das CEBs em nível nacional. No entanto, as condições para tanto não estão ainda maduras. Seria expor-se ao perigo do burocratismo, incompatível com a natureza e o movimento interno das CEBs. Prefere-se favorecer o desenvolvimento dos embriões de organização que já aparecem em nível interdiocesano e estadual. Essa situação há de ser vista não como um limite mas antes como uma fase do movimento das CEBs.

Na verdade, as CEBs tiveram uma influência poderosa senão decisiva em iniciativas populares muito significativas. Assim foi com a oposição sindical, o desencadear das greves em cadeia, o Movimento Contra o Custo de Vida, a luta pelos direitos dos lavradores especialmente dos posseiros etc. Nessas iniciativas as CEBs constituíram não raro o “grupo dirigente” do processo.

Para a última campanha eleitoral, não se têm ainda informações precisas sobre sua atuação. Sabe-se que aqui e ali elas saíram em apoio a candidatos de oposição saídos das próprias bases, como os dois candidatos a deputado, respectivamente estadual e federal por S. Paulo: Irma e Aurélio. Boa parte, porém, parece não se ter mobilizado em termos partidários. Contudo, a questão do compromisso partidário das CEBs não deixou de ser levantada, tanto em nível teórico como em nível prático, embora de forma ainda muito restrita. É isso é tanto mais sintomático quando se sabe que é a primeira vez na história da Igreja no Brasil que se levanta essa questão nos termos em que

foi colocada: apoio *coletivo* de cristãos a partidos ou candidatos *a-confessionais*. Por outro lado, tornou-se um hábito de muitos bispos lançarem “catecismos eleitorais” em estilo popular e no interesse das causas populares. Observa-se aí uma determinação política cada vez maior, devido certamente ao grau de politização das próprias bases da Igreja. E esse processo só tende a se acentuar.

Entretanto, as CEBs têm ainda muito caminho a fazer no que concerne à prática política direta, qual seja a *partidária*, embora elas já tenham dado passos bastante grandes nesse sentido, se considerarmos sua idade. Uma coisa porém é certa: por seu número e organização, embora relativa, as CEBs representam um *potencial* político enorme — mais forte que a rede de diretórios de qualquer um dos partidos existentes. As CEBs talvez nem se dêem conta do que elas significam ou podem significar em termos políticos. Por isso sua reserva de forças fica aí acumulada, privada que está de um canal de expressão política melhor definido.

Todavia, seria dar mostras de uma concepção estreita de política restringir a importância das CEBs ao aspecto partidário. Por todo o lado se questiona hoje o modelo de partido como instrumento de canalização das iniciativas de base. A experiência histórica dos partidos, que não tem mais de dois séculos, aconselha relativizar o papel dos mesmos e fortalecer o poder das outras organizações sociais, como os sindicatos, as associações populares, os movimentos de base etc. Esse questionamento do partido, como instrumento para enquadrar as atividades dos vários agrupamentos sociais, faz hoje sentido tanto dentro das sociedades burguesas, especialmente dentro da nossa onde os partidos se tornaram condutos estreitos e até obstruídos relativamente à participação social, como também dentro das sociedades e partidos marxistas com seu centralismo e dirigismo. Assim é que se contesta o tipo de democracia clássica — a democracia representativa, definida pela delegação de poderes e exercida pelo parlamento. Procura-se um tipo distinto de democracia — uma democracia participativa, onde se exerça o poder do modo mais direto e amplo possível, onde pode haver representação mas não substituição, onde enfim se ache reduzido ao máximo o papel dos intermediários.

Nesse sentido, as CEBs aparecem como sementeiras de espírito participante. Discute-se aí tudo e toma-se posição junto. Dessas práticas democráticas têm surgido múltiplas iniciativas populares, tais como a roça comunitária, o cesto de pesca coletivo, cooperativas de compra e venda, caixinhas de poupança, farmácias comunitárias, mutirões vários etc. Tais práticas devem ser apreciadas pelo que são. Por um lado, não colocam realmente em questão o *sistema* global em que consiste a sociedade. Era a crítica que fazia Marx às iniciativas parcelares, corporativas e mutualistas do primeiro socia-

lismo, denominado por Engels de “utópico”. Por outro lado, elas vão criando as condições desse questionamento fundamental e constituem desde já os embriões de uma sociedade alternativa igualitária. Na verdade, as lições que se tiram hoje das experiências socialistas impõem a idéia do *federalismo* e as práticas da *autogestão* com o objetivo de redistribuir os papéis e socializar também os meios de poder. Tal é o caminho para se fazer frente ao perigo da cristalização do poder nas mãos de uma nova oligarquia burocrática, reproduzindo-se assim, em novos moldes, as estruturas assimetrizantes da velha sociedade que se quis superar.

Daí porque seria extremamente perigoso atrelar simplesmente as CEBs a um partido, transformando-as em células partidárias e seus agentes em cabos eleitorais. É claro, a questão partidária merece atenção, mas não uma atenção maior do que a que ela realmente merece, sobretudo em nossa situação particular, onde os partidos possuem escassa representatividade política. A idéia é o Movimento Popular se dotar de seus condutos políticos correspondentes. E é somente aprofundando e adensando a participação em nível de base que se pode esperar fundar amanhã um verdadeiro partido popular.

De outro modo, o social acabará estrangulado pelo político. E então adeus CEBs! O empenho partidário é hoje apenas um dos empenhos das CEBs. É possível que possa vir a ser um de seus empenhos mais exigentes. Mas até lá é melhor pensar em *aprofundar* as CEBs, para que lancem realmente raízes no chão do povo, antes de pensar em *ampliar* as fileiras dos partidos existentes. É só esse cuidado de aprofundamento que pode dar condições de, a seu tempo, surgir um partido realmente popular, que nasça das raízes mesmas do Movimento Popular. É claro, do ponto de vista do militante político, interessado em formar líderes, essa posição não é fácil de se entender, mas não do ponto de vista do agente popular, interessado em formar o povo como povo.

É verdade que até que se concretize a idéia de um partido popular, vão ser lançadas em cima do povo múltiplas propostas político-partidárias. De fato, o povo não ocupa sozinho todo o campo social: existem naturalmente as classes que o dominam. Ademais, ele não é ainda o dono da bola no campo político. Entretanto, se por um lado não se podem perder essas ocasiões para aumentar o nível de consciência e participação do povo, por outro, não se pode igualmente cair na armadilha entregando o melhor das energias a tais propostas. Dê-se ao cão seu pedaço de carne para que continue a fazer seu trabalho. Dedique-se, digamos, 2/10 do tempo e das forças à causa partidária — a que vem de fora e de cima — e reserve-se os restantes 8/10 para dar seqüência ao trabalho de educação e organização das bases, a começar pela reconquista dos seus instrumentos de luta originários, como os sindicatos. O povo, que sabe esperar em dimensões de história, esperará

ainda, mas agora não mais dos outros, mas decisivamente de si mesmo. E esta esperança não ilude, pois a história não falha.

Para dizer tudo, os partidos até hoje pouco fizeram para merecer a confiança do povo. Este está se desenganando de modo definitivo com a política deles, feita de promessas vazias, como aparece claramente nos relatórios das CEBs tocando esse ponto. E com a confiança, os políticos tradicionais perderam a autoridade, ficando apenas com o poder — o poder do dinheiro e da polícia. As CEBs têm, pois, mil razões para desconfiar das propostas de aliança que venham da parte dos políticos de carreira. Esta é uma reação histórica sã que deve ser mantida e cuja força deve ser adequadamente canalizada.

Levantou-se a objeção de que a fé não comporta uma definição política determinada, podendo dar guarida a opções políticas contraditórias, tal como se apresenta, aliás, a situação atual da instituição eclesiástica. Ora, pelo fato de as CEBs encontrarem nos “documentos da fé” seu título de identidade, esta mesma fé lhes proibiria de adotar tal ou tal posição política, devendo então se abrirem ao pluralismo político e ao diálogo, mesmo em termos interclassistas.

Certo, isso é uma parte da verdade. A outra é que a fé, no homem que crê, nunca se encontra privada de uma definição política qualquer. Ela se define politicamente em função da fase histórica e, dentro dela, em função da situação de classe. Ora, num contexto capitalista e num subcontexto de classes oprimidas a determinação política da fé, nas CEBs, só pode se dotar de um conteúdo correspondente, ou seja anticapitalista e popular, em positivo: revolucionário e socialista.

Não é portanto difícil compreender que, caminhando como estão, as CEBs estão “condenadas” historicamente à mudança do sistema que as merece. Nisso não há propriamente “opção”, pois o que está em jogo é seu interesse *objetivo*, tanto político como religioso. E na medida em que a grande Igreja for determinada pelas bases ela o será igualmente no nível de sua definição política. E quando as bases da Igreja forem hegemônicas dentro dela e se efetuar assim a reversão dos papéis, impondo elas à Igreja suas mudanças, ao contrário da situação atual, então a Igreja por inteiro ver-se-á obrigada a adequar suas estruturas e práticas à “vontade geral” das mesmas bases. Ela passará a adotar a opção por um projeto social alternativo como fazendo desde então parte da expressão *histórica* da fé. Desse modo, mudando a situação histórica e de classe, a “unidade política dos cristãos” em seu conjunto (= Igreja) será diversamente definida. Afinal, a Igreja, que já foi historicamente escravista, depois feudalista, já não pode mais alimentar a ilusão de permanecer *in aeternum* capitalista!

DEFICIÊNCIA DAS CEBs: PERIGOS DE BLOQUEIO, DESVIO OU REGRESSÃO

No exame das deficiências atuais das CEBs impõe-se a adoção do método dialético. Importa observar o processo todo para se poderem situar dentro dele os vários momentos. Deve-se cuidar sobremaneira para não se tomar um *momento* do processo por um *desvio* do mesmo. Pois uma coisa é o caminho com suas diferentes etapas e outra coisa é o descaminho com seus diversos tipos. Uma inteligência dogmática e idealista ("metafísica") não faz essa diferença. Ora, na crítica do caminhar das CEBs devemos detectar em primeiro lugar os bloqueios ou fixações numa etapa. Aí, é preciso buscar o porquê do impasse e os recursos que possibilitem o avanço. Em seguida, importa captar os *desvios* ou erros. São os passos dados fora do caminho. No que tange aos movimentos populares dentro dos quais se situam as CEBs, a causa de tais digressões deve ser procurada não tanto no povo, que raramente se engana no que lhe diz respeito, mas antes nos que se julgam seus dirigentes. Por fim, deve-se estar atento também às possíveis *regressões*, que, de resto, sempre aparecem como ambíguas, como na arte da guerra e na técnica psicanalítica: recuo para o avanço ou fuga.

Podem-se encontrar nas CEBs 5 tipos de deficiências políticas. As 3 primeiras dizem respeito à relação das CEBs com *outros grupos sociais*: 1) dependência frente às classes dominantes; 2) radicalismo frente a setores da burguesia; 3) distância frente às outras organizações populares. As 2 outras deficiências se reportam à *estrutura interna* das CEBs: 4) reprodução de estruturas do sistema eclesástico; 5) confusão de linguagens. Expliquemo-las.

1. Dependência frente às classes dominantes

A primeira etapa do andar das CEBs se consubstancia na luta contra a pobreza, a miséria. O povo supera a fragmentação em que o mantém o sistema, sobretudo através de sua ideologia individualista e egoísta e se une em torno da necessidade comum de viver, de sobreviver. Essa é a primeira grande contribuição que propicia a CEB. Ela permite ao povo se unir e organizar junto algumas ações para melhorar a situação penosa da comunidade. Luta-se aqui por objetivos imediatos: luz, água, esgoto, escola, calçamento etc. Os recursos práticos para tanto são: o mutirão, o abaixo-assinado, a formação de comissões para as diferentes tarefas (estudo, representação etc.), comparecimento em massa no fórum, no sindicato etc. Com os

resultados efetivos de tais práticas associativas, o povo se convence da força da *união*.

Entretanto, permanece o perigo de fixação no *reformismo*. Fala-se em “promoção”. Mas esta, por não chegar a questionar a totalidade do sistema, não passa de um neo-assistencialismo. Espera-se ilusoriamente poder renovar inteiramente o sistema a poder de melhorias sucessivas. Não se mexe na própria estrutura social, mas somente no interior da mesma, em seus elementos. Pensa-se na possibilidade do bem-estar de todos sem ter que passar pelo afrontamento. Não se percebe a relação contraditória que une ricos e pobres. Aceita-se o aumento de lucro do rico ao mesmo tempo em que se procura elevar o nível de salário do pobre.

Ora, esta deficiência de caráter subjetivo, se explica fundamentalmente pelas condições objetivas das CEBs. Efetivamente a esfera em que se situam as CEBs não são as relações de produção, mas as *forças produtivas*, ou melhor, as condições de reprodução dessas forças. Quer dizer: as CEBs são agrupamentos sociais em base ao *território* e não em base à pertença de classe. Por isso, elas se preocupam com problemas de bem-estar imediato, de melhoramento das condições ambientais (ônibus, água, luz etc.). Por não serem associações de classe, não se organizam em função de objetivos a longo termo que visem o sistema social como um todo. Tal limite contudo não parece intransponível, sobretudo porque a maioria dos membros das CEBs são trabalhadores, e isso é condição de elas passarem a perceber sociedade de maneira global, crítica e transformadora. Uma condição complementar à anterior é a presença pedagógica do agente que permite efetivamente esta passagem.

Resta todavia um limite que, visto exclusivamente em termos de CEBs, se mostra intransponível. É a questão, já mencionada, da *direção* do Movimento Popular. As CEBs *como tais* não são instrumentos adequados para tanto e nem se apresentam com tal pretensão. A direção do Movimento Popular só pode mesmo competir a um grupo homogêneo em termos de classe, tal como o são os trabalhadores, embora seus membros continuem pertencendo a distintas associações populares. Nesse sentido, as CEBs, mesmo sem levar a dianteira do movimento, mas podendo constituir sua *força principal*, aparecem como sementeiras de lideranças populares, tal como algumas experiências recentes permitem esperar.

2. *Radicalismo frente a setores da burguesia*

Quando uma CEB consegue fazer a passagem da consciência ingênua à consciência crítica, cai quase infalivelmente no *esquerdismo*. Nesse período

de “doença infantil”, como se diz, tem-se da sociedade uma visão grosseiramente dicotômica. É uma visão em preto e branco, que só vê oprimidos e opressores. Tal leitura é substancialmente certa, já que detecta a natureza de classe da sociedade capitalista. Contudo, pelo fato de não ser ainda e nem poder ser ainda bastante afinada, a dicotomia oprimido/opressor leva ao maniqueísmo político, impedindo as *alianças táticas* com frações do bloco opressor, sobretudo da pequena-burguesia. Existem mesmo padres e teólogos que caem no idealismo de colocar a alternativa socialismo/fascismo, sem perceberem que é possível obter conquistas de base ainda dentro do capitalismo, pelas possibilidades que ele oferece (em termos de legislação, organização, direitos etc.). Há, pois, um processo a desenvolver, com etapas a superar, passos a dar.

Mas tal extremismo constitui ele também uma etapa, embora entenda anular as etapas. E é uma etapa que é ao mesmo tempo um desvio necessário. Na verdade, é impossível passar sem mais de uma consciência ingênua, que ainda crê na homogeneidade e harmonia do todo social, para uma consciência dialética que consegue perceber a “união dos contrários”, como as frações de classe e os possíveis aliados. A passagem por estágios intermediários é uma exigência do próprio processo da consciência na história e deve-se tomá-la pelo que é. Pretender que uma CEB faça economia de um momento negativo como esses e salte de pés juntos exatamente dentro de uma concepção diferenciada da sociedade só pode ser fruto do idealismo — defeito em que cai muito cérebro acadêmico, por estar destituído de suficiente experiência junto às bases.

Diga-se, por outro lado, que entender a sociedade a partir de uma visão de classe mesmo sumária já é um grande passo e um passo decisivo. É já entender que não existe apenas pobreza mas em-pobre-cimento, isto é, exploração, que a pobreza não é um dado, mas um resultado. O rechaço do sistema que esse entendimento arranca tem uma grande força política. Ele acumula uma carga de recusa e rejeição enorme. E embora tal carga não encontre meios concretos e adequados de expressão, ela representa um potencial a ser utilizado mais tarde nas alianças com outros setores sociais.

Muitas CEBs já fizeram este passo e se encontram na fase em que toma corpo uma consciência propriamente política. Estão no período da descoberta do político, o que é sempre um evento deslumbrante. Poucas são as que já atingiram uma visão plural (não pluralista) da composição de classes da sociedade. Encontramo-las naturalmente nas periferias urbanas, onde se aninha o proletariado industrial.

Mas como se chega lá? É na própria luta que a consciência pode envolver e nunca fora dela, como não cansa de repetir o maior pedagogo político da atualidade — P. Freyre. Assim, depois de ter tentado todos os recursos

oficiais e legais, “enfrentando” (é o termo que o povo usa) prefeito, juiz, polícia, banco e até o sindicato (apelegado), a comunidade se dá conta de que todos eles “não estão do lado do povo”. Detecta logo seu caráter de classe — o caráter de classe do Estado e de seus aparelhos. Percebe por outro lado que sempre existe algum médico, advogado, professor, jornalista etc. que se levanta para defender os interesses do povo oprimido. Aí já começa a matizar sua compreensão da sociedade, a fazer distinções. Sem dúvida, a tarefa do agente educador é aqui necessária, no sentido de dar organicidade a todas essas experiências e reflexões soltas, mas sua intervenção é sempre segunda. Ele é, por assim dizer, um “secundador”.

3. *Distância frente às outras organizações populares*

Percebem-se aqui bloqueios sobre as CEBs que vêm de fora delas, no sentido de dificultar sua vinculação com outras organizações igualmente populares (sindicatos, cooperativas, frentes político-partidárias etc.). Tais bloqueios se originam naqueles que se colocam como “dirigentes”, atuais ou pretendentes, do caminhar das CEBs, ou seja: a hierarquia eclesiástica e as lideranças sociais e políticas em geral.

Quanto à primeira, note-se que a idéia de criar organizações sociais católicas não representa mais tentação alguma, a não ser para alguns poucos retardatários. Por outro lado, há na hierarquia quem alimente uma concepção encantada ou mágica da fé em sua relação (política) com a sociedade. Aham-se clérigos que acreditam ser possível transformar a sociedade a poder de fé, a força de Evangelho, assim como por encanto, sem passar por *mediações institucionais*, por outras, sem encarnação — coisa, de resto, que nem Deus pôde fazer. . . Basta convicção, generosidade, santidade, que o mundo será transformado. É a luz do testemunho de vida que tocando nas coisas vai imediatamente transformá-las. Eis aí uma visão espontaneísta do cristianismo que transparece em muito discurso da Igreja oficial. E quando as CEBs e outros grupos leigos recorrem a mediações concretas, seja de caráter teórico (tal o esquema marxista de análise social), seja de caráter prático (tais certos recursos da luta de classes), pensando assim levar a termo os próprios princípios proclamados pela Igreja, vêem-se coibidos por ela por acreditá-los estarem exorbitando. Esse idealismo de boa parte da Igreja oficial ainda não se deu conta da anotação realista do jovem Marx: “Uma teoria só se torna uma força revolucionária, quando se apodera das massas”.

Do lado das lideranças políticas, digamos que as CEBs não podem aceitar reduzir-se a um aparelho de partido e nem exercer um papel de *participação subordinada* que fizesse delas objeto apenas do processo histórico e

não verdadeiro sujeito. Isso corresponderia a uma regressão relativamente ao nível já alcançado. Ora, esse é um obstáculo que lhes é colocado geralmente por grupos de esquerda, alguns marxistas, imbuídos de espírito doutrinário, elitista e jacobino, para não dizer leninista. Tais grupos tendem a considerar as CEBs como *massa* no sentido ideológico e político, isto é, no sentido de constituírem um elemento passivo apto somente a “ser conscientizado”, eventualmente para a revolução, e oportunamente manobrado pela autopromulgada “vanguarda”.

Não podemos nos deter aqui na relação das CEBs com o resto do povo ainda não organizado. Notemos apenas duas atitudes das mesmas com respeito ao povo. Há, por um lado, uma atitude de *inclusão*. As CEBs se entendem como povo e como seu representante. Falam em “nós”, “a gente”, “a pobreza” etc., conotando sempre o povo em geral. Por outro lado, ouvem-se nas CEBs críticas ao povo por seu acomodamento, gosto pelas festas etc. Tal linguagem mostra sua diferença frente à massa. Essa atitude dupla indica que as CEBs se entendem como grupos restritos nos quais e pelos quais a “massa” vai-se tornando “povo”.

4. *Reprodução de estruturas do sistema eclesiástico*

Encontram-se aqui e ali grupos cristãos que se dizem CEB, mas que não passam de formas modernizadas das associações tradicionais de Igreja como os Cursilhos, TLC, MFC, Equipes de N. Senhora, grupos carismáticos vários etc. No que toca à sua natureza popular, não há como se enganar. Muitos deles até se confessam movimentos de elite, grupos de liderança, de influência ou de poder decisório.

Existem igualmente outros grupos cristãos, integrados esses por elementos da base, mas que retomam em sua estruturação interna os traços de uma Igreja em vias de superação: hierarquia, dominação, endoutrinamento, disciplina autoritária etc. Aí o “monitor” se mostra um pequeno clérigo, o prolongamento perverso do padre. A conscientização deixa de ser um processo coletivo de emergência da consciência crítica para assumir os traços de um verdadeiro engendramento via inculcação ideológica. Assim a Igreja perpetua o sistema de privilégios e de domínio sobre as massas populares. Ressurgem aí as tentações de uma “política cristã” para a defesa dos interesses confessionais da instituição eclesiástica.

Esse tipo de CEB existe lá onde a comunidade se mantém a poder de recursos de fora e de cima, isto é, situados na grande instituição eclesiástica. O processo de eclesiogênese não se deu realmente aqui, seja por falta de agentes que passassem a conviver com as bases e a fazer corpo e caminho

com elas, seja porque as bases não chegaram a se autonomizar, assumindo um desdobramento independente.

Importa, a esse propósito, esclarecer que as CEBs nasceram lá onde não havia padre — padre tipo clérigo. A presença do padre-clérigo é um elemento bloqueador do desenvolvimento autônomo da “Igreja popular”. Por isso, se uma CEB fica na dependência do padre para poder existir (subsistir) ela tenderá inevitavelmente a reproduzir as velhas estruturas eclesiais. A não ser naturalmente que o padre se desclericalize e se torne povo com o povo, associando-se a ele e não ao contrário; ou seja: colocando sua função específica a serviço do povo e não ao contrário. Que as CEBs dependam da função presbiteral — ao lado da intelectual — para poderem avançar na linha de sua identidade eclesial, isso é fora de dúvida.

O problema da maior ou menor reprodução das formas tradicionais de organização eclesial se reporta ao nível da eclesiogênese, isto é, ao nível mais originário que é o do nascimento da CEB como grupo caracterizado e autônomo. Mais uma vez, essa dificuldade deve ser imputada aos “dirigentes do povo”, no caso à hierarquia, por não saberem se relacionar de maneira correta com esse mesmo povo.

5. *Confusão de linguagens*

Como já o afirmamos, na primeira fase do desenvolvimento das CEBs (luta contra a pobreza e pelas melhorias), o religioso e o político permanecem ainda numa indistinção original. Aí o religioso tem uma carga política e o político é visto sobretudo como expressão religiosa. Mas chega o momento em que esses dois níveis mostram sua diferença e relativa autonomia. Sua relação começa então a ser difícil. É o momento em que a CEB descobre a opressão como *sistema* de opressão. Descobre então o político — condensação do social — como realidade autônoma, secular e não mais religiosa. Ao mesmo tempo aparece a necessidade de uma *linguagem própria* para apreender essa realidade, ou melhor, essa *dimensão* nova da realidade.

Essa segunda fase é problemática em termos de fé. E o é para qualquer um que creia. Agora é muito diferente o modo segundo o qual essa fase evolui para um militante da pequena-burguesia e para o povo, respectivamente. O primeiro normalmente tende a liquidar a religião como uma fase ultrapassada. O Marxismo se oferece a essa altura como coroação final desse processo e sua expressão acabada. Com o povo é diferente. Ele passa a ver o político com as categorias de que dispõe, que são ainda as do universo religioso. Essa compreensão se exprime no *quiliasso*, que entende “construir o Reino de Deus na terra”. É o que pretenderam aliás as primeiras

tentativas socialistas, nascidas significativamente em terreno cristão. Ao risco de cair na caricatura, diríamos que no discurso quiliástico a “teologia política” ocupa o lugar do Marxismo e a escatologia, do socialismo. Ora, tanto num caso como no outro, não se faz justiça à fé: lá ela se encontra abolida, aqui alienada. Contudo ela nunca se dá por irremediavelmente perdida.

A realidade é que algumas CEBs mais avançadas têm-se confrontado seriamente com esta problemática, sobretudo em contato com grupos marxistas, ou apenas com a teoria marxista. Deve-se reconhecer quanto a isso que dentro da Igreja não se dispõe ainda de uma linguagem comum (*koiné*) para dizer adequadamente a relação fé — política, ou em termos mais definidos, a relação Cristianismo e Marxismo. Por isso ocorre hoje na Igreja em larga escala uma “mixagem semântica” ou uma confusão de linguagens. Essa dificuldade se prende à natureza complexa da relação referida, cuja riqueza ainda não aparece nitidamente devido ao exíguo desenvolvimento concreto dessa mesma relação. Com efeito, é a primeira vez na história que a fé se afronta com a tarefa de pensar a possibilidade concreta de uma sociedade enfim sem classes, tendo que evitar ao mesmo tempo o conservadorismo cínico do “Reino ainda não” e o quiliatismo exaltado do “Reino já”.

Seja também dito que teólogos latino-americanos, vinculados às bases e por isso mesmo, têm-se esforçado por definir os princípios dessa linguagem no sentido de balizar o campo novo da política em relação à fé e pode-se dizer que estão produzindo discursos relativamente bem articulados. Mas há ainda muito caminho por andar até que se imponha uma linguagem cristã da política — uma linguagem que venha a ser dominada não só por teólogos, mas também e principalmente pelas bases, a seu modo, é claro.

Até lá precisamos caminhar. Concretamente pergunta-se em que pé se coloca a relação particular CEBs com a teoria marxista? Será o Marxismo uma mediação indispensável para a sua atuação efetiva dentro e em cima da sociedade? Ou poderiam talvez as CEBs contornar a proposta teórica e prática do Marxismo?

Em termos de educação popular parece claro que o Marxismo deve ser colocado quando ele surge como questão ou exigência e não logo de entrada, como uma doutrina. E isso por duas razões. Em primeiro lugar, por uma razão tática. A ideologia burguesa conseguiu associar ao Marxismo conteúdos que horrorizam o povo, como a barbárie, a violência sanguinária e sistemática, a perseguição religiosa, a destruição apocalíptica de todos os valores, enfim os produtos da indústria do anticomunismo. Sabe-se o quanto esta satanização do Marxismo é eficiente. Em segundo lugar, não convém apresentar o Marxismo de entrada, de modo apriorístico, por razões que decorrem da natureza da própria teoria marxista. Pois o que pretende ser o

Marxismo, inclusive em sua autoconsciência, senão a expressão teórica da práxis histórica? Antes mesmo de saberem o que seja o Marxismo e na medida em que vão se conscientizando, as bases já podem estar sendo, por assim dizer, “marxistas”. Melhor dito, é o Marxismo que desta sorte acaba se revelando “popular”. É preciso, pois, acabar com a idéia de um Marxismo concebido como uma doutrina revelada que é necessário enfiar na cabeça do povo (no seu interesse, evidentemente . . .) à base de uma catequese cerrada. Não. O fato é inverso: é o Marxismo que é, na melhor das hipóteses, o reflexo teórico do movimento do povo e não o movimento do povo que é o reflexo prático da teoria marxista.

Só assim colocado é que o Marxismo terá chances de não se mostrar como um corpo estranho ao caminhar das próprias bases. Ele poderá ser a seu tempo acolhido como ao que corresponde a seus próprios passos. Em termos concretos, é certamente impossível passar ao largo da questão marxista. Os grupos marxistas, com sua presença nas bases, se encarregam de obrigar as CEBs a se posicionarem frente ao mesmo. E na medida e unicamente na medida em que o Marxismo responder aos passos da própria base, esta o utilizará com toda a satisfação e com toda a liberdade. E a experiência mostra que é efetivamente assim que a coisa se passa. Os bloqueios ocorrem quando se associam ao Marxismo conteúdos que — a nosso ver — não lhe pertencem em próprio, seja da parte da ideologia burguesa dominante, como já dissemos (histórias de “comer crianças”), seja também da parte dos que fazem do Marxismo sua profissão de fé (materialismo filosófico).

Entretanto, a positividade marxista está em relação dialética com o processo histórico. Se o encontro das CEBs com o Marxismo pode significar um avanço em favor destas, por seu lado, o Marxismo não ficará totalmente impune dessa assimilação. As CEBs talvez propiciem condições de o Marxismo ser expurgado daqueles traços que o fazem pender, *more concupiscentiae*, para o lado do stalinismo.

A síntese Marxismo-Cristianismo tem tudo para constituir o grande desafio histórico-cultural do segundo milênio. Ela será sobretudo obra de um trabalho prático no nível das bases e só em segundo lugar, obra de um trabalho teórico no nível das elites intelectuais. Com a discreção de todas as gestações, sobretudo das grandes, as CEBs podem estar representando o útero onde toma corpo essa síntese. É só a história futura que poderá avaliar a importância de tal contribuição, que, no caso em que se der, só pode se dar em favor da humanidade por inteiro.

Pelo momento, bastem às CEBs estas palavras, pronunciadas há 30 anos atrás pelo mais rigoroso marxista da atualidade: Louis Althusser: “O futuro da Igreja depende do número e do valor dos cristãos que cada dia reco-

nhecem a necessidade da luta e se unem às fileiras do proletariado mundial... A Igreja viverá através daqueles que pela luta e na luta mesma redescubram que a Palavra nasceu entre os homens e viveu entre os homens, e que lhe dão um lugar humano entre os homens" (in: *Jeunesse de l'Eglise*, 10, 1939, p. 24).

CONCLUSÃO

Retomando tudo o que foi dito, que idéia fica da "influência política das CEBs"? A nosso ver, fica o seguinte.

As CEBs, por seu número e características (autonomia, fusão fé-vida, agentes-povo etc.) já representa uma *organização popular importante*. E relativamente à sua pouca idade como organização caracterizada (uns 15 anos), as CEBs já se mostram detentoras de um *potencial político enorme*.

Suas perspectivas nos parecem as melhores. Das dificuldades elencadas, *só uma se nos configura como crítica*. É a questão da *linguagem cristã da política*, que envolve a da identidade eclesial das CEBs. A rigor, tal questão é mais teológica que política e é nessa frente (relação fé-política) que o esforço pastoral da Igreja terá de se concentrar.

As outras dificuldades vistas não nos parecem fatais e nem mesmo problemáticas. As da relação *CEBs-Igreja institucional* têm boas chances de se resolverem a contento, pelo fato de esta última estar caminhando em termos de consciência política. Bons indicadores disso são a passagem de gente de Igreja para junto do povo e a abertura sem igual que caracteriza o episcopado brasileiro entre seus pares no mundo. Quanto aos problemas da relação *CEBs-outros grupos sociais*, aí também não aparecem obstáculos maiores. Trata-se antes de etapas por que passam as CEBs e em que algumas delas se encontram. Assim é com a *dependência* de algumas delas com respeito às classes dominantes (superável a partir de sua natureza popular e de sua dinâmica interna: autonomia etc.): assim é com o *radicalismo* de outras CEBs frente às possíveis alianças com frações das classes não-populares (superável pelo processo mesmo da luta, mas que por outro lado garante a independência das CEBs, isto é, seu não atrelamento aos partidos etc.); assim é, por fim, com o relativo *isolamento* de outras CEBs frente às outras organizações populares. O fato de algumas CEBs terem superado uma ou outra dessas dificuldades é garantia para as outras.

É deste modo, quicá otimista, que aparece a nossos olhos o ponto em que se encontram atualmente as CEBs relativamente à sua força política. O resto há que ser deixado ao próprio processo da história.



Cr\$ 140,00

Conrad Detrez, após estudos de teologia e letras na França, e desiludido com a carreira religiosa, emigra para o Brasil, onde se engaja em movimentos de orientação radical. Preso e condenado, é expulso do país e volta à Europa, onde escreve esta "biografia alucinada" dentro dos quadros do engajamento político dos artistas.

Isak Dinesen, notável romancista dinamarquesa, da qual já publicamos as magistrais *Sete Novelas Fantásticas*, nos oferece agora uma visão precisa e sem preconceitos da vida africana em tempos coloniais e de fatos ocorridos na fazenda de café que ela e seu marido possuíam nos arredores de Nairobi.



Cr\$ 200,00

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Botafogo, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

O Autor e seu Duplo

A Psicografia e as Proezas do Simulacro

Luiz Eduardo Soares

Programa de pós-graduação
Museu Nacional

A Luiz Costa Lima, professor e amigo

“Não queria compor outro Quixote — o que é fácil — mas o *Quixote*. Inútil acrescer que nunca visionou qualquer transcrição mecânica do original; não se propunha a copiá-lo. Sua admirável ambição era produzir páginas que coincidissem — palavra por palavra e linha por linha — com as de Miguel de Cervantes.” (Borges, J. L., “Pierre Menard, Autor do Quixote”. In: *Ficções*, Ed. Globo, 1970.)

“*Mimetismo*, s.m. (Biol.) Fenômeno de vários animais tomarem a cor e a configuração dos objetos em cujo meio vivem ou de outros animais, para com esse disfarce, acredita-se, melhor se defenderem dos inimigos ou poderem surpreender a presa.” (Silveira Bueno, Francisco, *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa*. MEC, 2.^a ed., 1957.)

Este texto é o primeiro capítulo de um ensaio sobre a ideologia kardecista ("Notas Sobre a Ideologia Kardecista"), apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da UFRJ, especialmente ao Prof. Dr. Roberto Da Matta, como trabalho de curso. Ao Dr. Da Matta, devo o estímulo para estudar o tema e uma série de sugestões da maior importância para a elaboração do ensaio.

Para melhor contextualizar meu interesse pela psicografia remeto o leitor a algumas observações referentes à totalidade do ensaio, do qual extrai o presente texto.

A intenção geral do trabalho era esboçar uma análise de elementos da cosmologia kardecista, tal como se apresentam em algumas obras "psicografadas" pelo médium Francisco Cândido Xavier.

O universo simbólico do espiritismo é um campo riquíssimo, ainda inexplorado pelos cientistas sociais interessados no estudo do fenômeno religioso e de práticas rituais na sociedade brasileira.

É claro que uma pesquisa que se quisesse completa teria que ultrapassar os limites da lógica interna dos símbolos concebidos por obras literárias. Entretanto, creio que hoje se possa afirmar com toda segurança que a descoberta das relações significativas – indispensável à definição do sentido dos elementos interligados por estes vínculos – constitui necessariamente um momento particular de qualquer projeto não reducionista de estudo de manifestações ideológicas. Reconhecendo, portanto, as limitações do foco analítico e da modalidade de análise correspondente, insisto em sustentar sua pertinência e importância, como etapa essencial do processo de compreensão do significado das práticas e crenças "espíritas" na formação social brasileira.

Francisco Xavier foi responsável pela elaboração (psicografia) de inúmeros textos, publicados pela Federação Espírita Brasileira. As edições se sucedem, provando formidável acolhida. Resta saber quem lê estes livros, quando, de que modo, a partir de que perspectivas e porquê. Eis aí algumas questões de indiscutível interesse, mas que escapam ao âmbito deste trabalho.

A primeira série de sua obra mediúcnica começou a ser publicada em 1944. Trata-se de um conjunto de dezesseis livros atribuídos a um único autor espiritual: André Luiz. Uma série posterior foi "ditada" pelo espírito Emmanuel, também prefaciador das obras de André Luiz.

Francisco Xavier impõe-se como um dos escritores mais populares e prolixos do país. Seu nome, sua influência e seu universo, confundem-se com a história e a penetração do espiritismo no Brasil.

Apenas estes dados seriam suficientes para justificar um amplo investimento intelectual por parte principalmente de antropólogos nesta área surpreendentemente virgem de estudos. Este ensaio não passa de uma primeira sondagem do campo. Meu esforço terá sido plenamente recompensado se tiver o mérito de demonstrar a fertilidade não só do objeto, mas também da ótica de análise. Enfatizo talvez de modo enfadonho este ponto, porque sinto em alguns meios intelectuais, não apenas entre antropólogos, a presença de um preconceito grave, de conseqüências imprevisíveis: o estudo de manifestações religiosas e/ou de formas sociais tendentes a um breve eclipse histórico (*sic*) representaria não mais que caprichos exóticos e inócuos de pesquisadores reacionários, descompromissados com as exigências urgentes do presente e do futuro. Investigações desta ordem condenariam o analista a um duelo anacrônico, narcisista e solitário com as pobres e diáfanas sombras do real. Segundo este preconceito o antropólogo ou o pesquisador destes objetos “secundários” seriam espécimes raros de adolescentes irresponsáveis ou aristocratas do saber esclerosado, colecionadores, já nem digo de borboletas, mas de centauros, tristes habitantes do fundo da caverna platônica. Ora, senhores, convenhamos; se todos olhássemos para o sol, que olhos não estariam cegos para a realidade menor — mas estruturante — do cotidiano? E depois, basta de reducionismos, mesmo dourados sob fórmulas transviadas de pragmatismo.

O primeiro tópico deste estudo não poderia deixar de ser o próprio método de concepção das obras em questão: a psicografia. Não pretendo aprofundar a discussão recolhendo informações específicas de crentes, *médiums* ou teóricos do kardecismo. Vou-me limitar a uma simples introdução superficial e genérica ao problema.

A psicografia não é um modo de criação sem paralelo. Em outras áreas de experiência social, como a produção artística, há ideologias seculares análogas, como as que divulgam o papel e a natureza da “inspiração”. Inspiração é um termo designativo da percepção que determinados grupos têm da gênese imediata da invenção. Evidentemente o termo não tem trânsito livre em todos os gêneros, escolas, épocas, estilos artísticos, cada um dos quais constrói sua própria noção do processo criativo ou retoma conceitos previamente concebidos, apropriando-se deles todavia de uma maneira particular, através de sua integração em um sistema de valores singular. Apenas para esclarecer este ponto, exemplifico: para certos grupos artísticos ou certas “escolas” — se é que se pode usar, mesmo como artifício de exposição, esta falida taxinomia da produção literária — a obra de arte brota a partir do contágio, do efeito emotivo que objetos, fatos, pessoas ou relações provocam sobre o autor. Este tende a se perceber, portanto, como sujeito a certa atmosfera ou à eficácia de determinadas condições. A mão que escreve

de algum modo é conduzida. O sujeito se assume como também paciente no processo criador. Estar inspirado seria inflar-se de matéria estranha à natureza individual do sujeito. Este excesso, não o autor-em-si, transbordaria, tornando-se êmulo da criação. Trata-se sem dúvida de uma concepção “individualista”, isto é, que toma como objeto o indivíduo e o processo estritamente individual de seu contato com emoções e percepções. De qualquer modo parece claro que a ideologia ocidental individualista, ao se projetar sobre a confecção artística, teve de assimilar à sua órbita elementos que insinuam sua transcendência.

Mas, afinal, qual a razão desta relativa concessão do “individualismo”? Por que esta brecha que torna tensa a idéia da criação como uma atividade estritamente individual, fruto da história e da sensibilidade pessoais, expressão de um exercício solitário, catártico, confessional e especular? Antes de procurar responder, explico melhor a referida tensão: parece-me claro que a ênfase sobre o caráter individual da concepção artística entra em conflito com o aspecto passivo do processo criativo. Supor passividade implica supor uma agência exógena ao sujeito ou ao seu centro deliberador e, apesar de esta agência atuante não romper o círculo da “liberdade individual”, podendo ser pensada como instância desta esfera, apesar disto, trata-se de um foco de tensão para uma ideologia que define o indivíduo como sujeito, o sujeito como indivíduo e a liberdade como a expressão exata desta equação (sujeito-indivíduo).¹

Tento agora uma resposta à questão anteriormente formulada: há, em nossa história, uma associação profunda entre os domínios hoje distintos da arte e da religião. Apesar desta conjunção ter sido desfeita pela autonomização de seus respectivos campos, promovida historicamente, alguns elementos de fundo permanecem comuns a determinadas ideologias estéticas e religiosas. Estes elementos podem ser definidos como indicadores da percepção das práticas artísticas e religiosas enquanto resultados de um desdobramento do sujeito, ou melhor, de uma certa relação entre o individual e o supra-individual. Estas ideologias expressariam o ponto de flexão do “individualismo”. Ponto em que o “individualismo” é simultaneamente reafirmado e problematizado.

Assim como a discussão inicial a respeito da psicografia suscita reflexões sobre a criação artística, estas conduzem à discussão de noções internas ao campo religioso. Através de observações em torno do conceito “inspiração”, passei da tematização da possessão psicográfica à focalização da possessão artística (estas “possessões” designam determinados rituais e percepções sociais destes rituais) e desta, através da captação do invariante (focalização/apassivação do sujeito, isto é, individualização e desindividualização do criador), à questão da congruência histórica (e lógica) dos campos religioso e

artístico. Já que o raciocínio flui novamente para o religioso, há que aprofundar a discussão o suficiente para realimentar as reflexões anteriores com os novos dados colhidos no debate sobre algumas questões ligadas ao campo religioso. Ao invés de buscar nas próprias ideologias religiosas estes dados, pretendo me fixar em algumas teses produzidas no interior do campo “científico” relativas à origem e à natureza da religião. Estabelecerei uma comparação parcial e esquemática, mas taticamente interessante, tendo em vista os propósitos deste trabalho de caráter meramente introdutório, entre três definições, distintas mas sugestivamente próximas, do fenômeno religioso. Tomarei estas definições como versões transitivas entre si e elas autorizarão uma comparação em que se mostrarão variantes de uma mesma estrutura. A análise revelará que apesar de profundas, radicais e insuperáveis diferenças, há uma estrutura invariante subjacente às concepções de Tylor, Durkheim e Freud, referentes à origem e à natureza da religião. E estas concepções, reduzidas a seus elementos invariantes (claro que seria possível privilegiar as diferenças, entretanto estas não negariam as semelhanças, mesmo que as semelhanças sejam secundárias e superficiais do ponto de vista da sociologia) serão comparadas a certas percepções (já mencionadas ou não) da criação artística, para afinal desvelar a compatibilidade — com ideologias produzidas sobre outros domínios da experiência social — e a especificidade da noção/do ritual psicografia/psicográfico.

Além de outros fatores concorrentes, parece-me especialmente interessante a comparação entre três percepções de “cientistas”, porque elas revelam, seja pela sensibilidade heurística de suas formulações, seja pela precariedade destas — o que as tornam cúmplices ou transparentes diante de ideologias religiosas —, elementos fundamentais da percepção social (pelo menos de determinados grupos) do religioso (pelo menos de certo conjunto de práticas e crenças).

O primeiro antropólogo a pesquisar formas de vida a que chamamos, ainda imprecisamente, religiosa, Tylor, encontrava a origem do animismo na experiência do sonho. Os “primitivos” conceberiam as idéias de alma, espírito, a partir do contato sensível com as figuras oníricas, estes “outros” íntimos. Segundo Tylor, os sonhos não seriam percebidos como imagens engendradas pela mente alienada da vigília, mas como momentos do cotidiano marcados pelo comércio com entidades anímicas.

Durkheim, algumas décadas depois, formulou resposta mais ampla e mais rica do ponto de vista sociológico ao problema da religião, colocado de um modo mais vasto e genérico. Investigando religiões dos povos tidos por mais primitivos, Durkheim supunha tematizar cientificamente as formas mais arcaicas da vida religiosa. A análise de tais formas seria dotada de um valor heurístico e tático excepcional, porque elas seriam uma espécie de

depositário de um formidável tesouro histórico (e lógico), na medida em que conteriam, em embrião ou já notavelmente desenvolvidas, as formas posteriores. As religiões "primitivas" conteriam a economia mais elementar ou a essência das formas seguintes. A vida religiosa não sofreria mudanças, portanto, essenciais. A evolução social, movimento histórico contínuo, diversificaria e complexificaria as formas da vida religiosa, mantendo intactos seus traços constitutivos basilares. A compreensão da origem poderia conduzir à captação da verdade da vida religiosa contemporânea. E para Durkheim o traço básico da religiosidade "primitiva" seria a atribuição de um "poder" singular (*mana*) a objetos e seres. Este poder só ganharia sentido porque seria distintivo, ou seja, suporia um não-"poder". Tratar-se-ia, portanto, de uma classificação social com a correspondente sistematização dos elementos incorporados ao sistema.² O "poder" seria um valor, uma marca, sem dúvida de caráter muito particular, implicando em um conjunto de relações significativas também particular. Uma vez definida a especificidade deste sistema classificatório ordenado pelo eixo *mana*, alcançar-se-ia possivelmente uma definição precisa da especificidade do campo religioso para o fundador da sociologia moderna francesa. No entanto, o sistema não seria rígido e sua "gramática" se submeteria ao ritmo de operações circunstanciais, ou melhor, à dinâmica do processo social: assim, todos os objetos seriam passíveis de serem investidos do atributo *mana*. O eixo do sistema, repito, ou a base das relações significativas subjacentes às práticas e crenças religiosas seria a percepção de uma força superior ao indivíduo, de algo maior que o indivíduo e presente nos meandros mais íntimos de sua vida cotidiana, algo distinto do indivíduo mas constitutivo de sua própria identidade. Esta força superior seria a sociedade. A criação social do valor *mana*, expressivo de uma força imprecisa superior, adviria da experiência da própria relação social, na qual emergem indivíduo e sociedade, a identidade individual e a percepção deste "outro" maior, representado pela sociedade. Daí a conclusão de que a religião seria um fenômeno eminentemente social e ao mesmo tempo constitutivo de certas categorias fundamentais do pensamento humano.

Parece-me que há, além das óbvias e profundas diferenças, algumas similitudes curiosas: de algum modo Tylor e Durkheim focalizam, ao tematizarem fenômenos da vida religiosa, a experiência individual da alteridade, a experiência estruturante de percepção/definição do "outro", daquele que se move apesar da vontade individual, que escapa ao controle individual e age segundo seus desígnios próprios, daquele que conquista independência e enfrenta a vontade impondo sua realidade autônoma e maior, diante de "ego".

Tanto Tylor quanto Durkheim pensaram a partir de uma abstração que lhes serviu de instrumento de investigação e não de objeto de levantamento

etnográfico: “ego”, o indivíduo. Para provar que a religião não era invenção dos deuses ou vocação/criação individual, o tio de Marcel Mauss usou como recurso o indivíduo e seu enfrentamento ideal com a sociedade. Não quero dizer que a sociologia de Durkheim seja “individualista”. Absolutamente, não é esta a questão, inclusive ele não pensava a sociedade como um conjunto de indivíduos, mas um grupamento humano seguindo leis específicas, captáveis pela teoria em um nível particular de análise. Tylor empregou artifício análogo, concebendo uma espécie de laboratório imaginário-especulativo, em que um indivíduo abstrato reagiria intelectivamente de determinado modo ante seu sonho, isto é, geraria a crença em entidades de natureza particular – crença que seria, por sua vez, matéria-prima de todo um universo simbólico. O ponto realmente importante da analogia, entretanto, é o seguinte: a percepção registrada socialmente de forças autônomas, independentes da vontade do indivíduo, seria para Tylor a base do animismo, donde das cosmologias religiosas (mágicas). Novamente um enfrentamento ideal do indivíduo com “outro” é responsável pela genealogia do campo “religioso”, “sagrado”, “anímico”. No caso a relação que suscita a percepção deste “outro” como ser diferente – não necessariamente maior e mais poderoso, como a sociedade durkheimiana, mas de qualquer forma desencadeador do reconhecimento de um domínio específico (supranatural) – se estabelece entre “ego” e seus fantasmas oníricos. Eu disse “ser diferente”, mas há que precisar o sentido desta “diferença”: trata-se de diferença instauradora de uma dualidade de domínios. No raciocínio de Tylor o “outro” onírico é significativo, porque funda uma natureza anímica, assim como para Durkheim a percepção da sociedade como “outro” abre o espaço do sagrado. Há, por suposto, a definição social de uma alteridade de níveis fenomênicos e não de uma alteridade simples.

O indivíduo abstrato e experiências específicas da alteridade são termos presentes às reflexões dos dois autores citados.

Pretendo acrescentar ainda um elo às comparações antes de discutir alguns aspectos de ideologias que pensam a criação artística: Freud. O fundador da psicanálise brigava no mesmo campo intelectual e se preocupou também com a experiência religiosa.

Em *O Futuro de uma Ilusão* Freud vê a religião (a magia) como fruto da reação dos homens “primitivos” frente ao incontrolável e ao desconhecido: ameaças e mistérios da natureza. Nomeando as forças intangíveis conjurava-se o desafio do desconhecido, uma vez que a classificação social, atribuindo sentido ao incompreensível, domesticava suas possibilidades de atuação, regulando expectativas (Lévi-Strauss desenvolve raciocínio análogo tematizando a relação do homem com a dor, por exemplo³). Evidentemente a posição de Freud não é tão estruturalista, em todo caso a leitura que fiz

me leva a pensar que este é um entendimento viável, verossímil e talvez mais fértil de seu texto. O desconhecido não é aterrorizante por si, mesmo porque o desconhecido por definição não participa do universo de conhecimento e já que não “existe” não pode representar qualquer papel. Trata-se, no caso, do desconhecido incontrolável mas perceptível, isto é, definido como desconhecido. A ameaça reside em sua potência superior independente da vontade humana. Para Freud, nomear fenômenos naturais, antropomorfizando-os ou conferindo-lhes histórias, emoções, intenções etc. seria o mesmo que dialogar com eles ou assimilar suas investidas. Estaria em jogo, para Freud, o controle de emoções humanas através de uma relação imaginária.

Vê-se que o foco é novamente a relação de indivíduos (não mais um indivíduo, mas a sociedade como um conjunto de indivíduos) – forças superiores, potências às quais se está subordinado, representadas não pela sociedade, mas por elementos naturais. De qualquer modo eis novamente a alteridade fundando a dualidade natural-supranatural (mágico ou sagrado).

Passo agora, a partir de breves considerações sobre o sonho, segundo a perspectiva psicanalítica, a apresentar algumas teses comuns a uma série de percepções ou definições do processo de criação estética, que demonstram explicitamente ter sido influenciadas de um modo direto e profundo pelas postulações fundamentais de Freud.

A psicanálise também descobre nos sonhos a manifestação de “forças” que transcendem a capacidade de controle do indivíduo, tomado como expressão de sua razão consciente. Entretanto, o psicanalista austríaco, ao contrário dos “primitivos” de Tylor, não atribui a seres espirituais a autonomia do universo onírico, mas a um “outro” interno, o inconsciente, instância provida de certa independência e movida por forças e lógica particulares.

A fragmentação do sujeito operada pela psicanálise abre uma frente nova de percepção das manifestações humanas, inclusive religiosas e artísticas: elas serão sempre vistas, no horizonte teórico da psicanálise, como manifestações de *outro* regime de enunciação, de criação. As construções artísticas são, até certo ponto, *ditadas* pelo inconsciente, que se infiltra na consciência do sujeito, tornando-o de certa forma paciente de articulações que transcendem a vigilância da razão.

Os reflexos nas ideologias estéticas são imediatos. Um ótimo exemplo é o surrealismo de Breton e sua idéia da criação literária através da “escrita automática”. Este método vê o autor como uma espécie de registrador de impulsos caóticos, de emoções, imagens e associações que brilham no horizonte da percepção consciente como fagulhas de uma tempestade que agita

o espírito em outra dimensão do mundo interior, obscura e incontrolável. O criador se assume como *médium* entre o *outro* interno e o discurso. Não que o indivíduo seja mero veículo passivo, afinal a “força” que comanda a produção representa um nível de sua própria existência. No entanto, indubitavelmente a operação produtiva é, enquanto exercício do indivíduo racional, uma atividade passiva.

O caminho natural deste ensaio exige agora uma revisão sintética e a formulação de algumas conclusões parciais, para que se possa entender a sucessão de associações aparentemente arbitrárias. Antes porém, acrescento dois elementos indispensáveis ao raciocínio:

1. Vimos superficialmente algumas idéias pertinentes a certas ideologias estéticas — as “teorias” da inspiração e da escrita automática —, que correspondem basicamente a duas noções distintas (as diferenças têm, inclusive, conseqüências radicalmente opostas) que, entretanto, preservam um sentido invariante: a divisão do sujeito da criação, a) pela interposição de resíduos estranhos à sua imanência, ou b) de impulsos alheios a seu controle. O sujeito, sempre pensado como um indivíduo, agente/portador da invenção estética — se divide, se fraciona enquanto indivíduo e se torna passivo ou, ao menos, mero veículo da verdadeira fonte produtora dos “estímulos” estéticos. Ambas as noções — inspiração e escrita automática, de certa forma variante da primeira — tiveram um peso extraordinário na produção de ideologias estéticas e representam ainda dois caminhos muito influentes de entendimento do processo criativo, invadindo mesmo o senso comum. Procurando captar a definição ou as definições correntes nas ideologias não sofisticadas do cotidiano da noção inspiração, realizei algumas entrevistas aleatórias. Observei uma impressionante homogeneidade nas respostas. Passo a citar os trechos mais significativos. Antes quero deixar claro que não tive o propósito de descobrir a percepção que determinada camada social tem da invenção artística, mas simplesmente verificar se entre os diversos modos possíveis de se definir a concepção estética, se inclui um que reforça a tradição exposta, estreitando mesmo o “parentesco” com a experiência religiosa.

— “Inspiração é uma coisa assim que dá de repente e você tem que aproveitar aquele momento prá passar pro papel.”

— “Baixa um negócio, uma visão e o cara tem que se agarrar naquilo prá não perder.”

— “É como um sonho acordado. Te vem aquela coisa e o artista, mesmo sem querer é levado a criar. É uma necessidade.”

Estas simples frases confirmam a verossimilhança das aproximações e sublinham implicitamente a comparação entre inspiração e possessão ou contato mediúnico com entidades espirituais.

2. Um procedimento acoplado à metodologia de criação artística muito curioso, que se notabilizou na prática poética de Fernando Pessoa, é a heteronímia. Através deste artifício o autor inventa vários nomes, que se tornam personagens com posições, personalidades, histórias, idades e tipos físicos particulares e produzem como escritores autônomos, segundo estilos e perspectivas próprios. Desse modo o autor cria mediadores fictícios entre ele e o texto, tornando-se, entretanto, na medida em que a prática criativa forçosamente se submete às características específicas subsumidas por cada heterônimo, mediador imaginário entre ele mesmo e seu discurso. Tornando-se “ator”, o autor impõe metamorfoses à sua identidade e vivencia quase dramaticamente, em seu próprio processo de trabalho, a dualidade marcante (novamente a dualidade) do sujeito criador.

Cumpro agora a promessa que ficara no ar: tento sistematizar as informações.

Pelo que foi visto, idéias tão diferentes como as de Tylor, Durkheim e Freud, têm pontos de contato (insisto: não pretendi discutir as teorias da religião formuladas por estes três autores, mas assinalar alguns de seus aspectos relevantes para o raciocínio aqui desenvolvido), basicamente a focalização comum na tematização da religião: todos focalizam indivíduos diante de forças maiores ou autônomas. O domínio religioso emerge, para os três pensadores, na dinâmica de uma relação, na descoberta da alteridade por um indivíduo ou um conjunto de indivíduos, alteridade percebida num plano de dimensão singular. Por outro lado observou-se que certas ideologias estéticas pensavam/pensam a criação artística problematizando, por ângulos distintos, a divisão do indivíduo, ligada à sua apassivação.

Conclui-se então que é possível superar a mera equiparação de genealogias e reconhecer analiticamente as conexões entre: a) percepções “científicas” sobre a experiência social circunscrita pelo rótulo “religião”, aqui generalizado ou usado indiscriminadamente, principalmente no caso da apresentação da tese de Tylor sobre o animismo, para evitar discussões sobre o emprego das noções magia, animismo e religião, secundárias para este estudo;⁴ b) percepções diversas, “leigas” e eruditas, isto é, de especialistas, sobre aquilo que chamei, incorporando a conceitualização dos próprios portadores das ideologias em questão, “criação artística” ou “estética”; c) definição kardecista do processo psicográfico, ou seja, da criação literário-religiosa, e percepção kardecista, tal como expressa por Chico Xavier, da criação artística propriamente dita. Os dois tópicos do item *c* serão apre-

sentados detidamente a seguir. Dois conceitos da antropologia social serão utilizados instrumentalmente: Ritual de Passagem e Sacrifício.

As conexões acima referidas revelam uma transitividade a princípio insuspeitada, uma estrutura invariante capaz de explicar parcialmente — é claro que há outros fatores envolvidos — o substrato comum a certas ideologias “artísticas”, ou melhor, que pensam a gênese da obra de “arte”, e “religiosas”, isto é, que pensam a natureza da “religião”. Problematicar a “interseção” de campos, além do interesse geral que possa ter (seria, por exemplo, muito interessante ver as heresias, as profecias-manifestos, as lutas pela hegemonia no campo artístico, “inspirando-se” nas teorias de Weber sobre o campo religioso), é especialmente útil para a colocação mais rica de sugestões, inclusive para investigações futuras, do problema posto pela tematização da psicografia. Afinal a matéria mesma do ritual psicográfico é a confluência do literário com o religioso.

Quando nos damos conta da antigüidade (mesmo supondo modificações sustentaria a hipótese de que o essencial se manteve — basta visitar os clássicos e suas “musas”) da categoria — ousaria chamá-la categoria-*inspiração* ou escutamos um escritor dizer que quando escreve seus personagens conduzem sozinhos a trama, como se fossem dotados de vida própria, levando o autor, em detrimento da vontade deste, descobrimos que o domínio da arte é mais religioso do que parece, e que a ideologia psicográfica é mais artística do que talvez pretendesse. Descobrimos também que a emergência da concepção kardecista da psicografia não poderia causar qualquer escândalo cultural, porque em termos mais profundos é perfeitamente compatível com as crenças seculares extremamente difundidas. A psicografia está muito mais perto de nós do que estaríamos inclinados a aceitar.

A psicografia é um procedimento inscrito num campo de crenças e práticas eminentemente religiosos (autodefinido como tal. Considero somente a definição do próprio grupo de portadores, já que especificidades detectáveis teoricamente demandam discussões de outra ordem): o *médium*, meio, mediador, veículo ou instrumento, uma vez preparado/purificado para a tarefa, transcreve o ditado que determinado espírito lhe transmite. Para esta função são exigidas qualidades indispensáveis (*dom*, virtude etc. comparáveis com a noção talento, o *dom* artístico), o que significa que a concretização da operação psicográfica concede ao *médium* algum prestígio, correspondente à própria legitimidade de seu discurso, gerado psicograficamente. Claro, o raciocínio pode ser formulado como uma tautologia: para que se cumpra a “transcrição” psicográfica são necessárias certas qualificações, donde o cumprimento da tarefa comprova, *a posteriori*, a capacitação valorizada do *médium*. Não se cultiva o anonimato, portanto não se trata de anular o autor, mas atribuir-lhe e a seu discurso uma legitimidade especial e inscrever

a prática ficcional-dogmática na cosmologia kardecista. Quanto ao não anonimato é curioso como nas capas dos livros apresentados como psicografados o nome do *médium*, recebe destaque maior que o nome do espírito-autor — pelo menos é o que acontece nos livros estudados (esta afirmação não pode, portanto, ser generalizada antes de um levantamento mais extenso).

Através da definição do autor como veículo de um espírito, desdobra-se a fonte do discurso, que deixa de ser o indivíduo (até certo ponto, porque como vimos o indivíduo não é anulado e, sob certos aspectos, é inclusive reforçado) e passa a ser uma entidade espiritual, cuja identidade não é mais do que um jogo especular (dinâmico-evolutivo) num universo simultaneamente individualista e hierárquico. Ao mesmo tempo que o espírito autor-personagem tem sua individualidade imaginária sublinhada, mostra-se uma forma sem fundo, um lugar numa estrutura, demarcado por combinações, não um valor específico ou um elemento dotado de significado rígido. Estas afirmações são vistas em detalhes e justificadas nos outros capítulos.

O fracionamento apassivador envolvido na psicografia é análogo a elementos não “individualistas” de determinadas ideologias estéticas, o que explicita a mencionada associação — virtualmente dadas nestas ideologias — entre: a) a relação agente artístico-outro endógeno ou exógeno que interfere ou mesmo guia a criação, e b) a relação agente religioso-outro, representante de um mundo supranatural.

A psicografia condensa a categoria “inspiração” com a definição pertinente à cosmologia kardecista da natureza desta “inspiração”.

Repito: a psicografia simultaneamente reafirma a tensão “individualização”-“hierarquização” — que, como tento mostrar, nos outros capítulos, parece atravessar toda a visão-de-mundo kardecista, tal como expressa nas obras de Chico Xavier estudadas — e legitima o discurso produzido, seja qual for (claro que há limites ideológicos, políticos e institucionais) o grau de sua heterodoxia. Exatamente por isso o ritual psicográfico pode ser visto, através de uma ótica processualista weberiana ou gramsciana, como mecanismo capaz de reificar crenças e valores ou transformá-los (insisto em que é preciso ter em mente que há limites para estas modificações), adaptando-os às novas exigências históricas.

Vejamos agora a psicografia como sacrifício e a noção “platônica” da estética que o espiritismo formula.

Lévi-Strauss certamente reinterpretando Mauss, apesar de não citá-lo, define o sacrifício como o estabelecimento de um laço de comunicação com a divindade, através da interposição de um objeto ou um ser que simboliza esta união, e a posterior anulação/destruição deste mediador. Este último

movimento não interromperia a relação já estabelecida, mas produziria um vazio, um vácuo responsável pela atração do dom da divindade.⁵

No ritual psicográfico temos de uma vez cinco elementos que sugerem uma analogia: a) o *médium*, cujo papel por definição é a mediação. Se há mediação há dois pólos ou dois domínios relacionados pela intermediação: b) os homens ou o domínio “encarnado”; e c) os espíritos ou o domínio “desencarnado”. O movimento que confere o poder, a função ou o significado mediúnico é um longo processo de socialização (talvez pudéssemos compreendê-lo melhor empregando o conceito “alternação”, de Berger e Luckmann¹⁶) e despoluição ou purificação¹⁷. A eficácia deste processo consiste em atribuir ao *médium* sua propriedade essencial, ou seja, torná-lo símbolo ou instrumento (como a operação é simbólica, ritual, estas expressões se equivalem) da comunicação ou união com o domínio “desencarnado”. Por sua vez esta eficácia é obtida através de atos sucessivos de afastamento (purificação; concentração) do futuro *médium*, isto é, da ativação de uma dinâmica de desligamento social ou quebra simbólica dos elos imediatos e mediatos que o ligam ao mundo dos homens. O *médium* deve se libertar das emoções, preocupações e dos laços de parentesco, amizade etc.⁸ importantes, mas meramente circunstanciais ou pelo menos fugazes na corrente de reencarnações. Além disso, o contato com a entidade espiritual supõe intensa concentração, isto é, corte de vínculos imediatos, ruptura da atenção concedida ao meio envolvente e à vivência do cotidiano. Na medida em que o *médium* se liberta ritualmente dos entraves da “carne” — substrato do social ou título do domínio das relações sociais — se individualiza. O foco da despoluição (na cosmologia kardecista carne é associada ao sujo etc.), rompendo os “grilhões” sociais, investe o *médium* de uma autonomia singular, que o define como indivíduo (D) — este movimento corresponde à consagração/interposição do objeto a ser sacrificado a seguir. Define-o como indivíduo para em seguida “sacrificar” a individualidade. Quando se atualiza o contato, o *médium* anula sua identidade e se torna mero canal. Esta seria a etapa liminar deste rito de passagem, em que efetivamente o *médium* perde seu nome original, isto é, seu selo individual, e, paralelamente, a uma verdadeira redução ontológica, que o torna veículo vazio⁹, assume uma identidade, um nome e atitudes restritas ao momento intermediário e decisivo do rito. Inclusive recomenda-se modéstia e humildade ao *médium*, atitudes típicas do período liminar. É interessante notar que esta analogia não aproxima apenas o ritual psicográfico do sacrifício, mas qualquer ritual *mediúnico*, espiritista. Nos casos de rituais de desobsessão há inclusive um orientador ao qual se deve obediência.

Observa-se, portanto, que o elemento responsável pela comunicação sofre um processo de anulação (E) de sua individualidade. Se entendermos o

ritual como um sacrifício, em atenção mesmo à correspondência impressionante indicada, compreenderemos esta anulação como a abertura de um vácuo na relação concebida, que atrairá o *dòm*, o benefício da entidade espiritual, no caso seu saber, sua palavra, sua orientação. A desobsessão representa o simétrico inverso desta estrutura.

De certa forma pode-se definir a operação psicográfica como a dádiva da entidade espiritual no sacrifício da individualidade. A focalização/individualização e posterior anulação simbólica da individualidade, refletem uma tensão estrutural que atravessa a cosmologia kardecista reapropriada por Chico Xavier.

Uma diferença ponderável em relação aos padrões “clássicos” do sacrifício precisa ser ressaltada: no ritual do sacrifício supõe-se que a beneficiária do sacrifício seja uma determinada comunidade que oferece a imolação, não a vítima. E mais: ela ou seus representantes seriam o sujeito da ação ritual. No caso da psicografia não só a comunidade, também a “vítima” é beneficiada, isto é, o indivíduo alvo do sacrifício. Mas como o sacrificado não é o indivíduo, mas sua individualidade, compreende-se o mecanismo de desdobramento que torna o *médium* sujeito-beneficiário do ato, (enquanto membro de uma comunidade religiosa, e sua individualidade iluminada e golpeada, enquanto elemento simbólico de uma cadeia lógica transformada para a devida apropriação kardecista. Explico melhor: a noção “indivíduo”, como eixo de um sistema ideológico, é integrada como símbolo num complexo simbólico dinâmico, o processo ritual, combinada, focalizada e diluída, na realimentação constante da tensão mencionada, pertinente à cosmologia espiritista. O tema é abordado mais detidamente em outros capítulos do trabalho.

Lembro que me refiro especificamente à psicografia, uma vez que a determinação do sujeito e do beneficiário é bem mais complexa em rituais como a desobsessão.

Obviamente o fato de um só homem ser sujeito e paciente, vítima e beneficiário de um ritual de sacrifício, não torna o ato psicográfico um ritual único. Apesar de o caso não estar previsto na ortodoxia, digamos assim, do ritual, é fácil citar práticas contemporâneas que comportam estas mesmas implicações: sacrifico-me fazendo isso ou aquilo para obter determinado benefício. Às vezes há até uma inversão: faço tal “sacrifício” (entendido aí de um modo lato) se alcançar determinada dádiva.

Um modelo célebre do sacrifício de certa forma destoa também, sob alguns aspectos, do paradigma clássico: a paixão e morte de Cristo. O benefício objetivado era a redenção dos homens e o sujeito do processo não eram os acusadores de Jesus, protagonistas instrumentais do drama. O sujeito ou sacrificador era o próprio sacrificando e a dádiva obtida não apenas a aber-

tura da possibilidade de salvação dos homens, mas também a própria redenção do “lado” divino extra-humano de Jesus, que pode sair incólume das amarras/ameaças/tentações da “carne”, conquistando seu acesso à glória, isto é, o domínio divino.

Gostaria de assinalar ainda um último ponto antes de concluir. Trata-se do princípio kardecista da concepção artística, exposto com toda a clareza em *Os Mensageiros*¹⁰. Curiosamente a explicação do referido princípio toma como matéria-prima a discussão sobre um certo quadro, que o personagem central da aventura cósmica (o autor espiritual André Luiz) descobre em suas andanças pelo reino “desencarnado”. Segue-se a descrição da pintura: “A lenda popular estava lindamente expressa nos mínimos detalhes. O glorioso Apóstolo, seminu, com a cabeça decepada, tronco aoreolado de intensa luz, fazia um esforço supremo por levantar o próprio crânio que lhe rolara aos pés, enquanto os assassinos o contemplavam, tomados de intenso horror; do alto, via-se descer um emissário divino, trazendo ao Servo do Senhor a coroa e a palma da vitória. Havia, porém, naquela cópia, profunda luminosidade, como se cada pincelada contivesse movimento e vida.”

A cena arquitetada no quadro revela uma espécie de sacrifício involuntário, em que a vítima é efetivamente destruída, mas ao mesmo tempo beneficiada pelo ingresso glorioso no domínio espiritual. Há uma continuidade entre os domínios porque a vida espiritual do morto se manifesta nas dimensões de seu próprio corpo, ou seja, no plano “carnal” ou das relações sociais: seus movimentos movem o corpo e são percebidos por seus assassinos. A presença no alto de um emissário divino prova a assunção da natureza espiritual por parte da vítima, na medida em que se estabelece uma relação de contigüidade emissário-apóstolo, atualizada na construção figurativa dinâmica do emissário a caminho de se encontrar com o morto, portando-lhe mensagens de sua “vitória”. Por outro lado há também uma relação de contigüidade fixada entre morto e assassinos, não apenas espacial (estão num mesmo plano, ou seja, em baixo, em oposição ao alto, representado pelo emissário), mas lógica, à medida que o estado de um decorre da ação direta do outro (um está morto porque os outros o mataram e estes se apavoram porque o outro se move), donde os estados respectivos de agentes e paciente define uma relação de contigüidade entre eles. A contigüidade se reafirma ainda em virtude de co-habitarem o mesmo domínio corpóreo, não espiritual, e compartilharem de certo modo, pelo menos tangencialmente, o mesmo estado, pois o morto se move como vivo. A relação se expressa também na reação dos assassinos, que demonstra estarem contemplando as ações da vítima, enquanto o emissário parece escapar à sua órbita de percepção.

O morto tem, como se vê, um pé em cada domínio, constituindo-se nitidamente como mediador. O tipo de morte impingida ao apóstolo não é enfatizada arbitrariamente. A decapitação divide o corpo em duas partes.

A vítima é a chave da continuidade entre os domínios, porque é através dele que ambos se fundem.

Dizia que a utilização desta descrição como fundamento da “teorização” que se segue sobre a concepção estética é curiosa porque nos conduz a uma encruzilhada riquíssima de analogias.

Antes de expô-la e analisá-la, passo adiante e cito a referida “teorização”: “Observando-me a admiração, Alfredo falou, sorrindo: quantos nos visitam, pela primeira vez, estimam a contemplação desta cópia soberba.

— Ah! sim — retruquei —, o original, segundo estou informado, pode ser visto no Panteão de Paris.

— Engana-se — elucidou o meu gentil interlocutor —, nem todos os quadros, como nem todas as grandes composições artísticas, são originalmente da terra. É certo que devemos muitas criações sublimes à cerebração humana; mas neste caso, o assunto é mais transcendente. Temos aqui a história real dessa tela magnífica. Foi idealizada e executada por nobre artista cristão, numa cidade espiritual muito ligada à França. Em fins do século passado, embora estivesse retido no círculo carnal, o grande pintor de Bayonne visitou essa colônia em noite de excelsa inspiração, que ele, humanamente, poderia classificar de maravilhoso sonho. Desde o minuto em que viu a tela, Florentino Bonnat não descansou enquanto não a reproduziu, palidamente, em desenho que ficou célebre no mundo inteiro. As cópias terrestres, todavia, não têm essa pureza de linhas e luzes, e nem mesmo a reprodução, sob nossos olhos, tem a beleza imponente do original, que já tive a felicidade de contemplar de perto, quando organizávamos, aqui no Posto, homenagens singelas para a honrosa visita que nos fez o grande servo de Cristo. Para movimentar as providências necessárias, visitei pessoalmente a cidade espiritual a que me referi.”

Grande espanto apossara-se-me do coração. Via, agora, explicada a tortura santa dos grandes artistas, divinamente inspirados na criação de obras imortais; agora, reconhecia que toda arte elevada é sublime na Terra, porque traduz visões gloriosas do homem na luz dos planos superiores.

Parecendo interessado em completar meus pensamentos, Alfredo considerou: — “O gênio construtivo expressa superioridade espiritual com livre trânsito entre as fontes sublimes da vida. Ninguém cria sem ver, ouvir ou sentir, e os artistas de mentalidade superior costumam ver, ouvir e sentir as realizações mais altas do caminho para Deus.”¹¹

O artista, ou pelo menos o grande e verdadeiro artista, portanto, é um visionário, um *médium*, um mediador que transcreve, copia, traduz ou re-

produz imagens/sentimentos concebidos/percebidos na esfera “superior”. Relendo-se o trecho referido à inspiração, ver-se-á seu significado contextual: o autor sob inspiração “excelsa” descola-se do mundo “encarnado” e penetra, através de um sonho, uma visão etc. no universo original da “arte”, o mundo da luz. Nos planos inferiores, esfera das trevas, as obras, como os homens, são mortais, são sombras que nem de longe guardam a “beleza” sublime da suprema arte. A inspiração promove um curto-circuito, um contato entre domínios, tornando o artista sujeito da imitação imperfeita, ou seja, passivo — segundo a concepção que venho usando de passividade: não responsabilidade criativa, mas responsabilidade de cópia etc.

Há um desdobramento do autor — de um lado o autor real da obra original, de outro o compositor do simulacro — e da própria obra, que é reproduzida em diversas instâncias, sempre numa cadeia decrescente de valor, isto é, progressivamente mais distante do original.

Tanto na oposição luzes//sombras, quanto no confronto modelo original ideal//cópia imperfeita, a reflexão exposta no livro de Chico Xavier se aproxima da metáfora da caverna, de Platão. A teoria sobre estética apresentada é, sob determinado ângulo, fundamentalmente platônica.

Novamente aí tem-se a tensão individualismo-hierarquização, expressa na paixão pelo original, pela individualidade, e na obsessão pela demarcação das diferenças. O mundo “encarnado” busca sempre um igual intangível, ideal, produzindo simulacros, reflexos empobrecidos, seja na relação obra-obra modelo, autor-autor original (note-se que os autores da pintura descrita são aproximados por suas relações de contigüidade direta ou indireta com a França) ou autor-objeto/obra. A duplicação, a obsessão pelo igual e, simultaneamente, pela diferença, porque o mesmo só é apaixonadamente repetido em todas as instâncias para que se afirme a diferença, coloca a questão da identidade, indissociável da oposição indivíduo//hierarquia. Explico melhor a relação autor-objeto/obra: defendendo “sua” tese sobre produção artística, Xavier cita um exemplo em que se tematiza a dualidade de universos (“encarnado” — “desencarnado”) e a mediação. O foco, o centro, o personagem que sustenta a pintura em questão, dando-lhe seu nome e sua própria razão de ser, é exatamente o mediador. Quer dizer: o objeto da criação artística cumpre a mesma função simbólica do artista (mediação). As obras psicografadas que estudei contam a história de seu autor espiritual, o que significa que o objeto, digamos assim, do discurso, é de mesma natureza (no caso inclusive o mesmo personagem) que o autor. O jogo de espelhos revela que talvez (não há qualquer base para uma generalização) o procedimento “ótimo” suponha que um artista — sempre *medium*, se é um “bom” artista —, deva captar um personagem numa função *mediúnica*, assim como um espírito deve dedicar seu “trabalho” a expor as aventuras de um espírito.

A própria tese espiritista sobre a criação artística propõe implicitamente a analogia, já discutida, entre o processo artístico e psicográfico. O emprego estratégico da noção inspiração não é sem conseqüências. De fato a noção se presta perfeitamente à lógica do texto e a seu esforço de legitimar-se reapropriando-se de temas e concepções corriqueiras, porque permite a integração de crenças muito difundidas socialmente num complexo de valores e crenças particulares (kardecistas). Esmiuçar esta afirmação seria chover no molhado. Creio já ter sido suficientemente ou até demasiadamente redundante nas reflexões sobre a categoria inspiração, sua polivalência, capacidade instrumental para os raciocínios e posições os mais diversos e sua estrutura invariante, que permite a transitividade entre contextos distintos e define os limites desta passagem.

O curioso no exemplo é que ele integra e complexifica — desde que consideremos o exemplo e o raciocínio elementos contínuos de uma mesma seqüência simbólica — o jogo de espelhos acionado pela tese da arte-cópia. Um livro psicografado — obra que oscila entre a criação artística e a reprodução de um discurso enunciado em outra instância, e que se afirma psicografia reconhecendo na prática sua natureza literária (basta verificar os floreios de estilo, a preocupação imagística e melodramática, por exemplo) apesar de negá-la, recusando-se explicitamente a reconhecer seu caráter ficcional — defende uma “teoria” segundo a qual arte e psicografia (*mediunidade*) no limite se superporiam, graças à atribuição ao autor (em função da instrumentalidade de um conceito chave, inspiração) de papel de mediação entre domínios.

O exemplo que ilustra a discussão sobre arte apresenta o personagem que cumpre o papel de mediação sendo “sacrificado” e cumprindo este papel exatamente em conseqüência deste “sacrifício”. Dá-se o mesmo com o autor (sempre também um *medium*) da obra de arte e com o responsável “encarnado” pela psicografia, conforme foi explicado.

Uma estratégia complexa está subjacente à elaboração simbólica em que se dá a confluência das teses recém-expostas. É possível desvendá-la a partir dos estudos weberianos sobre luta interna ao campo religioso, pensada pelo conceito “monopolização dos bens de salvação”¹² e pela idéia de esforço de certos grupos — em função de seu posicionamento num sistema de lutas sociais —, portadores de determinadas ideologias religiosas, por imporem sua hegemonia no campo da produção de bens simbólicos. No caso parece que existe efetivamente um esforço monopolista, seja na tentativa insistente de afirmar a legitimidade exclusiva dos discursos e das práticas kardecistas, criticando e buscando se diferenciar, implícita ou explicitamente, do catolicismo e das religiões afro-brasileiras, por exemplo, seja pretendendo conquistar o campo consagrado (em termos de prestígio institucionalizado) das

belas-letras. Eis o mecanismo: se a arte verdadeira é intangível, a arte que a sociedade admira e valoriza é, no máximo, pobre simulacro imperfeito, sem brilho. Em suma, as produções artísticas humanas, por mais próximas que estejam do perfeito original, são sempre obras menores. Além disso, tudo que restar de positivo e merecidamente valorizável nos simulacros será, inevitavelmente, fruto de um acesso fugaz e aleatório aos planos superiores. Ora, o kardecismo procura monopolizar o saber, a experiência, as crenças, valores e práticas rituais capazes de franquear este acesso. Procura controlar as chaves das portas entre os domínios, as portas capazes de permitir aos homens a transcendência de seus limites estreitos. Além do kardecismo só a morte ou uma espécie de kardecismo espontâneo, embutido ou natural, poderiam prover os homens destas alavancas da transitividade. É como se houvesse a tentativa de definição e legitimação de determinada riqueza simbólica, e, em seguida, o bloqueio das vias de acesso à produção/conquista/expansão desta riqueza, através da apropriação de suas fontes. Assim o campo literário, por exemplo, seria visto como expressão humana menor, enquanto as psicografias seriam enaltecidas como expressões supra-humanas e sublimes.

Primeiro se opera a redução do artista ao anotador ou psicógrafo, para logo distingui-los, sublinhando a primazia da psicografia, à medida que o discurso psicografado é diretamente produzido pelo espírito, enquanto o artístico não passa de cópia imperfeita do produzido pelo espírito. Através desta inversão o artista-criador é que se torna copiador de segunda mão.

Como o prestígio do psicógrafo é diretamente proporcional ao prestígio do processo psicográfico, evidentemente estes expedientes simbólicos concorrem para o fortalecimento da importância e do poder do próprio *médium* e da comunidade de portadores da ideologia espiritista.

A luta não se trava somente no campo estritamente religioso: há que combater intelectuais leigos, artistas etc . . . Como o religioso não monopoliza o saber valorizado por nossa sociedade, a luta por hegemonia se complexifica e amplia suas fronteiras. O capítulo de meu trabalho intitulado "Espiritismo e Integralismo: Compromisso Histórico" procura revelar o sentido político desta luta, analisando as incríveis analogias da cosmologia kardecista apropriada por Chico Xavier com o "universo integralista".

NOTAS

1. Seria, inclusive, interessante analisar as formulações do empirismo inglês e sua influência nas mais diversas áreas intelectuais a partir das pesquisas de L. Dumont sobre o "individualismo" e de Weber sobre a eficácia estruturante das ideologias (Weber se deteve no estudo da ética econômica envolvida em crenças religiosas).

2. Cf. Durkheim, E., *Formas Elementares de la Vida Religiosa*. Ed. Schapire; Mauss, M., "Esboço de Uma Teoria Geral da Magia". In: *Sociologia e Antropologia*, vol. I, EPU/EDUSP; Lévi-Strauss, C., "Introdução à obra de Marcel Mauss". In: *Sociologia e Antropologia*, vol. I e II, EPU/EDUSP. Vali-me também de importantes observações de Eduardo Viveiros de Castro, comunicação pessoal.
3. Lévi-Strauss, C., "A Eficácia Simbólica". In: *Antropologia Estrutural*, Ed. Tempo Brasileiro.
4. Cf. Mauss, M., *op. cit.*
5. Lévi-Strauss, C., *O Pensamento Selvagem*. CEN, p. 258.
6. Berger, P. e Luckmann, T., *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Ed. Vozes.
7. Xavier, Francisco C. (psicógrafo), *Nosso Lar*, pelo espírito André Luiz. FEB, Dpto. Editorial, 18ª ed.; e *Os Mensageiros*. Idem, 9ª ed.
8. Xavier, F. C. e Vieira, Waldo (psicógrafos), *Desobsessão*, pelo espírito de André Luiz. FEB, Dpto. Editorial, 3ª ed.
9. Turner, V., *Betwixt and Between: the liminal period in Rites de Passage*". In: *The Forest of Symbols*, Cornell Univ. Press, 1967.
10. Xavier, F. C. (psicógrafo), *Os Mensageiros*, pelo espírito André Luiz, FEB, Dpto. Editorial.
11. Xavier, F. C. (psicógrafo), *Os Mensageiros*, pelo espírito André Luiz, FEB, Dpto. Editorial, pp. 90-1.
12. Weber, M., "Tipos de Comunidade Religion – Sociologia de la Religion". In: *Economia In Sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Pesquisa:
Religiões Afro-Brasileiras

Mãe de Todo Mundo:
Modos de Sobrevivência
nas Comunidades de Candomblé
da Bahia*¹

Leni M. Silverstein

Antropóloga
New School for Social Research
New York

INTRODUÇÃO

Os antropólogos participantes do movimento feminista internacional, que vem renascendo nos últimos anos, têm buscado restaurar e reintegrar a experiência das mulheres nos registros etnográficos.² Isto tem sido feito no interesse da equidade e com o objetivo de um melhor entendimento das forças do desenvolvimento histórico em seu conjunto, assim como das relações deste com a diversidade das posições da mulher encontradas em nossas e outras culturas. Em nossas tentativas de análise dos fenômenos sociais em

* Trabalho preparado para a Quarta Semana de Estudos Sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Estado do Rio de Janeiro, 20 a 26 de novembro de 1978.

termos de *sex/gender*,³ tornou-se necessário combater uma longa tradição sexista intelectual e social, evidenciada pelo tratamento tendencioso ou pelo menos superficial da mulher na literatura analítica.⁴ Os resultados desses esforços são dignos de nota: os cientistas sociais são levados a ver a própria sociedade sob uma nova luz; a inclusão da mulher como uma categoria analítica passa a servir para clarificar novas questões teóricas; e os enfoques predominantes vão sendo reavaliados. Em uma grande parte destes trabalhos antropológicos, que nós chamamos o desenvolvimento do enfoque feminista, está implícito o pressuposto da existência de uma experiência feminina social diferenciada em relação às experiências de classe e de raça.

Um dos principais tópicos que exigem esclarecimento através da pesquisa empírica refere-se ao debate inconcluso sobre a assimetria sexual ou subordinação da mulher — no sentido de que a tomada de decisões a nível social está desigualmente distribuída entre os sexos. Ainda que alguns antropólogos tenham argumentado de modo convincente sobre o papel importante e igualitário da mulher nas sociedades de bandos coletores e caçadores,⁵ parece existir uma evidência crescente em apoio à colocação de que em todas as culturas conhecidas as mulheres são consideradas de algum modo inferiores aos homens. Entre as autoras que afirmam ser a subordinação da mulher um fato universal, existem várias correntes a respeito da forma adquirida pela subordinação em diferentes períodos históricos e diferentes sociedades. Algumas delas assinalam que a subordinação ocorre no plano ideológico, em termos de avaliações culturais onde as personalidades, os processos biológicos e as atividades da mulher são vistos como menos importantes, incompletas e poluentes. Outras autoras afirmam ser uma questão de acesso ao poder político, quando às mulheres é negada a possibilidade de intervir em áreas de tomada de decisões públicas, abertas apenas aos homens (Lamphere, 1977: 612-627). Outras ainda argumentam que o papel da mulher como mãe, socialmente entendido e não simplesmente determinado pela natureza biológica, explica a subordinação (Rosaldo, 1974: 17-42; Chodorow, 1974: 43-66; Ortner, 1974: 67-87). Além destas posições existe também o ponto de vista de que o papel da mulher como mãe e principal socializadora/educadora das crianças estabelece a possibilidade da distinção entre as esferas doméstica e pública/política, a primeira sendo esfera da atividade feminina e a segunda, masculina (Rosaldo, 1974: 17-42). Gayle Rubin integra os estudos das várias formas da subordinação chamando de sistema de *sex/gender* ao conjunto de regras e arranjos pelos quais cada uma e todas as sociedades transformam a diferenciação biológica em diferenciação de caráter cultural e político (Rubin, 1975: 159).

É dentro do contexto do debate gerado por estas questões, e tendo em vista contribuir para ele, que escolhi concentrar meu trabalho sobre o signifi-

cado do poder ritual da mulher nos Candomblés da Bahia. As obras de Ruth Landes (1947) e Simone de Beauvoir (1963), ambas escrevendo sobre os cultos religiosos afro-brasileiros de Salvador, despertaram minha curiosidade e interesse no Candomblé ao enfatizarem o papel preponderante da mulher, como membros e líderes nestes cultos. Elas chegaram até a descrever a Bahia como uma “cidade de mulheres”, uma cidade onde o poder ritual das mulheres (especificamente o poder das mães-de-santo) aparentemente dá a algumas delas acesso ao poder econômico, social e político. Dado que a sociedade brasileira pode ser caracterizada de uma maneira geral, como tipo ideal, como em processo de industrialização, ocidental, cristã, patriarcal, e cada vez mais branca (em termos da ideologia de embranquecimento, pelo menos), eu me perguntei como estes fatos se articulavam com o mundo do Candomblé.⁶ A partir de minhas leituras, sabia que os cultos eram descritos como sendo basicamente “primitivos”, rurais, negros, africanos e, talvez, matriarcais (por exemplo, Carneiro, 1936; Landes, 1947; Ramos, 1934; Nina Rodrigues, 1932, 1935). Duas questões, então, teriam que ser levantadas. Será que o “encontro” destas duas tradições culturais distinta teria criado um “espaço” social singular, dentro e através do qual as mulheres seriam capazes de participar mais ativamente na sociedade? As mulheres transcenderiam sua esfera doméstica tradicional assim como sua posição em termos de classe e raça para atuar em público com os homens?

De modo a compreender melhor e desembaraçar os elementos e níveis que contribuem para o poder legendário da mãe-de-santo colhi e reuni dados sobre três áreas parcialmente superpostas da vida dos cultos. Eu desejava, em primeiro lugar, entender o significado do poder ritual para as pessoas diretamente envolvidas nos cultos e para aqueles cuja relação com o Candomblé é somente uma rica tradição folclórica. Em segundo lugar, queria saber de que maneira o poder ritual cria a base material necessária para um terreiro sobreviver, assim como isto se expressa no plano ideológico. Finalmente, eu pretendia elucidar a relação do Candomblé com a sociedade baiana. Portanto, meu objetivo era esclarecer, em ambos os níveis, ideológico e econômico, o papel da mulher nos cultos afro-brasileiros, particularmente, o papel da mãe-de-santo. Ela, como a mais importante e visível sacerdotisa, é a porta-voz, representante e símbolo do Candomblé da Bahia. Num nível mais geral, busquei revelar o significado desta experiência feminina particular para a própria mãe-de-santo, isto é, a partir da sua perspectiva e a partir também de minhas interpretações do cenário doméstico e social. Com este estudo espero contribuir para um maior entendimento da experiência concreta da mulher e como esta experiência se relaciona com as classes e as raças na sociedade baiana.⁷

DEFINIÇÕES E NOTAS METODOLÓGICAS: PODER, AUTORIDADE, ESTRATÉGIA E OBJETIVIDADE

As definições são um passo prévio para lograr clareza nesta discussão. Poucos conceitos são mais imprecisamente utilizados que o de poder social. Decidi seguir, no momento, a perspectiva predominante, freqüentemente identificada com a obra de Max Weber (1947) que distingue poder social de poder econômico, político e militar. Ainda que eu pense ser impossível compartimentalizar tão simplesmente a realidade social, escolhi optar inicialmente por este enfoque, uma vez que ele tem o mérito de não ser tão vago.

A distinção analítica de *sex/gender*, raça e classe, que forma uma parte intrínseca de minha discussão seguinte, está incluída na categoria abrangente grupo econômico, não possuindo assim força explicativa primária. Os fatores de classe social e suas contradições inerentes, por exemplo, não ocupam um lugar principal no esquema conceitual. Entretanto, e como um ponto de partida, minha aplicação destas definições à situação baiana concreta permitiu-me clarificar algumas importantes questões. A partir de tal perspectiva, fui capaz de modificar as definições na direção de uma teoria em construção que mais diretamente explicasse o fenômeno social encontrado. Desta maneira, as definições propostas devem ser consideradas como tentativas.

Poder social é geralmente associado a influência, prestígio, autoridade, força, domínio, carisma pessoal, capacidade, eminência, conhecimento, direito etc. Poder não é uma esfera isolável, separada e estática; não é uma coisa que possa ser possuída eternamente. Poder somente deve ser analisado como um processo, refletindo um sistema de relações de pessoas ou grupos com os meios de produção e com outros indivíduos ou grupos. A partir desta consideração posso definir poder como a capacidade real ou potencial de uma pessoa ou grupo, independentemente de sua base, e em qualquer momento, para tomar uma decisão e levá-la a efeito, apesar de uma possível resistência. Quando uma pessoa ou grupo tem o direito de dirigir os pensamentos ou ações de outros, chamo a isto autoridade. Esta é o acesso legítimo a regras e implica que as decisões tomadas em seu nome obrigam a pessoa e o grupo a acatá-las. Influência, eu descrevo como o uso da persuasão, o uso de recursos morais e ideológicos para impor o poder. Força, por outro lado, é a aplicação de sanções. Poder, portanto, não é força, nem autoridade, nem influência, mas é sua síntese. Dependendo dos meios para influenciar o comportamento, o poder deve ser classificado como físico (coercivo), econômico (utilitário) ou simbólico. Poder representa então a força que é capaz de ser aplicada em qualquer situação e suporta a autoridade que é utilizada.⁸

Quando indivíduos, particularmente aqueles de um grupo doméstico, não podem recorrer à coerção, nem à influência ou autoridade, recorrem a estratégias. Defino estratégia como a maneira hábil de se conseguir o melhor de um adversário, ou de se atingir um certo objetivo. A noção de que as pessoas empregam estratégias tem sido utilizada na análise de sistemas políticos (por exemplo, Bailey, 1969; Barth, 1965; Leach, 1954). Esta noção tem sido criativamente desenvolvida pelas antropólogas feministas como um conceito útil para esclarecer as relações dentro de grupos domésticos.

É importante apreciar neste ponto a *nêmesis* dos estudiosos estrangeiros, que escolhem deslocar-se de seus lares e meios ambientes conhecidos e previsíveis para seguir o chamado da aventura e pesquisar em terras estranhas e diferentes. Pode um cientista estrangeiro — armado com seus conceitos teóricos e suas metodologias geradas predominantemente em condições sociais amplamente diferentes — chegar a entender, ou pelo menos contribuir para a compreensão deste fenômeno complexo e sedutor que é neste caso a “realidade brasileira”? Pode um analista transcender seu preconceito etnocentrista ou está ele para sempre condenado aos confins da experiência subjetiva? Mais ainda, poderá e deverá tentar o pesquisador se integrar plenamente à cultura que está estudando ou chegar ao ponto onde os brasileiros dizem com grande afeição: “finalmente você está ficando brasileiro?”⁹

Embora discutir em profundidade o dilema subjetividade/objetividade não seja o propósito deste trabalho, queria assinalar minha percepção do problema e colocar-me dentro da tradição da antropologia comparativa e crítica.¹⁰ Eu considero antropologia crítica aquela para a qual os paradigmas intelectuais são culturalmente mediatizados, situados contextualmente e relativos, e que busca combater a propensão etnocentrista estabelecendo uma dialética entre teoria e dados, tanto na cultura original como em outra qualquer. Isto é, através do estudo de outras formas de sociedade o/a analista pode entender melhor a sua própria; por sua vez, a compreensão crítica de sua sociedade guia-o no estudo de outras sociedades.¹¹ Surgem então, a partir da pesquisa etnográfica, interessantes qualificações e/ou questões conceituais novas. A geração de teoria dentro desta tradição é assim o reflexo e o produto deste processo — da ação recíproca, da confrontação, da reelaboração do encontro das culturas.

Esta discussão abstrata tem repercussões específicas para meu trabalho. Fui para o campo de pesquisa (Bahia) armada com um conjunto de definições e questões indubitavelmente geradas dentro do contexto profissional e político da antropologia e vida norte-americanas. Através da minha interação e convivência diária com a cultura e povo baianos, particularmente do Candomblé, minhas hipóteses de trabalho adquiriram uma nova vida, na

medida em que elas começaram a refletir os efeitos daqueles contatos e as relações pessoais com os sujeitos de meu trabalho.

FORÇA, REPRODUÇÃO SOCIAL, FAMÍLIA E GRUPO DOMÉSTICO

Uma vez apresentada a definição sociológica de poder, de autoridade e de estratégia, posso então começar a considerar as questões propostas neste trabalho.

Existe um acordo geral no seio da população de Salvador de que a "força" da mãe-de-santo é demonstrada por sua habilidade de mediação entre as pessoas e os Orixás.¹² Cabe a ela resolver todas as questões relativas aos santos. Sua força aparece, quando jovem no terreiro, como uma qualidade inata, uma herança dos deuses, e uma vez percebida (por outra mãe-de-santo) esta força é cultivada e consideravelmente ampliada por um treinamento longo, árduo e cuidadoso, em ambos os níveis, espiritual e administrativo. Para a população de Salvador, a mãe-de-santo é então uma mulher "escolhida", especialmente indicada pelos Orixás e que herdou e desenvolveu certas características de personalidade (tais como carisma, personalidade forte, inteligência aguda, autoridade, sensibilidade, capacidade de mando) que lhe facilitam a direção de seu terreiro e seu relacionamento com os Orixás.

Através do controle do conhecimento das tradições e segredos do Candomblé e de sua profunda experiência com os mesmos, a mãe-de-santo efetivamente desenvolve seu poder e autoridade para interpretar, intervir e trabalhar com os Orixás. Conhecimento, de acordo com a teoria do culto do Candomblé, é essencial para o serviço adequado dos deuses e para a aquisição do *status* e prestígio que se adquire com o tempo e a experiência. A mãe-de-santo é então o repositório personificado de todos os elementos que compõem a tradição oral, assim como da conduta simbólica mais importante junto aos Orixás.

Como já indiquei acima, as pessoas descrevem o poder da mãe-de-santo primariamente em termos religiosos. Sua força é quase sempre apresentada dentro da área religiosa e é consubstanciada por exemplos sobrenaturais da eficácia de sua habilidade para comunicar-se com os Orixás e interpretar seus desejos. Qualquer esforço de correlacionar o que ocorre dentro de um terreiro com o mundo exterior a este é raramente feito, seja este mundo exterior expresso pela posição de classe dos participantes, as atitudes e conflitos variáveis sobre raça, ou as políticas municipais, estaduais, federais, e da igreja, cujos efeitos necessariamente afetam a evolução corrente da vida

dos cultos. De fato, a crescente imposição da produção capitalista na Bahia, em particular, nunca é mencionada e relacionada com os sucessos de uma mãe-de-santo e seu terreiro. Inclusive, os efeitos das recentes e brutais transformações da sociedade e cultura baianas, especialmente a partir de meados da década de 50, não são examinados.¹³

O terreiro de Candomblé tem sido estudado principalmente “de dentro”, e como um domínio isolado: o que tem sido documentado e dissecado exaustivamente é o comportamento ritual e os elementos simbólicos que compõem os cultos.¹⁴ Qualquer pessoa fica então com a idéia de que a mãe-de-santo e a família-de-santo vivem num vácuo, onde tudo que é essencial para uma existência material e espiritual satisfatórias é o favor dos deuses.

Consistente com esta perspectiva, a maior parte das pesquisas sobre Candomblé não somente permanece dentro dos limites intrínsecos de uma definição de poder exclusivamente religiosa, mas também reforça uma visão idealista dos cultos. Portanto, não obstante seja evidente que certas mãe-de-santo possuem de fato personalidades marcantes, que sua autoridade se estende além da atividade cerimonial, e que seu prestígio permeia e reverbera bastante além das fronteiras dos templos, permanece o consenso de que a fonte de seu poder está na mediação exitosa (em vários graus) com os Orixás. Sua capacidade para dirigir seu terreiro e sua “família” é portanto aceita como sendo de importância secundária.

Pretendo argumentar que este delineamento estreito do poder da mãe-de-santo dentro da esfera religiosa carrega consigo uma elevada dose de ideologia. Ao invés de analisar o poder da mãe-de-santo, o que estas pesquisas assim como a população em geral dizem sobre ela expressa geralmente os ideais e normas da cultura baiana. O Candomblé oferece um caso demonstrativo e indubitável, a partir do qual podemos compreender não somente as implicações sociais do poder ritual mas também os elementos que compõem a ideologia popular acerca do Candomblé, das religiões afro-brasileiras em geral e, mais importante para nosso interesse aqui, a Mãe Preta como a Mãe de Todo Mundo.

De modo a dar prosseguimento a esta análise é necessário situar primeiramente o poder da mãe-de-santo dentro da esfera doméstica. É no domínio da família (no caso, a família-de-santo) que a mãe-de-santo reina suprema. No terreiro o poder religioso se transforma em poder doméstico. Em nenhum lugar este fato está mais claramente indicado que nas seguintes palavras da obra original de Edison Carneiro: “O Candomblé é um ofício de mulher — essencialmente doméstico, familiar, intramuros, distante das lutas em que se debatem os homens, à caça do pão de cada dia” (1948:144). Aqui Carneiro enfatiza o papel central da mulher no Candomblé, mas ele também

sustenta uma atitude patriarcal generalizada de que o lugar da mulher é no lar. Até mesmo a mãe-de-santo é essencialmente uma “dona de casa”. Ele reforça adicionalmente uma noção romântica e etnocêntrica de que a família-de-santo não tem vínculos com a esfera política do homem, a esfera onde a principal batalha pela sobrevivência é sustentada. Aparentemente, portanto, as comunidades de Candomblé são misticamente protegidas e desta maneira isentas das preocupações da existência que constantemente atormentam os pobres e subjugados do mundo. Apesar da sensibilidade demonstrada para com os problemas das populações oprimidas, Edison Carneiro é incapaz de ver criticamente além da aura religiosa que o envolveu com a qual estava comprometido.¹⁵ Ele não vê o fato que dentro da própria organização social do Candomblé existem os mecanismos através dos quais a família-de-santo sobrevive, se sustenta e cresce, isto é, se reproduz socialmente. Então, eu vejo a família como uma fonte de poder. Se nós concebermos uma mãe-de-santo não meramente como uma mediadora entre as pessoas e os santos, mas também como uma participante ativa no mundo, nós poderemos analisar as estratégias utilizadas por ela para sobreviver.

Neste ponto uma clarificação é uma vez mais necessária com respeito ao uso de certos termos. Quando o sacerdote de um terreiro é chamado mãe-de-santo ou, menos freqüentemente, pai-de-santo, suas filhas e filhos, filhas-de-santo e filhos-de-santo, e várias outras pessoas, madrinhas e padrinhos — devemos considerar estes títulos literalmente. O nome de pai ou mãe que os líderes de uma casa de cultos recebem demonstra o relacionamento maternal/paternal classificatório assumido como um resultado do processo de iniciação. Após os rituais, a família biológica do iniciado perde importância e a família-de-santo ganha precedência. A mãe-de-santo é entendida semanticamente como sendo realmente a máxima autoridade do grupo de Candomblé, a chefe da família-de-santo. Vivaldo da Costa Lima appia esta idéia: “O nome de pai ou de mãe que recebem os líderes dos terreiros provém da paternidade classificatória assumida com o processo iniciático — onde o conceito de família biológica cede sempre lugar ao outro, de família-de-santo. Mãe-de-santo é assim entendida no seu valor semântico atual — como a autoridade máxima do grupo do Candomblé, o chefe da família-de-santo” (1972: 68). A mãe-de-santo, como mãe da família-de-santo, se situa aparentemente dentro da definição social contemporaneamente predominante de mulher: uma fêmea biológica que preenche o papel de esposa e mãe dentro da instituição da família.¹⁶

A família-de-santo não é sinônimo de família nuclear normativa, ainda que às vezes é interpretada como tal. Ela é uma família ligada por laços de parentesco ritual, ao invés de sangue e casamento, e é também um tipo de comunidade, um grupo doméstico (*household*).¹⁷ Rayna Rapp, ao analisar

famílias norte-americanas de nossos dias, demonstrou a utilidade de fazer uma distinção entre família e grupo doméstico (1978: 280). As entidades nas quais as pessoas realmente vivem não são somente famílias, mas são grupos domésticos também. Os grupos domésticos são as unidades empiricamente mensuráveis dentro das quais as pessoas contribuem com recursos e realizam certas tarefas.¹⁸ Goody (1972), em seu estudo comparativo intercultural de famílias, analisa-as como unidades de produção, reprodução e consumo. Os grupos domésticos podem variar na sua composição e também nas suas relações com a alocação de recursos. Isto é, podem variar sistematicamente em sua habilidade para vincular, acumular e transferir riqueza.

As famílias, por outro lado, são um pouco mais difíceis de definir, dado que parecem ter dois níveis de significação. Um deles, o nível normativo, é a família nuclear: marido, esposa e filhos/filhas que devem viver juntos. O outro nível é a teia mais estendida de relações de parentesco, aquelas relações de sangue e casamento que as pessoas ativam de modo seletivo. Tal como Rapp (1978) assinala, a família fornece a estrutura ideológica através da qual as pessoas são recrutadas para os grupos domésticos, sendo dentro da noção de família que as pessoas entram em relações de produção, reprodução (sexualidade, reprodução e socialização das crianças) e consumo. As famílias organizam grupos domésticos e é dentro das famílias/grupos domésticos que as pessoas experimentam a falta ou existência, a partilha ou não de recursos básicos de um fundo comum. As variações na composição estrutural, no montante e tipos de recursos sobre os quais a família/grupo doméstico tem controle, varia de acordo com a classe social. São estas relações com a produção, reprodução e consumo que condicionam os diferentes tipos de recursos dos grupos domésticos nas diferentes classes e estratos sociais. Elas condicionam também os diferentes modos em que os dois *gender* participam na família. Essas relações provêm e circunscrevem além disso a posição e as opções abertas para a mulher nestes mesmos grupos domésticos.

As famílias brasileiras não parecem diferir basicamente do modelo que Rapp elaborou para as famílias dos E.E.U.U. Muitos dos estudos históricos, sociológicos e antropológicos sobre comunidade, família e sociedade, escritos tanto por brasileiros como norte-americanos, parecem unânimes no seu acordo de que a família patriarcal é a principal instituição no Brasil.¹⁹ Tal como Blachman assinala: "Embora a família patriarcal não tenha sido a família brasileira típica no sentido estatístico, ela foi o *motif* (tema) dominante na sociedade. Ela se tornou o padrão a ser aspirado não somente nos dias coloniais, mas igualmente no período contemporâneo" (1976: 31).²⁰ Dentro das famílias brasileiras, as relações são reguladas de acordo com as hierarquias de sexo e idade, com os homens e os mais velhos tendo pre-

cedência. As relações são consideradas íntimas e são marcadas por uma distância social pequena (Da Matta, 1977: 5-6).

MÃES E FAMÍLIAS

Apresentei as definições acima como uma ajuda na tentativa de isolar alguns dos fatores das estratégias de poder a que a mãe-de-santo tem acesso nas comunidades de Candomblé. Outro aspecto do problema relacionado com o primeiro é o de determinar o que constitui um terreiro bem sucedido.²¹ O que diferencia um terreiro de outro, uma mãe-de-santo de outra? Por que alguns terreiros têm mais prestígio, maior quantidade de adeptos e mais recursos para serem destinados à devoção dos Orixás? Dentro do esquema que elaborei, isto é, dentro da idéia da família e grupo doméstico estão as sementes de uma explicação do por quê uma mãe-de-santo tem mais renome e reputação que outra.

Está claro que uma família-de-santo é também uma família.²² Embora não precisamente aquela nuclear, normativa, ela contém uma mãe, às vezes um pai, filhos/filhas, e uma variedade de parentes algumas vezes vivendo em comum. Seguindo o modelo das famílias patriarcais brasileiras e norte-americanas, a família-de-santo é também a maneira através da qual as pessoas são recrutadas para o grupo doméstico. Em outras palavras, é precisamente através do mecanismo de parentesco, não obstante seu caráter ritual, que novos membros são recrutados em caráter permanente. Esta vinculação à família-de-santo e a comunidade de Candomblé se dá via ritos de iniciação secretos, elaborados, custosos e demorados. Dentro da perspectiva do Candomblé, uma vez perpetrado o processo de iniciação, a antiga vida do neófito, incluindo sua família prévia, retrocede em importância, sendo substituída em todos os seus aspectos pela nova família, a família-de-santo. Quando uma pessoa se submete aos ritos de iniciação, ela está reconhecendo a primazia do Candomblé. De fato, diz-se que a identidade social prévia desta pessoa morre. O renascimento ocorre durante a iniciação. Com o renascimento, ela ganha uma nova família, uma nova identidade e um novo conjunto de obrigações e relações sociais. A vida começa de novo e tal como uma criança, a esta pessoa deve ser ensinado tudo — na nova família.

O rito de iniciação, de fazer filhas e filhos-de-santo, é costumeiramente considerado como a mais importante e significativa arena na qual a força de uma mãe-de-santo é revelada, demonstrada e submetida ao teste supremo. Segundo Vivaldo da Costa Lima: “O poder da mãe-de-santo e sua autoridade sobre os filhos da sua casa pode ser expresso pelas cerimônias de iniciação” (1972: 140). Na linguagem do Candomblé, fazer filhas e filhos significa fazer

nascer e criar filhas e filhos para receber os Orixás, e para ensiná-los a realizar os ritos de devoção prescritos. Acredita-se que a iniciação dá à pessoa a segurança de que todos os poderes sobrenaturais da divindade estão do lado dela. Da mesma maneira, ela passa a usufruir também da maior força social e sobrenatural do grupo, ao mesmo tempo em que contribui para o aumento desta força. Não é nenhum assombro portanto que este ato seja unanimemente aclamado como a medida do verdadeiro poder da mãe-de-santo, uma vez que ele é a maneira sancionada de incorporar novos membros, particularmente filhas, ao grupo, à família. A iniciação ritual é então a principal maneira em que o grupo se reproduz. Para o novo membro, cumprir a iniciação em qualquer nível significa a aceitação de um compromisso, por toda a vida, de servir os Orixás dentro do grupo e sob a tutela da mãe-de-santo. Dentro dos mistérios desta cerimônia residem os primeiros passos de instrução acerca dos procedimentos costumeiros para ensinar e desta maneira retransmitir as tradições do Candomblé. Este processo é então análogo ao de criação e educação dos filhos/filhas, especialmente se considerarmos o fato de que nos terreiros mais tradicionais este período dura até sete anos. Através deste treinamento a devoção correta futura dos Orixás é assegurada. Um aspecto pouco enfatizado da iniciação é, entretanto, a aceitação de obrigações extensas e permanentes, cujos fins são claramente a manutenção e sobrevivência do terreiro. Desta forma, a mãe-de-santo, sendo a chefe, líder, e modelo da família, é responsável pela produção e reprodução social do grupo.

Desenvolverei este ponto mais adiante. Agora, e em termos gerais, gostaria de recapitular a estrutura hierárquica de um terreiro de Candomblé. Para esta parte da minha análise, utilizarei o paradigma básico *Nagô* ou *Yorubá*, o modelo que é descrito nas principais obras sobre o assunto.²³ Embora noutros trabalhos eu seja crítica a respeito do uso deste modelo quando ele é utilizado numa forma normativa — isto é, como a única organização social verdadeira que um terreiro tradicional e autêntico deve seguir²⁴, mantereí meu argumento dentro das suas fronteiras para obter brevidade e um marco comum de referência.

O Candomblé é basicamente um grupo doméstico hierarquicamente organizado com linhas de autoridade e responsabilidade claramente reconhecidas. Ele é estratificado em dois níveis: pelo princípio de antiguidade (calculada em termos da experiência ritual na feitura do santo) e pela função designada para o indivíduo por seu Orixá.²⁵ O Candomblé é também dividido em posições específicas por sexo, com certas funções designadas para as mulheres e outras para os homens. Existem duas maneiras para afiliar-se a um terreiro: através da iniciação (como por exemplo, filha-de-santo) ou aceitação de vários títulos honorários e posições executivas dentro do tem-

plo. Num nível mais geral, a primeira categoria de afiliação é composta predominantemente por mulheres e a segunda, por homens.

Ao analisar o conteúdo e tarefas associadas com cada uma das funções no tipo ideal do paradigma Nagô emerge uma clara divisão do trabalho. As mulheres podem ocupar as seguintes posições e funções, aqui descritas em ordem decrescente de prestígio e antiguidade:

<i>Iyalorixá</i> (mãe-de-santo)	chefe espiritual do terreiro que exerce toda a autoridade sobre os membros do grupo em qualquer nível da hierarquia; zeladora e detentora do <i>axé</i> . ²⁶
<i>Iyakêkêré</i> (mãe pequena)	substituta e assistente imediata da mãe, sua sucessora eventual, a segunda em autoridade.
<i>Iyás</i> (uma série de mães)	encarregadas de certos serviços parciais, mas de importância; entre alguns postos estão:
<i>Iyá axé</i>	zeladora do <i>axé</i> , responsável pelas pessoas que se submetem ao <i>axé</i> ;
<i>Iyá morô</i>	responsável pelo cuidado do <i>padê</i> (despacho),
<i>Iyá dagã</i> (mais velha) e <i>Iyá sidagã</i>	co-adjuntas da cerimônia de <i>padê</i> de Exu; preparam a comida dos sacrifícios e das oferendas;
<i>Iyá têbêxê</i>	responsável pela iniciativa dos cânticos.

A organização das iniciadas²⁷ dá à estratificação social do Candomblé sua mais explícita expressão, especialmente no caso das três principais categorias das mulheres que cuidam e servem os Orixás:

<i>Ebômin</i>	esposa mais antiga do Orixá; mais de sete anos na seita; já passou por todos os rituais básicos de iniciação e pode participar de todos os rituais do culto; competente para adoração de sua divindade e guia na adoração para outros iniciados;
<i>Iyô</i>	esposa jovem; filha-de-santo que ainda não completou sete anos de santo; ainda nos primeiros anos de treinamento religioso;
<i>Êkéde</i>	serve ao Orixá, mas não pode receber santo, ainda que confirmada e com seu santo assentado; ajudante das filhas-de-santo;

<i>Abiã</i>	noviça ou aspirante; iniciante na instrução do ritual e comportamento dos cultos; uma participante secundária;
<i>Ajibonã</i>	a pessoa que patrocina a <i>iyô</i> na sua iniciação, a madrinha.

As atividades mencionadas se relacionam com os objetivos do Candomblé. Edison Carneiro assinala:

“Nestas atividades se cifra todo o objetivo do Candomblé — o de homenagear os Orixás, preparar cavalos para recebê-los, conseguir que desçam entre os humanos para lhes tornarem a vida mais suave e mais rica em prazeres materiais e espirituais” (1948: 144).

Os homens podem também ser divididos em duas categorias principais: *ogãs* — aqueles que têm um santo assentado no terreiro, isto é, que já cumpriram os rituais de iniciação e o período de treinamento e já estão confirmados na casa; e aqueles que ocupam apenas posições honoríficas.

A mãe-de-santo designa os responsáveis pelas seguintes tarefas, dentro do grupo dos *ogãs*:

<i>Pêj-gã</i>	manutenção do altar;
<i>Axôgún</i>	sacrifício de animais;
<i>Ogãs</i> ²⁸	protetores, conselheiros e colaboradores do Candomblé, fonte de dinheiro e prestígio social; fazem parte da sociedade civil;
Confirmados	têm laços permanentes com uma filha-de-santo como um padrinho e participam dos rituais indicados;
Suspensos (não confirmados)	escolhidos pelo Orixá de uma filha-de-santo, mas não fizeram a iniciação;
<i>Alabé</i>	encarregado dos tambores e instrumentos musicais africanos, líder das músicas dos rituais, conhecedor de todas as cantigas e toques;
Tocadores de atabaque	invocam os Orixás nas grandes festas e tocam os instrumentos sagrados;
Filhos-de-santo	somente nos Candomblés onde isto é permitido; nestes casos, têm as mesmas atribuições e tarefas das filhas-de-santo.

Tomei conhecimento de que os grupos de Candomblé têm também uma hierarquia honorífica, mas nunca me deparei pessoalmente com qualquer pessoa que ocupasse alguma destas posições. Vou omiti-las da discussão, especialmente porque sua presença ou ausência não altera a compreensão essencial da análise.

O esquema hierárquico apresentado revela que no serviço dos Orixás as mulheres ocupam as funções permanentes e que aos homens são reservadas as funções esporádicas, auxiliares e honoríficas. Juntos, ambos formam um grupo religioso e um grupo civil; este segundo grupo, entretanto, é complemento do primeiro.

Para produzir o conjunto de rituais de devoção, assim como reproduzir a organização hierárquica que definem um terreiro de Candomblé, à mãe-de-santo, na sua qualidade de líder, cabe o controle sobre uma grande quantidade de recursos humanos e materiais. A maioria dos autores defende a posição de que as filhas-de-santo, juntamente com a mãe-de-santo (é claro), são as principais responsáveis pela manutenção dos terreiros. Carneiro tem a posição extrema:

“O Candomblé é a casa das filhas — são elas que o sustentam, econômica e religiosamente. Cada filha deve, com o seu dinheiro, pagar as ricas vestimentas de seu respectivo Orixá, e as comidas sagradas que se lhe devem depositar aos pés, nos dias que lhe são consagrados. A beleza exterior do Candomblé está nas mãos das filhas, que devem apresentar-se bem vestidas, ornamentar a sala, limpar a casa, atender os convidados, dançar e cantar a contento, manter o respeito nas cerimônias públicas, às vezes cozinhar os restos das comidas sagradas para distribuição entre os assistentes. São o presente e o futuro do Candomblé” (1948: 142).

Eu argumentaria que este ponto de vista representa uma avaliação romântica e irrealista das necessidades do Candomblé e dos indivíduos que o compõem.

Minha convivência com as filhas-de-santo em vários terreiros de Candomblé da Bahia confirmaram minha impressão inicial: uma proporção substancial das filhas-de-santo são mulheres da classe operária, trabalhando como vendedores ambulantes de comida e doces, como costureiras, lavadeiras, cozinheiras, empregadas domésticas, ganhando aproximadamente um salário mínimo. Muitas delas vivem em grupos domésticos matrifocais, nos quais comumente é a mulher que sustenta toda a família. Além de sustentar suas famílias (de sangue e casamento) estas mulheres também realizam suas várias

obrigações para com seus Orixás e seus terreiros; isto é, elas sustentam também sua família-de-santo. Parece-me evidente que, dada a posição subordinada e marginal de classe e raça destas mulheres em relação à sociedade como um todo, contribuições externas seguras são necessárias de modo a que o terreiro sobreviva.

Os estudos de famílias negras nos Estados Unidos mostraram que as pessoas realmente pobres recorreram às suas famílias para estender suas ligações domésticas através do parentesco fictício. Neste processo, os amigos são transformados em membros de uma família mais ampla, que compartilha recursos escassos.²⁹ “Os muito pobres utilizaram suas famílias para cimentar e ‘remendar’ relações tênues com vistas à sobrevivência: a partir de sua crença na ‘família’ eles inventaram redes de relacionamento capazes de fazer render bastante os poucos recursos” (Rapp, 1978: 294; ver também Haley, 1976; Gutman, 1976).³⁰ Uma estratégia de sobrevivência análoga, porém com uma importante qualificação, pode ser discernida dentro da organização social da família de Candomblé.

Tal como argumentei anteriormente, a iniciação dentro da família-de-santo é uma forma de recrutar indivíduos para o grupo doméstico. Através da iniciação, um indivíduo passa a se relacionar de uma maneira “fictícia” ou ritual com a nova família, e assume as obrigações acarretadas por tal relacionamento. Portanto um terreiro bem sucedido pareceria ser aquele no qual as posições rituais são totalmente preenchidas e no qual a mãe-de-santo consegue satisfazer as necessidades tanto dos Orixás como de seus adoradores.³¹ Entretanto, quando se observa a composição dos terreiros da Bahia considerados bem sucedidos, isto é, aqueles nos quais as mães-de-santo têm a maior fama e prestígio (sempre explicado em termos de sua “força”), parece existir um outro elemento que deve ser considerado. É dentro destes terreiros que se observa um notável número de participantes brancos, homens, de classe média, geralmente preenchendo a posição de *ogã*.³² Assumir a função de *ogã* implica não somente na aceitação de um título honorífico, mas também certas responsabilidades religiosas e seculares. Tornar-se um *ogã* significa um compromisso sério e extenso. De ponto de vista do terreiro, iniciar um *ogã* é um meio de trazer gente de fora para dentro do terreiro. Quando uma mãe-de-santo tem êxito em comprometer um homem branco da classe média com a sua família, ela está abrindo a teia do parentesco ritual bastante mais amplamente do que parece ter sido possível no caso dos negros norte-americanos pobres. Ela está estendendo seus vínculos para além das barreiras de classe e de raça. É a partir dos recursos materiais e humanos disponíveis somente em mãos de pessoas numa situação sócio-econômica consideravelmente mais favorável que aquela à qual ela e suas filhas-de-santo têm acesso, que seu terreiro pode sobreviver. Os vínculos

criados dentro do Candomblé têm então a mulher como centro e tendem a ser predominantemente conservados pelas mulheres.

Eu não estou afirmando que este tenha sido sempre o caso. Pelo contrário pode-se argumentar que na Bahia, como consequência de sua crescente integração nas formas capitalistas de organização, desenvolve-se um maior hiato entre as diferentes classes sociais. À medida em que o crescimento das modernas estruturas produtivas continua a marginalizar grandes contingentes das classes mais baixas, novas estratégias de sobrevivência necessitam ser desenvolvidas. O desejo crescente de iniciar homens brancos de classe média na estrutura do Candomblé pode ser visualizado como uma resposta a esta situação. É precisamente a conversão de recursos sociais e simbólicos em vantagens econômicas que empresta poder à mãe-de-santo. A partir da análise prévia fica claro que esta transformação ocorre quando a linguagem da família é utilizada para recrutar pessoas para o grupo doméstico, para a família-de-santo.

A TÍTULO DE CONCLUSÕES:

RESISTÊNCIA CULTURAL *VERSUS* INTEGRAÇÃO MATERIAL

O Candomblé oferece um exemplo etnográfico paradoxal onde os fatores combinados de *sex/gender*, raça e classe — os quais têm contribuído tradicionalmente para a subordinação multidimensional das mulheres, e também de muitos homens — dão às mulheres, presumivelmente, poder de algum tipo e uma posição de distinção na sociedade baiana. Dentro das comunidades circunscritas do Candomblé as condições objetivas da sociedade como um todo parecem estar invertidas. Nestas comunidades as mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder e dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e, menos frequentemente, alta. Então, o Candomblé serve de máscara e espelho da ideologia dominante na sociedade baiana, assim como das relações materiais que a sustentam. Neste trabalho, pretendi apresentar algumas observações sobre este desconcertante enigma.

O papel da mãe-de-santo dá a ela como mulher negra e pobre (e também em vários graus ao grupo em volta dela) talvez a única “entrada” na sociedade dominante. Através das funções que ela exerce como mãe-de-santo, ela estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes, recursos que ela redistribui em maior ou menor medida a seu grupo. Então, através da religião, ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos da rede de influência,

prestígio, e clientelismo, para melhor sobreviver. Com a iniciação ritual dos brancos, particularmente dos homens, dentro do terreiro, ou melhor, dentro da família-de-santo, ela consegue, ao longo do tempo, recursos regulares para o seu uso pessoal, e para o terreiro também. É somente com estas contribuições de base obrigatória e periódica que o terreiro adquire as condições materiais e humanas para manter e expandir a família-de-santo, e também para melhor servir aos Orixás.

Se ela escolheu bem, estas novas pessoas, além de diretamente trazerem novos clientes (procura induzida), vão divulgar e aumentar o prestígio dela como uma mãe-de-santo que tem força — em termos de seus poderes religiosos para interceder e influenciar os desejos dos Orixás — e vão trazer também os bens materiais, fundamentais e indispensáveis para o sustento e o crescimento do terreiro. Sempre, é claro, na medida em que ela tenha conseguido ajudá-las. O que é interessante é que este processo está sempre sendo explicado em termos místicos e nunca sendo colocado em termos de sua importância econômica. Uma parte importante da força da mãe-de-santo vem do fato de que ela é uma mulher criativa, que sabe em maior ou menor medida, utilizar e desenvolver os recursos a que tem acesso, ou mesmo criar as condições, em qualquer nível, para conseguí-los.

Então, vejo a mãe-de-santo como uma pessoa política (no sentido amplo), atuante e ativa no mundo de hoje, e não só como uma figura religiosa cuja única ou principal atividade seja cumprir as funções rituais dentro de um terreiro. Para sobreviver, ela tem de criar uma rede de relações com pessoas que têm acesso privilegiado à sociedade em mudança em volta dela. No entanto, também tem de cuidar do relacionamento dela com os Orixás. A distinção corrente de que pertence ao homem a esfera pública e à mulher a esfera doméstica se dissolve claramente no caso da mãe-de-santo no Candomblé da Bahia. Ela usa sabiamente a esfera doméstica para atingir e influenciar a esfera econômica e política.³³

O Candomblé se reproduz incorporando novos membros à família-de-santo em linha de parentesco ritual com vários graus de comprometimento. É neste sentido que podemos considerar a mãe-de-santo uma mãe de todo mundo. Existem alguns intérpretes e estudiosos que vêm na tenacidade do Candomblé em sobreviver uma “cultura de resistência” (Caulfield, 1974: 67-85). Culturas de resistência não são simples mecanismos adaptativos; elas representam também importantes meios alternativos de organizar a produção e reprodução e sistema de valores que criticam ou rejeitam os meios da cultura dominante. Sem necessariamente negar este argumento, penso ser útil assinalar o caráter contraditório da posição do Candomblé no conjunto da sociedade. A tendência do sistema capitalista (incluindo aqui o caso de sua periferia) para erradicar outros sistemas econômicos e sociais ao mesmo

tempo que os preserva e os explora, tem sido demonstrada como tendo uma relevância especial para o entendimento das estruturas familiares nestas sociedades. Ao mesmo tempo que aqueles sistemas econômicos e sociais baseados na família, cujas relações internas estão fora da esfera da produção de mercadorias, são agredidos e explorados, eles são também essenciais para a sobrevivência física e a identidade cultural das pessoas (Caulfield, 1974: 68). É portanto, no contexto de “uma faca de dois gumes” que se deve prosseguir a pesquisa sobre a família de Candomblé.

Por um lado, tal como sugerido acima, a família pode ser vista como uma fonte de poder, particularmente para as mulheres. É através da manutenção desta família que as mulheres preservam algum senso de autonomia, especialmente dado o crescimento de uma esfera pública separada de produção especializada, administração, comércio, educação etc. que investe contra a organização dos recursos centrados na família. Isto pode ser interpretado como uma afirmação consciente da diferença cultural. Através da família-de-santo de Candomblé, mulheres, homens e crianças numa posição subordinada podem lutar para manter, consolidar e reconstruir as unidades básicas nas quais as crianças possam crescer e ser aculturadas nos valores e relacionamentos independentes e opostos à cultura dominante. Assim, a família-de-santo, com mulheres como seus pontos focais se torna crucial para a perpetuação de um sistema alternativo de valores, costumes e culturas.

Por outro lado, e ao mesmo tempo, a entrada crescente da classe média branca na família de Candomblé pode ser vista como uma tentativa da sociedade dominante para adotar ou reter aspectos da cultura tradicional e incorporá-los nas ideologias nacionalistas românticas.

Esta posição é especialmente evidente nas obras de intelectuais, escritores e artistas que, ao apreciarem a forma e a beleza do Candomblé como um desempenho cultural, utilizaram seus temas como inspiração para obras de arte.³⁴ O trabalho destes artistas atraiu a atenção dos brasileiros para seus ricos recursos culturais. Uma das conseqüências não pretendidas tem sido a ruptura do intrincado relacionamento entre a produção simbólica e a verdadeira reprodução da vida dos cultos. Com o advento dos meios de comunicação de massa e a intervenção dos interesses comerciais, o que era antes uma província e propriedade da vida dos cultos (suas músicas, vestimentas, alimentos) vai sendo transformado numa mercadoria folclórica a ser comercializada, despojada de seu conteúdo histórico, religioso, e cultural.

Estas transformações se refletem na mudança da imagem popular do Candomblé que de um complexo de rituais pagãos sem prestígio social — a atitude oficial até 1976, quando as casas de culto de Candomblé não foram mais requeridas de registrar-se com a polícia — passou a seu *status* presente como uma herança cultural altamente valorizada.

Dadas as realidades do sistema dominante à sua volta, a mãe-de-santo fica presa a uma trágica contradição. A base sobrenatural de sua força exige constante renovação através da manutenção dos segredos e tradições dos rituais de Candomblé. Ela necessita esforçar-se para reproduzir o seu terreiro dentro dos ditados estritos da herança dos cultos. Então, em uma ampla medida, seu sucesso em manter sua autenticidade e pureza depende de seu afastamento da sociedade capitalista.

Está claro, entretanto, para qualquer observador da vida baiana, que este sistema capitalista está progressivamente e inexoravelmente penetrando quase todos os aspectos da vida do Candomblé, e incorporando-os num ritmo brutal à economia de mercado. A mãe-de-santo é forçada a tomar conhecimento e integrar-se através do uso de estratégias de sobrevivência através dos modos que ela conhece e entende — o parentesco ritual. O terreiro só tem êxito quando ela tem êxito socialmente. Para obter os meios materiais e humanos o terreiro tem que participar da estrutura dominante. A articulação forçada da mãe-de-santo com o conjunto da sociedade baiana, e por extensão brasileira, ao mesmo tempo em que ela está corajosamente tentando defender sua própria herança cultural, cria uma tensão de dois mundos. A tensão criada nesta luta é expressa no nível simbólico.

O Candomblé da Bahia continua até hoje a transmitir e ao mesmo tempo criar uma ideologia popular, não só dele mesmo ou das religiões afro-brasileiras em geral, mas também da mulher negra como “mãe-de-todo-mundo”. Este é um caso de inversão simbólica, na qual a posição da mulher negra e pobre é colocada em oposição à posição que ela realmente ocupa atualmente na vida cotidiana. Esta inversão simbólica, que compete analisar em outro trabalho, tem sua raiz última no fato de que a hierarquia do parentesco ritual que compõe a família-de-santo tem uma estrutura oposta ao tipo ideal da família brasileira, a família patriarcal.

NOTAS

1. Esta seção é baseada numa parte de minha tese de doutoramento. Os dados foram reunidos em Salvador, Bahia, entre dezembro de 1973 e abril de 1976, sob o patrocínio institucional da New School for Social Research, da cidade de New York. A pesquisa foi feita num terreiro que se autodefine como Angola na linha do velho Ciriaco. A pesquisa foi financiada em suas várias etapas pela Ford Foundation Doctoral Dissertation Fellowship Program in Women's Studies (1973-74) e por duas National Institute Of Mental Health Predoctoral Dissertation Research Fellowships in Cultural Anthropology, 1 FO 1MH 5861-01 e 5 FO 1MH 58621-02 de 1974-77. Informações adicionais podem ser encontradas em Silverstein (1979).

2. Embora este trabalho esteja apresentado como uma obra individual, ele é sobretudo o resultado de um esforço coletivo. As obras publicadas citadas no texto, outras obras não publicadas, assim como discussões com outras pessoas me ajudaram bastante. Desejo agradecer especialmente a Jordy Bell, Tom Belmonte, June Blum, Juana Elbein dos Santos, Peter Fry, Eve Hochwald, Carol Kramer, Shirley Lindenbaum, Ruth Meyers, Rayna Rapp, Gita Sen, Yvonne Velho, e Paula Webster por seus comentários e apoio ao longo dos vários estágios deste trabalho. As colegas do grupo de estudos feministas (*M/F group IV*) constituíram um estimulante fórum para a exploração, crítica e elaboração dos vários conceitos teóricos. Acima de tudo, Jonas Zoninsein merece meus agradecimentos por suas valiosas sugestões e críticas, assim como por sua paciência em esclarecer minhas dúvidas sobre o idioma brasileiro. Agradeço finalmente a Diana do Prado Valladares que contribuiu enormemente para a versão final deste trabalho.

3. Mantive as palavras inglesas *sex/gender* porque não me foi possível descobrir equivalentes brasileiras. *Sex/gender* é um termo neutro que mantém a distinção entre a capacidade e necessidade humanas para criar um mundo sexual e os modos socialmente opressivos (pretensamente naturais e inevitáveis) em que as categorias sexuais estão organizadas.

4. E. E. Evans-Pritchard conclui ser "difícil acreditar que as posições relativas dos sexos sejam prováveis de sofrer qualquer alteração considerável ou duradoura no futuro previsível... (dado que)... é uma questão factual indiscutível... que os homens são sempre predominantes." Na sua visão "existem fatores biológicos e psicológicos profundos, assim como fatores sociológicos envolvidos, e (os fatos parecem sugerir) a relação entre sexos somente pode ser modificada através de transformações sociais e mesmo assim, sem ser alterada radicalmente por elas" (1965: 54).

E. R. Leach escreveu que "a história e a etnografia combinam-se para mostrar que a dominação do homem tem sempre sido a norma na vida humana" (1968: 4).

Para Claude Lévi-Strauss, "a sociedade humana é e tem sempre sido essencialmente masculina desde seus princípios". Para ele (1969) "a sociedade humana começou o intercâmbio de mulheres como mercadorias, valorizadas pelos homens pelos seus serviços sexuais e outros serviços" (citado em Leacock, 1977: 10).

J. Goody, escrevendo sobre os grupos domésticos dos LoDagaba sugere que o controle do trigo pelas esposas entre os LoDagaba constitui uma estratégia dos homens para manter as possessões que possam ser herdadas por seus dependentes, esposa e filhos ao invés de permitir que estas possessões sejam entregues a seus parentes na sua linha matrilineal após sua morte. Afirma também que o estudo das formas nas quais as mulheres operam em cada uma destas sociedades é quase completamente descuidada (1958: 53-91, citado em Lamphere, 1974: 97) (tradução própria).

5. O ponto de vista de que existe ou existiram sociedades comunistas igualitárias nas quais nem as mulheres, nem os homens, nem as crianças estavam subjugadas pela propriedade privada é expresso mais claramente na obra de Eleanor Leacock. Ver, por exemplo, sua excelente introdução a Frederick Engels (1973) e seu recente artigo (1977: 8-17).

6. Considerações de espaço não me permitem uma revisão e crítica detalhada da literatura sobre a família brasileira e sua base ideológica patriarcal. Para uma discussão mais extensa do assunto, ver Silverstein (1979). Além disso, não estou discutindo aqui o que é brasileiro no sentido estatístico e sim, quais são os temas dominantes da sociedade brasileira - isto é, os padrões a serem aspirados e imitados. Este sumário é retirado das obras de: Azevedo, 1962; Blachman, 1976; Freyre, 1964; Rodrigues, 1967;

Rosen and LaRaia, 1972; Wagley 1968. Para uma história do pensamento racial no Brasil ver Skidmore, 1974.

7. Embora eu pense que existe um sistema de categorização raça/cor mais fluido (por exemplo: as gradações várias do marron, como mulato e moreno) que aquele sugerido por mundos preto e branco, decidi adotá-la por conveniência para a análise. Não quero simplificar uma questão que é bastante complexa; porém, às vezes, descrever os fenômenos em termos de seus apostos polares garante maior clareza nas análises.

8. Estas idéias têm como origem minha leitura e síntese de: Bierstadt, 1950; Lamphere, 1977; Miller, 1955; Smith, 1960; Weber, 1947.

9. Agradeço a Roberto da Matta por chamar minha atenção para a forma verbal brasileira de enunciar este problema.

10. Ver Silverstein (1979) onde este ponto está mais desenvolvido.

11. Entre os antropólogos, escrevendo dentro da tradição crítica estão: Caulfield, 1969; Diamond, 1969; Scholte, 1969; Dumont, 1977.

12. Tal definição encontra-se corroborada dentro da vasta literatura sobre Candomblé onde numerosos intelectuais, assim como testemunhas casuais, atestam e discutem o poder de uma mãe-de-santo. Ver, por exemplo: Carneiro, 1948; Costa Lima, 1972; Dos Santos, 1962; Herskovits, 1955, 1958; Nina Rodrigues, 1932; Pierson, 1942; Vários Autores, 1940.

13. A criação da Petrobrás em 1953 e o término da construção da Rodovia Rio-Bahia em 1955 provocaram mudanças rápidas e drásticas na Bahia, transformando sua função econômica. O conseqüente desenvolvimento urbano e a especulação imobiliária afetaram profundamente a base econômica tradicional dos terreiros. Muitos deles foram levados a vender parte ou a totalidade de suas terras, a desistir de criar animais (porcos, galinhas etc.) e plantar pequenas hortas. As pessoas vivendo e trabalhando nestas comunidades foram também gradualmente levadas a entrar no mercado de trabalho.

14. Além dos trabalhos previamente citados na nota 12, ver também: Bastide, 1958; Elbein dos Santos, 1975; Verger, 1957; Viana Filho, 1946.

15. Edison Carneiro foi iniciado como um *ogã* no terreiro da Mãe Menininha do Gantoá. Sua crença no Candomblé foi provavelmente semelhante àquela de Pedro Arcanjo, o protagonista da *Tenda dos Milagres*, a brilhante síntese literária e romântica de Jorge Amado.

16. Para algumas perspectivas feministas críticas sobre esta questão, ver por exemplo: Bridenthal, 1976; Edholm, Harris & Young, 1977; Mitchell, 1973; Saffioti, 1977.

17. Não existe que eu saiba, uma tradução brasileira exatamente equiparável para *household*. Agradeço a Gilberto Velho por propor "grupo doméstico" como a expressão brasileira mais próxima. Neste trabalho, utilizei "grupo doméstico" e às vezes "comunidades", para significar *household*.

18. A discussão seguinte se apóia bastante no artigo de Rayna Rapp (1978: 278-300). Mesmo em frases onde eu não a cito diretamente, eu a parafrasei livremente.

19. Ver nota 6 para alguns dos melhores textos sobre a família patriarcal brasileira.

20. Tradução própria de: "*Even though the patriarchal family was never the typical Brazilian family in a statistical sense, it was the dominant motif in the society. It became the standard to be emulated not only in colonial days but in the more contemporary period as well.*"

21. Estas distinções e conclusões se derivam da maneira em que a própria população opina sobre os vários terreiros na Bahia.

22. Os terreiros na Bahia podem ser categorizados de acordo com a nação, o tamanho, a fidelidade aos princípios africanos etc. e, portanto, possuem estruturas mais ou menos complexas. O que estou propondo aqui é um modelo de família que sirva de princípio organizacional simples para estes terreiros.
23. Alguns dos trabalhos que incluem uma discussão sobre a organização do Candomblé são: Bastide, 1958; Carneiro, 1948; Costa Lima, 1972; Herskovits, 1955; Landes, 1947; Pierson, 1942; Viana Filho, 1946.
24. Ver Silverstein (1979) onde este ponto está mais elaborado.
25. Este é um paradigma sintético da organização social Nagô Candomblé que foi tirada de: Carneiro, 1948; Costa Lima, 1972; Herskovits, 1955 e dos dados de meu trabalho de campo.
26. Em uma de suas referências mais reveladoras sobre o tema de *axé*, Juana Elbein dos Santos (1978: 7-8) diz:

“Toda a religião, sua morfologia, sua prática, todos seus conteúdos se expressam por símbolos ou por estruturas simbólicas complexas. Ou, reciprocamente, podemos dizer que desvendar as correspondências dos símbolos e interpretá-los nos permitiria explicitar os conteúdos do acontecer ritual e de suas variáveis. Os adeptos participam de uma experiência durante a qual e mediante um interrelacionamento direto e paulatino, recebem, absorvem e desenvolvem um *poder místico e simbólico*, que lhes permite integrar-se e identificar-se com os elementos de um sistema dinâmico que ajudam a mobilizar. Esse poder de realização constitui o conteúdo mais precioso das comunidades por assegurar-lhes a própria existência, processando a aliança mística, a corrente ‘consanguínea’ entre passado, presente e futuro. Esse poder conhecido com o nome de *axé* – vocábulo *Nagô* – ou *sé* – vocábulo *Fon* – é o princípio que torna possível o processo vital. É conduzido por meios materiais e simbólicos e é acumulável. É uma força que só pode ser adquirida por intuição ou contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos.”

O *axé* como todo poder pode diminuir ou expandir-se e fortificar-se. Estas variações estão determinadas pelas atividades e conduta rituais. O desenvolvimento do *axé* individual e do grupo, impulsiona o *axé* da comunidade; quanto mais elevado o grau de iniciação de seus adeptos tanto mais poderoso será o *axé* da comunidade. O *axé* não se aprende, se recebe, se enriquece através da atividade ritual, da experiência mística, atingindo os planos mais profundos do corpo e da psique, pelos elementos simbólicos, pelo sangue, os frutos, as ervas rituais, pelas palavras proferidas e pelo pacto e relação entre os antepassados, as entidades e o grupo como totalidade. A prática ritual permitirá a cada adepto maior desenvolvimento do seu *axé* e decidirá seu lugar na comunidade.

27. Seria bom lembrar que nem toda iniciada é necessariamente uma filha-de-santo.
28. Vivaldo da Costa Lima (1972) discute a posição do *Ogã*. Em primeiro lugar ele apresenta ambos enfoques de Edison Carneiro e Melville Herskovits:

Citando o próprio Carneiro: “Os *ogãs* são protetores do Candomblé, com a função especial e exterior à religião, de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas” (1961: 91, 122).

Vivaldo apresenta depois a seguinte citação de Herskovits, que oferece uma explanação mais ampla para o papel do *ogã* nos Candomblés: “. . . Ainda que não iniciados no sentido técnico do termo, eles são homens que desempenham importantes papéis

como conselheiros, protetores e colaboradores do culto, e participam de suas atividades. Aqueles, cujo interesse é contínuo e que participam das etapas rituais requeridas, podem adquirir um conhecimento das práticas de culto e da teologia tão completo como qualquer outro membro do grupo – com exceção somente do principal sacerdote, e podem alcançar uma alta posição na hierarquia executiva” (1966: 230) (tradução própria).

Vivaldo acrescenta então seu próprio enfoque. Ele não acredita ser apropriado aceitar a distinção de Carneiro entre funções espirituais e seculares, porque ambas as funções dependem de um compromisso religioso com o culto. Ele também questiona o uso que Herskovits dá ao termo “sentido técnico” para distinguir entre tipos de iniciação. Para Vivaldo fazer um sacrifício de qualquer tipo para um Orixá (seu anjo da guarda) significa afiliação ao grupo (1972).

Ainda que eu aceite a crítica de Vivaldo à separação entre “espiritual” e “secular”, dentro da vida do terreiro, concordo com Carneiro a respeito de sua distinção com respeito à função do *ogã* na sociedade como um todo, ainda que não de maneira tão absoluta. A maioria dos *ogãs* realiza tarefas significativas e desempenham papéis importantes dentro e fora do terreiro. Eu vejo sua importância no fato de ser o elemento ativo no modo pelo qual a mãe-de-santo atua na esfera política, assim como do mecanismo para ela transcender as restrições de classe, raça e *gender* impostas pela sociedade como um todo.

29. Para uma descrição da família negra norte-americana que utiliza o parentesco fictício como uma construção consciente das relações sociais, ver: Ladner, 1971; Liebow, 1974; Rubin, 1976; Stack, 1974).

30. Tradução própria de: “*The very poor have used their families to cement and patch tenuous relations to survive: out of their belief in ‘family’ they have invented networks capable of making next-to-nothing go a long way.*”

31. A mãe-de-santo do terreiro onde eu fiquei não conseguiu confirmar muitos *ogãs* já suspensos. Ela também não tinha os tocadores dos atabaques dela própria. Cada vez que queria fazer uma festa no terreiro, tinha de tomar emprestado os tocadores.

32. Existe uma ampla evidência assinalando que antigamente os homens brancos de classe média interessados e participantes no Candomblé eram predominantemente intelectuais pobres profundamente interessados no povo e na cultura popular. Esta tendência parece estar modificando-se na medida em que o Candomblé passa a ficar na moda e mais e mais brancos de classe média se incorporam por motivos individuais personalistas (isto é, por prestígio, ao invés do desejo de conhecer e apoiar as tradições populares). É a este padrão recente que me estou referindo aqui. Esta observação é, aliás, válida para o conjunto deste trabalho. Um dos pontos focais da minha análise é a articulação do Candomblé com o conjunto da sociedade baiana nos anos recentes.

33. Peter Fry sugeriu que uma família-de-santo como uma mãe-de-santo como sua chefe e fonte de poder constitui uma dramatização da realidade da maioria das famílias brasileiras, onde é a mulher como mãe que tem o poder de controlar e influenciar as decisões dentro da família/grupo doméstico. Sua observação pode ser correta, porém é necessário dar-se conta de que este dito poder não é reconhecido oficialmente e é claramente circunscrito à esfera doméstica, ao lar. Meu argumento é que a família do Candomblé não é um simples retrato da família brasileira. A mãe-de-santo não é somente uma mãe de família; ela usa a esfera doméstica como uma base de poder a partir da qual atua no cenário econômico e político.

34. Entre os artistas representativos do grupo influenciado pelo Candomblé estão os escultores e pintores: Mario Cravo, Carybé, Emanuel Araújo; compositores e músicos:

Dorival Caymi, Gilberto Gil, Caetano Veloso; o escritor Jorge Amado, entre outras as obras: *Jubiabá, Pastores da Noite, Tenda dos Milagres, Mar Morto*; e os cineastas: Glauber Rocha (*Antônio das Mortes, Dragão da Maldade Contra o Santo Guerreiro, Barravento*) e Nelson Pereira dos Santos (*Tenda dos Milagres, Amuleto de Ogum*).

REFERÊNCIAS

- Azevedo, Thales de, *Social Change in Brazil*. Gainesville, University of Florida Press, 1962.
- Bailey, F. G., *Stratagem and Spoils. A Social Anthropology of Politics*. New York, Oxford, 1969.
- Barth, Frederik, *Political Leadership Among the Swat Pathans*. London, School of Economics Monograph 19. London, The Athlone Press, 1965.
- Bastide, Roger, *Le Candomblé de Bahia*. The Hague, Mouton & Cie, 1958.
- Beauvoir, Simone de, *Force of Circumstance*. rpt. Great Britain, Penguin, 1968.
- Biersted, Robert, "An Analysis of Social Power". In: *American Sociological Review*, v. 20, n.º 6, 1950, pp. 730-738.
- Blachman, Morris J., "Eve in an Adamocracy. The Politics of Women in Brasil". Diss. New York University, 1976.
- Bridenthal, Renate, "The Dialectics of Production and Reproduction in History". In: *Radical America*, v. 10, n.º 2, March-April, 1976, pp. 3-11.
- Carneiro, Edison, *Candomblés da Bahia*. Salvador, Publicação do Museu do Estado N.º 8, 1948.
- , *Negros Bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- , *Religiões Negras*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936.
- Caulfield, Mina Davis, "Imperialism, The Family and Cultures of Resistance". In: *Socialist Revolution*, v. 4, n.º 2, Oct. 1974, pp. 670-85.
- , "Culture and Imperialism: Proposing a New Dialectic". In: *In Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, Ed. New York, Random House, 1969, pp. 182-212.
- Chodorow, Nancy, "Family Structure and Feminine Personality". In: *Women, Culture and Society*. Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere, Ed. Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 43-66.
- Costa Lima, Vivaldo da, "A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagô da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais". Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 1972.
- Da Matta, Roberto, "Carnival in Multiple Planes". Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, *Symposium*, n.º 6, New York, 1977.
- Diamond, Stanley, "Anthropology in Question". In: *In Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, Ed. New York, Random House, 1969, pp. 401-429.

Dos Santos, Deoscóredes M., *Axé Opô Afongá*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962.

Dumont, Louis, "Caste, Racism, and Stratification". In: Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer e David M. Schneider (ed.), *Symbolic Anthropology, A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York, Columbia University Press, 1977, pp. 72-88.

Edholm, Felicity, Olivia Harris e Kate Young, "Conceptualising Women". In: *Critique of Anthropology*, v. 3, n.º 9/10, 1977, pp. 101-130.

Elbein Dos Santos, Juana, "Transmissão do Axé: Religião e Etos Negro no Brasil". Trabalho preparado para a Quarta Semana de Estudos sobre a Contribuição do Negro na Formação Social Brasileira, Niterói, 1978.

_____, *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Editora Vozes, 1975.

Engels, Frederick, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Introd. Eleanor Leacock. New York, International Publishers, 1973.

Evans-Pritchard, E. E., *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology*. London, Farber & Farber, 1965.

Freyre, Gilberto, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. New York, Alfred A. Knopf, 1964.

Goody, Jack, "The Evolution of the Family." In: Peter Laslett and Richard Wall (ed.), *Household and Family in Past Time*. Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Gutman, Herbert, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*. New York, Random House, 1976.

Haley, Alex, *Roots*. New York, Doubleday, 1976.

Herskovits, Melville, *The New World Negro*. Indiana, Indiana University Press, 1966.

_____, "Some Economic Aspects of the Afro-Bahian Candomblé". In: *The New World Negro*, 1958, pp. 248-266.

_____, "The Social Organization of the Candomblé". In: *The New World Negro*, 1955, pp. 226-247.

Ladner, Joyce, *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*. New York, Doubleday, 1971.

Lamphere, Louise, "Anthropology: Review Essay". *Signs*, v. 2, n.º 3, 1977, pp. 612-627.

_____, "Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups". In: Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere (ed.), *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 97-112.

Landes, Ruth, *The City of Women*. New York, Macmillan, 1947.

Leach, Edmund, *Culture and Nature or la Femme Sauvage*. London, Bedford College, 1968.

_____, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. rpt. Boston, 1965.

- Leacock, Eleanor, "Women, Development, and Anthropological Facts and Fictions". In: *Latin American Perspectives*, v. 4, n.º 12 & 13, Winter-Spring, 1977, pp. 8-17.
- Lévi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, Beacon Press, 1969.
- Liebrow, Elliot, *Tally's Corner*. Boston, Little Brown, 1967.
- Miller, Walter B., "Two Concepts of Authority". In: *American Anthropologist*, v. 57, April, 1955, pp. 271-289.
- Mitchell, Juliet, *Women's Estate*. Baltimore, Penguin Books, 1971.
- Nina Rodrigues, Raymundo, *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- , *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932.
- Ortner, Sherry B., "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" In: Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere (ed.), *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 67-87.
- Pierson, Donald, *O Candomblé da Baía*. São Paulo, Editora Guaiá, 1942.
- Ramos, Arthur, *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1934.
- Rapp, Rayna (Reiter), "Family and Class in Contemporary America: Notes Toward an Understanding of Ideology", In: *Science and Society*, v. 42, n.º 3, Fall 1978, pp. 278-300.
- Rodrigues, José Honório, *The Brazilians: Their Character and Aspirations*. Austin, University of Texas Press, 1967.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist, "Women, Culture and Society: A Theoretical Overview". In: Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere (ed.), *Women, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 17-42.
- Rosen, Bernard C. and Anita LaRaia, "Modernity in Women: An Index of Social Change in Brazil". In: *Journal of Marriage and the Family*, n.º 34, 1972, pp. 353-60.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". In: Rayna Rapp Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- Rubin, Lillian, *Worlds of Pain*. New York, Basic Books, 1976.
- Saffioti, Heleieth I. B., "Women, Modes of Production, and Social Formations". In: *Latin American Perspectives*, v. 4, n.º 12&13, 1977, Winter-Spring, pp. 27-37.
- Scholte, Bob, "Towards a Reflexive and Critical Anthropology". In: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York, Random House, 1969, pp. 430-457.
- Silverstein, Leni M., "The Social Consequences of Ritual Power for Women: The Case of the Bahian Candomblé". Diss. New School for Social Research, 1979.
- Skidmore, Thomas E., *Black Into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. New York, Oxford University Press, 1974.

Smith, M. G., *Government in Zazau*. London, Oxford University Press for the International African Institute, 1960,

Stack, Carol B., *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York, Harper & Row, 1974.

Vários Autores, *O Negro no Brasil: Segundo Congresso Afro-Brasileiro (Bahia)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.

Verger, Pierre, *Flux et Reflux de la Traite des Nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos du XVII e Siècle*. Paris, Mouton & Cie, 1957.

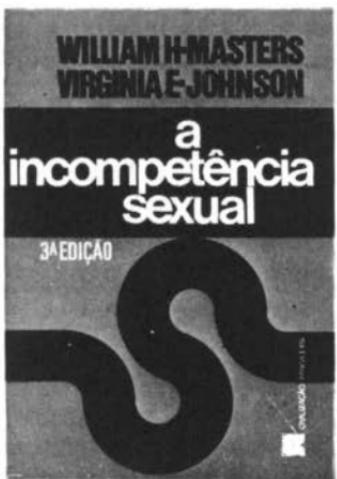
Viana Filho, Luiz, *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1946.

Wagley, Charles, *An Introduction to Brazil*. New York, Columbia University Press, 1968.

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*. Trans. A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York, The Free Press, 1947.



Cr\$ 200,00



Cr\$ 220,00

Dois livros se tornaram *Best-sellers* porque desfizeram, com experiências e verificações ao vivo, os tabus e os falsos conhecimentos que até hoje ainda pesam sobre a sexualidade humana.



Cr\$ 100,00

Para alguns o século XX, com sua velocidade de transformações, é o século em que *os problemas da individualidade* vieram para o primeiro plano. Neste sentido, é da maior importância a leitura desta obra, em quatro volumes, do famoso mundialmente respeitado psicólogo soviético A. R. Luria.

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

A Umbanda com Expressão de Religiosidade Popular*

Lísias Nogueira Negrão

Ciências Sociais – USP e
Centro de Estudos da Religião

Ao Prof. Duglas Teixeira Monteiro, colega e amigo.

A crítica recente do conceito de cultura popular e, por extensão, do conceito de religião popular, tem incidido, entre outros, principalmente em um ponto: suas expressões seriam populares apenas em aparência, nos seus traços mais superficiais, revelando sempre, quando submetidas à análise mais penetrante, conteúdos que lhes seriam estranhos e descaracterizantes, derivados de sua penetração pela ideologia dominante.¹

* O presente artigo é versão ligeiramente alterada da comunicação apresentada ao debate sobre Cultura Popular e Religiosidade Popular, promovido pela Associação dos Sociólogos do Estado de São Paulo e Associação Nacional de Cientistas Sociais, em 25/10/77.

1. No âmbito da análise da religião popular, pode-se citar os trabalhos de Francisco Cartaxo Rolim ("Pentecostalismo: Gênese, Estrutura e Função", Tese de Doutorado, USP, 1976), sobre o Pentecostalismo, e de Diana Brown e Renato Ortiz, respectivamente "O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda" e "A Morte Branca do Feiticeiro Negro" (*Religião e Sociedade*, n.º 1, Hucitec, Maio de 77), ambos sobre a Umbanda. Estes trabalhos, grosso modo, justificam a afirmação acima.

A Umbanda será analisada desta perspectiva, como típico exemplo de fenômeno cultural popular, penetrado e descaracterizado por influências exógenas, em um primeiro momento de nossa argumentação. Em um segundo momento, com base em observação que há anos vimos realizando na cidade de São Paulo, tentaremos demonstrar como, ao contrário do que parecem supor Brown e Ortiz e de acordo com o que já percebera Roger Bastide em suas análises sobre a religião nascente,² a Umbanda permanece hoje como produto cultural de criatividade popular espontânea, resistindo e superando, em certa medida, a intervenção externa que tenta, também com relativo sucesso, transfigurá-la. Por tratar-se de pesquisa em curso, nossas conclusões deverão ser entendidas como provisórias e sujeitas à comprovação. Nosso intuito é apenas de levantar questões a serem discutidas ou recolocar em pauta, sob novo ângulo de exame, as questões já abordadas pelos autores citados, participando das discussões em curso sobre a problemática da religiosidade popular.

Para fins analíticos, serão inicialmente distintos três níveis, não mutuamente exclusivos e interpenetrantes, pertinentes à compreensão do religioso, a saber: 1.º) o nível das representações, das crenças expressas através dos mitos e ritos; 2.º) o nível dos agentes que produzem, difundem e manipulam tais representações; 3.º) o nível estrutural, ou seja, da inserção destas representações dentro do universo ideológico global e dos agentes dentro da realidade social inclusiva que os condicionam e motivam. Ao nível das representações, podemos considerar a Umbanda como expressão da cultura brasileira, na medida em que seus rituais implicam sempre na celebração de figuras estereotipadas ligadas à sua tradição: inicialmente os pretos-velhos e os caboclos, a seguir boiadeiros, marinheiros e baianos, malandros e prostitutas (os exus), mais recentemente inclusive cangaceiros (Lampião e Maria Bonita). Neste sentido, ela é a celebração da história brasileira, não da história oficial com suas galerias de vultos representantes dos grupos dominantes, mas com seu panteão de tipos sociais populares divinizados, expressões arquetípicas da condição de dominado, implicando tanto em uma atitude de submissão (pretos-velhos) como de contestação (exus).

2. Sobre Brown e Ortiz, ver nota anterior. Sobre Bastide, ver "Nascimento de uma Religião", cap. VI de *As Religiões Africanas no Brasil*, 2.º vol., São Paulo, Livraria Pioneira Editora-Editora da USP, 1971. Este trabalho sobre a Umbanda em *statu nascendi*, observada durante a década de 1940, continua sendo a mais completa e lúcida análise sobre as motivações originárias da Umbanda, ligadas à problemática racial, e o processo de sua legitimação, já então em curso, que hoje intensificou-se tanto a ponto de concentrar-se nele a atenção dos pesquisadores mais recentes da Umbanda.

Ao nível dos agentes que elaboraram tais representações e ainda continuam a elaborá-las, podemos nos reportar à criatividade popular espontânea nos grandes centros urbanos do país, inicialmente nas regiões sul e sudeste e mais recentemente por todo o Brasil, cenário do encontro de uma pluralidade de tradições religiosas e influências regionais. Ou, como diria Roger Bastide, a Umbanda pode ser entendida como o produto “de um sincretismo que nasceu do encontro, nas grandes cidades, de religiões diferentes, mas que possuíam a mesma clientela que respondia aproximadamente às mesmas necessidades e cujos adeptos eram dotados de uma mobilidade religiosa desconcertante. O processo de criação da Umbanda é um processo puramente sociológico, não obedecendo senão a causas sociais, não se explicando senão pelo contato de civilizações.”³ Tais crenças vêm sendo à partir de fins da década de 1920, sistematicamente *apropriadas* por elementos de classe média (intelectuais, profissionais liberais, militares, funcionários públicos) que, egressos do Kardecismo, aderem à Umbanda e assumem seu comando. Isto implica, necessariamente, na conformação da religião nascente à imagem e semelhança de seus apropriadores, iniciando-se um longo, e ainda não esgotado, processo de branqueamento das crenças e dos ritos religiosos, mediante sua racionalização e moralização. São gradativamente esquecidas as inúmeras práticas que lembrem a “barbárie negra” em detrimento da adoção de traços característicos da “civilização branca”: atabaques e música ritmada são substituídas por música ocidental ou, no máximo, por contidas palmas. Mais recentemente, aparecem as gravações de “pontos” de Umbanda, tocados em eletrolas durante as “giras”. Os sacrifícios animais e alimentos ofertados ritualmente aos Orixás são sumariamente abandonados. A própria origem da Umbanda deixa de ser referida à África Negra, mas ao “culturalmente superior” Egito milenar (ou seria ainda a Índia ou a Lemúria? Os teóricos umbandistas divergem à respeito). A própria raiz etmológica da palavra *umbanda* é buscada no sânscrito. Os significados subjacentes aos mitos e ritos são redefinidos, codificados dentro dos quadros cosmogônicos kardecistas e permeados pela ética cristã. Neste contexto, os estereótipos populares são racionalizados e moralizados, suas potencialidades contestadoras contidas, quando não extirpadas, suas origens negadas ou revalorizadas.⁴

Do ponto de vista estrutural, revela a análise deste processo histórico de constituição da Umbanda, dois outros processos mais abrangentes e concomitantes: a integração do negro à sociedade de classes em formação, aban-

3. Bastide, Roger, *op. cit.*, p. 449.

4. Bastide, Roger, *op. cit.*, p. 448-456.

donando a condição de marginal a que fora relegado desde a Abolição, através do aproveitamento das oportunidades surgidas com a industrialização; e a legitimação da Umbanda como alternativa religiosa válida, reconhecida pela autoridade do Estado e sob sua proteção. Atuam neste sentido, decididamente as federações de tendas e terreiros de Umbanda que, sob o comando de lideranças religiosas que se aliam ou se confundem com lideranças políticas, promovem intensa atividade organizacional, no sentido da obtenção da unidade institucional, doutrinária e ritual.

Aspectos deste processo histórico de constituição da Umbanda, tal como acima apresentado, podem ser encontrados nos trabalhos já reiteradamente citados de Roger Bastide e Diana Brown referentes ao surgimento da Umbanda e de Renato Ortiz, referente à sua conformação mais atual. Há, não obstante, alguma diferenciação de caráter interpretativo entre os autores. Embora reconhecendo a contribuição decisiva dos grupos de classe média no sentido da institucionalização da Umbanda, Bastide a interpreta como sendo uma crença que, refletindo a integração do negro à sociedade de classes, se identificaria como a ideologia da ascensão social do negro proletarizado. Como diz Bastide, referindo-se à Umbanda: "O espiritismo não é, portanto, imposto de fora ao proletariado, é uma criação proletária".⁵ A moralização e a racionalização propostas pelos líderes brancos foram aceitas pelos negros, apesar de alguma resistência e ambivalência inicial, por se compatibilizarem e, inclusive, viabilizarem os propósitos de integração social em uma sociedade branca, sem contudo abandonar totalmente suas tradições religiosas que permanecem, apesar de revalorizadas. Isto porque, "na religião, . . . , o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho, sem destruí-lo. Trata-se de uma adaptação ao mundo moderno, de uma renovação, de preferência a uma inovação."⁶ Já Brown especialmente, mas também Ortiz, tendem a enfatizar a atuação dos grupos de classe média que, com sua intervenção, não seriam apenas os apropriadores que teriam extirpado da religião suas características mágicas e carismáticas mais expressivas em favor da assepsia religiosa e do controle burocrático por eles tão valorizados, mas inclusive os seus verdadeiros fundadores. É neste sentido que pode entender-se a afirmação de Ortiz de que "sem o movimento de intelectuais que estabeleceu as normas de orientação da religião, ela não existiria, pois o que encontraríamos seriam somente manifestações heterogêneas de rituais de origem afro-brasileira", apesar da ressalva de que "sem a presença de uma herança

5. Bastide, Roger, *op. cit.* p. 471.

6. Bastide, Roger, *op. cit.*, p. 468.

cultural afro-brasileira não seria possível a *bricolage* do pensamento kardecista sobre esta realidade".⁷

Pretendemos recolocar as questões acima discutidas, com base em observação sistemática e assistemática que vimos realizando, a partir de 1974, sobre o movimento umbandista em S. Paulo, Capital. Levaremos em consideração principalmente os dados levantados em pesquisa levada a efeito no segundo semestre de 1975, sobre as relações das federações de Umbanda entre si, de um lado, e sobre as relações de cada uma das federações contactadas com os terreiros a elas filiados, de outro lado.⁸ Buscávamos compreender o sentido do processo de unificação institucional, doutrinária e ritual em curso, segundo evidências parciais até então conhecidas. Foram entrevistados presidentes e líderes de quatro federações de Umbanda e de uma associação de caráter confederativo, além de 5 pais-de-santo vinculados a estas federações e um vinculado a uma federação não amostrada. Nossa pequena amostra de federações não é representativa das cerca de trinta (?) federações atualmente existentes, mas é significativa em relação ao movimento umbandista em São Paulo, na medida em que estão incluídas as duas federações mais antigas e bem sucedidas, ao lado de outras menores e mais obscuras.

Entendida a legitimação como a aceitação da Umbanda pelo Estado, como uma religião ao lado de outras e sob sua proteção, podemos perceber uma diversidade regional quanto a este processo. Em São Paulo, Capital, embora já largamente difundida desde a década de 1920, passa a Umbanda a ser oficialmente reconhecida a partir de 1950, quando se registram em cartório, como sociedades civis legalmente constituídas, vinte e dois terreiros de Umbanda. No Rio de Janeiro o registro de terreiros através de federações recém constituídas, iniciara-se na década de 1920 e no Rio Grande do Sul na década de 1930 ou mesmo antes.⁹ Foi a resistência da Igreja Católica Romana, representada na figura de D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Mota que, em São Paulo, retardou o processo. Somente mediante a pressão de líderes militares como os generais Pedro Aurélio de Góis Monteiro e Pereira da Costa, e de líderes como Ademar de Barros, puderam os terreiros e

7. Ortiz, Renato, *op. cit.*, p. 45, grifo do autor.

8. Pesquisa por nós orientada e executada pelos alunos de graduação do Curso de Ciências Sociais da F.F.L.C.H. da USP, Ana Aparecida Cruz, Clarice Missae Murakami, Edna Heló, Helena Fumiko Yamaki, Lillian Wladys de Albuquerque Cítero, Maria Cecília Castro Grasseschi e Paulo Pepe da Silva.

9. Ortiz, Renato, "*La Mort Blanche du Sorcier Noir: Intégration d'Une Religion dans une Société de Classes*". Tese de Doutorado, Paris, Sorbonne, 1975, pp. 67-70.

federações de Umbanda registrar-se como associações civis.¹⁰ Surgiu em 1953 a Federação de Umbanda do Estado de São Paulo; em 1955 constituiu-se a União de Tendas Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo. Reunindo 12 dentre as federações existentes no Estado, surgiu em 1960 o movimento de caráter confederativo Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo, sem conseguir, contudo, a adesão da Federação de Umbanda do Estado de São Paulo, a mais antiga, atualmente em processo de vinculação a uma Confederação de âmbito nacional sediada em Brasília, com regionais Norte, Sul, Leste e Oeste. Inúmeras outras federações menores e inclusive algumas originárias de suas dissidências, permanecem à margem do Superior Órgão.

A proliferação das federações e seu crescente empenho moralizador, não tem sido suficiente para extirpar da Umbanda os “guias” considerados incompatíveis com a dignidade buscada. Além dos caboclos e pretos-velhos, reconhecidos e incorporados pela Umbanda organizada, outras “linhas” menos nobres, como a dos baianos e dos exus, proliferam em São Paulo, abrigadas por terreiros que permanecem à margem das federações, submetendo-se em decorrência a eventuais desmandos policiais, ou ligados à federações mais permissivas. Estes terreiros são comuns em São Paulo; neles pratica-se a Umbanda “traçada” ou “cruzada” com a quimbanda, esta identificada à magia negra, à macumba.

Mesmo em terreiros filiados às federações mais “rigorosas”, trabalha-se freqüentemente com os exus, se bem que — como fazem questão de frisar — para desfazer o mal feito pelos próprios exus e não para praticá-lo. Neste caso, inclusive, se reconhece o poder maior destas entidades que, trabalhando para o bem, não seriam exus “pagãos”, mas “batizados”. Na maioria dos terreiros por nós visitados, contudo, não há a preocupação com o batismo dos exus. Eles aparecem sempre de um mesmo modo, dizendo palavras, com gesticulação freqüentemente obscena e provocando a assistência. Dão “consultas”, mas estão sempre mais preocupados em beber e receber presentes do que em atender a seus aflitos e confusos clientes. Note-se que a identificação dos exus aos malandros e prostitutas (as “pomba-giras”) é uma reelaboração atual destes mitos, em pleno apogeu das federações. Nos momentos iniciais da Umbanda, como informa Bastide, eram os exus identificados ao diabo da tradição cristã.¹¹ Outros estereótipos também não moralizados e que hoje ocupam posição central em grande parte dos terreiros de São Paulo, como os baianos e cangaceiros, continuam

10. Informações prestadas por um de nossos entrevistados, um dos mais velhos e atuantes líderes da Federação de Umbanda do Estado de São Paulo.

11. Bastide, Roger, *op. cit.*, p. 455.

a ser elaborados, apesar da cruzada moralizadora empreendida pelas federações. Não se pode esquecer, além disso, que muitos dos elementos cristianizados e kardecistas absorvidos por esta Umbanda sem preocupações predominantemente racionalizadoras e moralizadoras, que persiste de forma pujante em São Paulo, derivam de um sincretismo espontâneo respectivamente com o catolicismo popular e com o chamado “baixo-espiritismo”, independentemente de qualquer influência do sincretismo deliberadamente conduzido através das federações. Todo este universo de representações, de cunho eminentemente popular e relativamente indiferente à pregação moralizante, continua a ser elaborado. Não, evidentemente, pelas federações que se apressam a combatê-los ou deles se apropriarem para melhor domesticá-los, mas pelo homem comum, como expressão de sua vivência cotidiana e de sua visão de mundo fragmentária e freqüentemente alienada.

Segundo os pais-de-santo nossos informantes, a filiação às federações acarreta a necessidade do cumprimento dos regulamentos por elas estabelecidos, que incidem em alguns poucos aspectos da organização dos cultos (papéis dos pais-de-santo, cambonos, médiuns), mas principalmente nas questões de disciplina extra-religiosa: horários de funcionamento das sessões, proibições (participação de menores, de pessoas embriagadas) etc. Ao garantirem o registro de suas filiadas, assumem também as federações a responsabilidade de responder judicialmente pelas mesmas. Substituem as delegacias de polícia no zelo pelo cumprimento das determinações legais. Instados a responder porque se filiaram àquela determinada federação e não à outra, apenas um pai-de-santo alegou afinidades éticas e doutrinárias. Os demais responderam que “precisavam obter os papéis” e se resguardar juridicamente em caso de necessidade. Nada mais. De onde se depreende que qualquer federação seria útil, neste sentido.

Pouco ou nada diferem entre si as federações nos aspectos doutrinários. Falam vagamente na necessidade da prática do bem, atendendo aos necessitados e livrando-os da aflição, independentemente de distinções de religião, classe ou raça. O mesmo afirmam os pais-de-santo. Quanto aos aspectos rituais, a maior parte das federações reconhece, por princípio, a total autonomia dos pais-de-santo e de seus guias na determinação da liturgia. A União de Tendões Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo codificou e divulgou às autoridades, em 1957, o ritual da Umbanda, baseado na padronização espontânea atingida até então, extirpados, evidentemente, os ritos de exu. A Cúpula Nacional de Umbanda padronizou a abertura e o encerramento de suas “giras”, mas esta padronização e sua validade vem sendo contraditada pelos próprios pais-de-santo de terreiros à ela vinculados, sob a alegação de interferência indevida em área de sua estrita competência.

Com as mãos tolhidas em termos da interferência nos rituais tradicio-

nais da Umbanda (as giras, as consultas, os passes), voltaram-se as federações para um terreno virgem. O Superior Órgão de Umbanda realizou uma série de cinco simpósios, de 1972 a 1976, que culminou com a padronização dos ritos de batismo, casamento e funerários. Seu exemplo foi imitado pela Federação Umbandista do Estado de São Paulo. Estas iniciativas contaram com a aprovação e incentivo dos pais-de-santo, por tratar-se de inovação que não fere a autoridade do chefe de terreiro, que permanece total e absoluta na condução do cerimonial característico.

As federações são normalmente controladas por pessoas de classe média, comerciantes, profissionais liberais, funcionários públicos, com expressiva participação de militares. Três das federações estudadas revelam notórias ligações com um ex-governador do Estado; uma destas três é também ligada a um conhecido político do partido oposicionista. Os simpósios do Supremo Órgão de Umbanda são realizados nas dependências da Câmara Municipal de São Paulo, onde, entre acordes do Hino Nacional e do Hino da Umbanda, são proferidos discursos que enfatizam o elo entre a Umbanda, o povo, o voto e o apoio governamental. Os pais-de-santo criticam normalmente os dirigentes das federações, afirmando que eles preocupam-se mais com a política do que com a religião. Manifestam geralmente desinteresse em relação às mesmas, não freqüentando ou pouco freqüentando suas reuniões. Embora julguem desejável uma unificação institucional da Umbanda, nela não acreditam por julgarem-na inatingível, face ao desejo de poder claramente manifesto pelas diversas federações. São, contudo, ciosos do controle que efetivamente exercem sobre seus terreiros e não estão dispostos a um rígido controle externo.

Exprimem as federações uma tendência no sentido da unificação doutrinária, ritual e institucional da Umbanda, deliberadamente conduzida. Apenas esta última está sendo relativamente bem sucedida; as demais escapam às possibilidades de deliberação e controle por parte das federações, sendo o que existe neste sentido apenas uma codificação de uma padronização espontaneamente surgida, com a única exceção dos rituais de batismo, casamento e morte, levado a efeito pelas federações, mas que não entram em choque com a tradição umbandista. Talvez venham, de certa forma, antagonizar a Igreja Católica Romana, que condescendente e mesmo permissiva quanto às práticas mágico-religiosas, inclusive de seus fiéis, é extremamente ciosa de seu exclusivismo no que se refere à inserção da biografia individual na sociedade civil.¹² De qualquer modo, reflete a recente difusão destes

12. Ver, a este respeito, o artigo de Pedro A. Ribeiro Oliveira, "Coexistência das Religiões no Brasil". Petrópolis, *Revista de Cultura Vozes*, n.º 7, 1977, p. 41.

ritos de passagem nas associações umbandistas, a legitimação alcançada pela religião perante já não mais o Estado simplesmente, mas perante também a sociedade civil e aos olhos de seus próprios adeptos, que passaram a preferir solenizar os momentos cruciais da existência com a benção dos “guias” e pais-de-santo.

Outro indicador do avançado grau de legitimação que a religião atingiu, pode ser apontado: a União de Tendas Espíritas de Umbanda do Estado de São Paulo, alterou seus estatutos em 1968 e passou a denominar-se União de Tendas Espíritas de Umbanda e *Candomblé* do Estado de São Paulo. Esta inclusão do Candomblé no quadro associativo das federações é, até certo ponto, surpreendente, porque implica em uma reversão no processo apontado de branqueamento e fuga às origens africanas. O líder desta federação, também presidente do Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo, realiza viagens sentimentais de retorno à África Negra em busca das origens; o jornal editado pelo mencionado Superior Órgão publica reportagens sobre a África, enfatizando a origem africana da Umbanda; terreiros que praticam sacrifícios rituais e oferendas de alimentos aos santos são tranqüilamente filiados. A própria Quimbanda é reabilitada, aceitando o Círculo de Escritores e Jornalistas de Umbanda do Brasil, ligado àquela Federação, a sua existência como válida, embora distinta da Umbanda.¹³ Já advertia Bastide, ao comentar a tentativa dos intelectuais negros em localizar uma origem cultural da Umbanda mais nobre que a africana, que “a depuração não é uma descoberta do passado, mas uma adaptação ao presente”.¹⁴ Se no seu surgimento havia a necessidade de esconder-se o passado negro, ou minimizar a influência negra na Umbanda, a redescoberta atual dos valores positivos contidos na cultura negra, levada a efeito sobretudo por setores intelectuais, conduziu à valorização da arte e da religião afro-brasileiras que tende a tornar desnecessária tal ocultação.

A análise precedente conduz à conclusão de que é inegável, no caso paulista, a penetração do código burocrático, com toda sua seqüela de efeitos descaracterizantes, no âmago da Umbanda.¹⁵ O processo já vai adiantado e talvez não tenha esgotado todas as suas potencialidades. Contudo, não se pode apontar tal processo como o único e exclusivo, ou ainda, como o principal e decisivo, apesar de sua real importância na determinação dos rumos atuais do movimento religioso umbandista. À sua sombra e derivada de impulsos provocados pelo seu próprio desenvolvimento, cresce a resistên-

13. *Jornal Aruanda*, ano I, n.º 7, São Paulo, março de 1976, p. 14.

14. Bastide, Roger, *op. cit.*, p. 468.

15. Sobre o código burocrático, ver o trabalho de Yvonne Maggie Alves Velho, *Guerra de Orixá: Um Estado de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1975.

cia do setor mágico-religioso à descaracterização institucional. Alimentados pelos próprios ingredientes que objetivavam, em última análise, sua destruição ou domesticação, proliferam os terreiros que se atêm à sua vocação popular original. Renato Ortiz demonstrou que a existência de um sincretismo entre os Orixás africanos e os Santos católicos no contexto umbandista representa — ao contrário do que tinha demonstrado Nina Rodrigues em relação ao Candomblé — uma cobertura negra sobre conteúdos brancos. Resta saber se uma outra máscara pode ser justaposta à máscara racial, isto é, se as federações atuais não estariam servindo, por omissão ou impossibilidade prática de interferência de seus dirigentes, ou ainda pelo oportunismo dos pais-de-santo interessados em preservar sua autonomia, em coberturas burocráticas sobre conteúdos mágicos e carismáticos. Ao nível de uma análise simbólica do ritual, podemos encontrar terreiros inclusive filiados à federações, cuja liturgia constitui-se em forma de protesto contra a sociedade inclusiva e sua tendência de imperialismo cultural.¹⁶

Marco Aurélio Luz e Georges Lapassade, embora apregoando o maior valor artístico e cultural da Macumba, vaticinaram seu fim;¹⁷ Renato Ortiz apregoou a morte branca do feiticeiro negro. Por mais distanciados que sejam as abordagens dos autores, têm em comum o vício determinista que pressupõe o desaparecimento do carismático diante do racional, do tradicional diante do moderno, do mágico e do profético diante do religioso institucionalizado.

A Umbanda, como expressão cultural popular de uma sociedade complexa, diversificada segundo linhas de classes sociais, não pode fugir nem às suas origens nem às determinações da totalidade. Daí a ambigüidade que a caracteriza: embora produto de elaboração popular, refletindo as preocupações e aspirações próprias de sua origem, vê-se penetrada, orientada e comprometida por expressões ideológicas emanadas dos setores dominantes. Mas a Umbanda hesita entre as duas orientações, ora resiste, ora se acomoda. Neste processo dialético de resistência e acomodação, o conteúdo que se acomoda e (ou) resiste, seria ainda a afirmação cultural negra? Duvidamos que seja. Em nosso entender, a linha de diferenciação social em nossa sociedade é tipicamente uma linha de classes sociais e não de castas. A problemática racial está aí incluída, e hoje certamente com menor intensidade que ao tempo em que Bastide realizou seus estudos, na medida em que a linha de cores acompanha, grosso modo, a linha de classes, encobrendo provavelmente seu real significado.

16. Velho, Y. M. Alves, *op. cit.*

17. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.

A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô

Beatriz Góis Dantas

Programa de pós-graduação
Antropologia
Unicamp

INTRODUÇÃO

Os terreiros de Xangô e Umbanda conquanto sejam unidades particulares de convivência e veiculadoras do sistema de crenças afro-brasileiras, não se constituem em unidades fechadas, por força mesmo de sua inserção na sociedade mais ampla, geradora de relações sociais que se projetam sobre essas comunidades religiosas.

Analisando a gênese e a evolução das religiões afro-brasileiras Bastide (1971) tem focado as mudanças por elas sofridas em conexão com as alterações na estrutura social. A estratificação em classes, para nos limitarmos apenas a esse aspecto da sociedade global brasileira, se reflete na composição, organização e, possivelmente, nos rituais dos cultos. Conforme demonstrou Velho (1975) o terreiro de Umbanda por ela pesquisado se constitui numa representação simbólica da sociedade mais ampla, cuja hierarquia é aí representada de forma invertida.

No presente trabalho pretendemos analisar um determinado aspecto da

organização de um grupo de Xangô — a organização econômica — e suas relações com a sociedade inclusiva. A economia do Candomblé tem sido pouco estudada (Bastide, 1971: 319), e os que dela se ocupam tratam-na de maneira globalizante a partir do material coletado nos grandes terreiros de Salvador (Bastide, 1961; 1971; Herskovits, 1958) e Recife (Ribeiro, 1952). Pretendemos aqui enfocá-la num grupo de culto sediado numa pequena cidade da área açucareira de Sergipe, situada a 18 km da capital, com uma economia baseada nas atividades agrícolas e um quadro social que não permite a organização de grandes Candomblés sediados em capitais nordestinas.

Os dados que nos servem de base foram coletados entre 1970 e 1975 através de entrevistas com roteiro, observação participante e histórias de vida e fazem parte de uma pesquisa mais ampla sobre o terreiro.

O GRUPO DE CULTO

A unidade de culto que se constitui no universo de nossa pesquisa representa a continuidade de um terreiro fundado por africanos no século XIX. Agrega nos últimos tempos aproximadamente cinquenta fiéis, muitos deles aparentados entre si e de reconhecida ascendência africana. Alguns destes conservam em suas casas altares domésticos herdados de seus ancestrais e na família é dada uma ênfase especial à continuidade de culto aos Orixás.

Os membros do grupo de culto emergem na sua totalidade da camada mais baixa da sociedade, conforme se depreende das atividades ocupacionais por eles exercidas: trabalhador de roça (6), aposentado do Funrural (3), estivador (1), arrumador (1), militar (1), bodegueiro (1), fogueiro (1), lavadeira (5), atendente de saúde (1), servente (1), pescador (1), costureira (1), professor primário (1), doméstica (18), estudante (12). Apenas cinco tinham rendimentos correspondentes, ou um pouco acima, de um salário mínimo. Nenhum deles atingia dois salários nos seus rendimentos mensais. Residem na cidade e seus arredores, ou nos bairros pobres de Aracaju, para onde muitos migraram à procura de emprego e estudo para os filhos quando eram já filiados ao terreiro.

A análise do sistema de crenças, do ritual e a própria estrutura do grupo de culto incluem-no no segmento mais tradicional dos cultos afro-brasileiros e ele próprio se auto-identifica como de origem nagô. Ao lado de alguns ritos isolados, os grandes ciclos rituais chamados “festejos” englobando sacrifícios de animais, toques de tambores, danças sagradas com “manifestações de santo” e repastos coletivos, representam os mecanismos de relacio-

namento entre os integrantes do grupo e os Orixás, relação que tem na mãe-de-santo um elemento chave de intermediação.

A DIMENSÃO ECONÔMICA DO TERREIRO: A TROCA DE BENS E SERVIÇOS

Se o Xangô não é uma “religião de consumo” em “que os deuses são utilizados em benefício dos vivos” (Bastide, 1950), não se pode contudo minimizar as atividades mágicas executadas pelos pais e mães-de-santo. Assim os terreiros são, sobretudo, unidades de culto onde se desenvolve uma atividade religiosa de culto aos orixás e ao mesmo tempo centros voltados para a resolução de problemas práticos através da manipulação mágica de forças. Sob essa dupla perspectiva o terreiro sob nossa observação, é um centro de prestação de serviços, oferecidos às pessoas mediante “troca de bens e serviços” nisso residindo a dimensão econômica do Xangô, que embora voltado para a execução de atividades mágico-religiosas envolve a “troca e uso de meios materiais” (Godelier, sd: 319).

Os serviços rituais prestados pelo terreiro vão desde os ritos destinados a cultuar as divindades e assegurar desse modo um relacionamento harmonioso entre fiéis e Orixás e, conseqüentemente, o sucesso na vida, até aqueles que visam a solução de um problema imediato, que tanto pode ser a eliminação de cobras venenosas que estão atacando os rebanhos bovinos, quanto o arranjo de um emprego, um marido ou o restabelecimento da saúde.

Tais serviços são procurados por categorias distintas de pessoas que, de conformidade com seus vínculos com Xangô, podem ser denominados de “filhos de fé” e “clientes”. Os primeiros fazem do Xangô uma vivência que se expressa na afiliação ao grupo de culto, participação ritual ativa e comprometimento, no sentido em que o termo é utilizado por Fry e Howe (1975: 83), significando o “investimento em termos de tempo e dinheiro que um indivíduo faz ao aderir a uma associação”. Os clientes também investem, sobretudo dinheiro, em troca de serviços rituais a fim de solucionar problemas. Nisto se resume a relação destes com o Xangô; no entanto, é bastante significativa sua contribuição à economia do mesmo.

Desse modo, embora o nosso estudo prenda-se à organização econômica do grupo de culto, somos forçados a alargar nossa análise para além do grupo, uma vez que a troca de bens e serviços rituais oferecidos pelo terreiro não se circunscreve a seus membros, mas envolve grande número de pessoas alheias ao mesmo, que para aí convergem atraídas pelo poder mágico atribuído ao Xangô e influenciam a economia do grupo.

O PAPEL DA MÃE-DE-SANTO NA ORGANIZAÇÃO ECONÔMICA DO TERREIRO

O grupo de culto sob nossa observação organiza-se internamente por princípios que privilegiam a ascendência africana reconhecida dos seus filia-dos. Enfatiza-se desse modo que a mãe-de-santo descende de quatro avós nagôs, fato que, associado à predestinação que se lhe atribui para chefiar o grupo de culto e à sua "força" em manipular o sobrenatural, torna sua liderança carismática (Weber, 1974: 195) bastante forte. Se, por força mesmo das exigências do culto, divide com alguns dignatários do terreiro funções rituais, reserva para si com exclusividade as operações de troca de serviços mágico-religiosos, quer realizadas no âmbito interno do grupo de culto quer fora dele. Constitui-se, pois, no fulcro de toda a organização econômica do terreiro. Pessoalmente recebe os bens em espécie ou dinheiro que chegam como recômpensa material pelos serviços prestados e decide sua destinação. Na medida em que a prestação de tais serviços é diretamente dependente de seu carisma, este lhe confere autoridade perante o grupo para realizar as trocas, dispor dos bens recebidos, distribuir tarefas entre os filia-dos, enfim dirigir as atividades concretas subjacentes à organização (Firth, 1974: 52).

De tal maneira a mãe-de-santo absorve as funções econômicas do terreiro que se torna praticamente impossível separar-se os bens do grupo de culto dos de sua dirigente, pois no fundo se confundem. Significativo a esse respeito é o que ocorre com a posse dos imóveis. Tendo recebido por herança de sua mãe a casa onde atualmente está sediado o terreiro, ao longo de quase sessenta anos como mãe-de-santo, adquiriu mais alguns imóveis na cidade: dois terrenos e quatro casas. Duas destas são destinadas às atividades de culto. Das duas outras recebe rendas sob a forma de aluguéis.

A aquisição destes imóveis resultaria, segundo declarações da mãe-de-santo, da aplicação de dinheiro ganho no jogo do bicho, pois o pequeno comércio de gêneros alimentícios a que se dedicou durante muitos anos, bem como as atividades de mãe-de-santo, segundo diz, não lhe dariam suporte financeiro para tais investimentos. A propriedade desses imóveis nunca foi questionada até que a morte recente da dirigente levou a uma discussão sobre a sua propriedade, chegando-se afinal ao consenso de que os imóveis que tinham destinação vinculada ao culto, permaneceriam como tal e como propriedade do grupo, os demais integrariam a herança a ser dividida com os parentes e com uma afilhada da mãe-de-santo destinada a substituí-la na direção do culto. O que foi dito acerca da propriedade dos imóveis exemplifica bem a ausência de limites entre a economia do grupo de culto e

de sua dirigente e conduz à discussão dos recursos à disposição do grupo para consecução dos seus objetivos.

Parte dos imóveis sob controle da mãe-de-santo constitui-se no “espaço sagrado” do terreiro, enquanto outra parte fornece rendas sob a forma de aluguéis. Embora o dinheiro proveniente dessa fonte represente pouco para a economia do grupo (em 1974, quando o salário mínimo local era de Cr\$ 213,00, o total desses aluguéis era Cr\$ 140,00), é significativo por ser a única renda fixa de que dispunha a mãe-de-santo para os encargos de manutenção pessoal e de seus dependentes (em número de cinco) e do culto. No entanto, seu nível de vida está acima da classe baixa local como se pode inferir pelos equipamentos domésticos que possui (rádio, televisão, geladeira, fogão a gás). Por outro lado nas festas rituais de seu terreiro há farta distribuição de comida, indicativo dos muitos animais sacrificados aos deuses. Onde encontraria suporte financeiro para tais atividades?

AS RELAÇÕES DE TROCA COM OS DE “DENTRO” E OS DE “FORA”

Internamente o grupo apresenta uma organização econômica que se rege por padrões de cooperação e ajuda mútua apoiada nas relações entre mãe e filhos de fé. A mãe-de-santo dispõe do trabalho de seus filiados não apenas nas atividades ligadas diretamente ao culto. Embora na atualidade a migração de muitos filhos para Arara tenha tornado esse aspecto menos significativo, ainda assim há uma certa prestação de trabalho por parte dos membros do grupo. As mulheres, embora tenham suas casas, desempenham diversas atividades domésticas na casa do culto e os homens fazem eventualmente reparos de pedreiro ou trabalhos de pintura, constróem cercas etc. Mas é na época dos festejos que se intensifica o trabalho dos filhos de fé no terreiro. Este obedece não apenas a uma divisão segundo o sexo mas à hierarquia ritual de Xangô. Além de seu trabalho, o filho de fé como membro do grupo deve contribuir para a manutenção da mãe-de-santo e despesas dos rituais realizados para propiciar os deuses protetores do grupo e dos indivíduos. Não há uma taxa fixa a ser dada pelos participantes. A expectativa é que eles contribuam quando puderem com quantias de que possam dispor. A generosidade da dádiva, no entanto, confere ao doador maior prestígio perante o grupo. Em face da flexibilidade dessa norma, as contribuições em dinheiro não são freqüentes nem elevadas. Bem mais usuais são as contribuições em espécie que assumem, quase sempre, a forma de pagamento de promessas por benefícios conseguidos dos Orixás.

As exigências de inversão de dinheiro pelo indivíduo como consequência de sua afiliação ao grupo de culto, parece-nos bem mais atenuadas que em certos Candomblés baianos (Bastide, 1960; 1971; Herskovits, 1958) e Xangôs pernambucanos (Ribeiro, 1952). Dispensa-se, por exemplo, entre outras “obrigações”, a reclusão do iniciando e os elaborados ritos de iniciação. Por outro lado, ritos privados visando a solução de problemas individuais são realizados sem o imediato sacrifício de animais que, sob a forma de promessa, têm sua execução postergada até a época dos ciclos rituais. O volume das contribuições que chegam ao terreiro sob a forma de promessas é elevado, como se infere do exemplo seguinte. Nos “festejos” de 1972 foram sacrificados aos Orixás treze galinhas, três carneiros e um boi. No ano seguinte, no mesmo ciclo de festas, ofereceram-se quinze galinhas e três carneiros. Em ambos os casos a maioria dos animais era pagamento de promessa. Esta assume uma significação toda especial na economia do grupo e se constitui no principal mecanismo de aquisição de bens diretamente dependente do aspecto religioso, pois ao contrário do que ocorre nos centros da Bahia e de Pernambuco que dispõem de conjunto de ritos que funcionam como fontes de rendas significativas para o terreiro (Herskovits, 1958; Ribeiro, 1952: 59), no centro em estudo, embora alguns ritos incluam ampla circulação de dinheiro, este não tem significação efetiva no aumento das rendas do grupo. Durante as danças há intensa circulação de dinheiro, recebendo-o as pessoas quando vão dançar, porém, as quantias retidas pela mãe, ou pelos fiéis, são mínimas, pois é como se houvesse um empenho em trocar, retribuir, enfim passar adiante o dinheiro recebido. Assim, esses ritos, conquanto incluam circulação de dinheiro, não se revelam como mecanismo capaz de aumentar as rendas do grupo prestando-se antes a uma análise à luz da teoria dos dons e contra-dons e do prestígio baseado no ato de dar (Mauss, 1974).

Do exposto conclui-se que os membros do grupo põem à disposição da mãe-de-santo trabalho, bens em espécie e em muito menor escala dinheiro, esperando em troca o eficiente desempenho das atividades rituais que lhes assegurará o relacionamento tranqüilo com os Orixás. Entre suas expectativas incluem-se ainda eventual ajuda material nos momentos de crise, tais como morada gratuita nas casas sob controle da mãe-de-santo, alimentação e remédios durante a doença e amparo na velhice, a exemplo do que ocorria até 1974 quando a mãe-de-santo fornecia semanalmente a feira a dois velhos integrantes do grupo, que foram então beneficiados pela aposentadoria do Rural.

Mas onde se observa o maior emprego de bens do grupo é na manutenção do culto, nos ritos isolados através dos quais se oferece aos orixás as primícias das colheitas e, sobretudo, nos grandes “festejos”. Estes conso-

mem a parte mais significativa das rendas do grupo. Realizados três vezes durante o ano, com duração de três ou sete dias, incluem sacrifícios de animais e vários repastos coletivos. Para sua celebração, a estimativa de gastos dos próprios membros do culto é de “um milhão,” ou seja, na moeda hoje corrente Cr\$ 1.000,00, quantia insuficiente para adquirir todos os produtos de uma relação de compras que nos foi fornecida pela mãe-de-santo. Além dos produtos de utilização ritual a chefe do grupo provê o abastecimento de pão, café e cuscuz, alimentos que não se destinam a “comida de obrigação”, mas de intenso consumo pelos fiéis reunidos no terreiro durante os dias de festa.

Os animais sacrificados e o volume de comidas posta à disposição do grupo durante os ciclos rituais constituem-se no principal indicador da riqueza do grupo, riqueza que, como têm assinalado vários pesquisadores (Herskovits, 1958; Bastide, 1971; Ribeiro, 1952), é um dos elementos nos quais se apóia o prestígio do terreiro.

Concordam os filhos de fé que os gastos necessários a essa “fartura” dos repastos rituais excedem de muito a aplicação dos bens fornecidos pelos membros do grupo de culto à mãe-de-santo. Como esta não exerce nos últimos tempos outras atividades além das mágico-religiosas e, como temos visto, as rendas fixas provenientes dos aluguéis são bastante reduzidas, conclui-se que são as “consultas e reparos” que estão financiando, pelo menos parcialmente, os repastos rituais do grupo ou mais exatamente a sua “fartura”, aquilo que poderíamos chamar o aspecto conspícuo destes.* “Consultas e reparos” atraem para o terreiro um elevado número de pessoas procedentes de um espaço geográfico amplo (Alagoas, Rio, Brasília) e situadas em diferentes estratos da hierarquia social, mormente das camadas médias e altas. Não mantêm vínculos com o grupo, mas apenas com sua dirigente a quem recorrem para solucionar problemas. Explicitamente afirma-se que as “consultas” são gratuitas, sendo a expectativa que o beneficiado retribua a prestação de serviços com presentes em dinheiro. Esta norma ideal não encontra correspondência no comportamento real, ou para sermos mais precisos, vigora apenas em relação a uma faixa limitada de pessoas conduzidas ao terreiro por dignatários deste. Os estranhos deverão pagar pelos “traba-

* A prova dessa afirmativa encontramos-na nas ocorrências após a morte da mãe-de-santo. Sua substituta não tendo ainda capacitação para realizar “trabalhos” teve grandes dificuldades em conseguir o dinheiro necessário ao mínimo exigido pelo ritual, apesar de contar com todo o esforço e cooperação do grupo, desfalcado apenas de dois dos antigos membros. O número de animais sacrificados reduziu-se sensivelmente, bem como o montante de alimentos postos à disposição do grupo. As exigências rituais foram cumpridas, uma das vezes inclusive com atraso, mas sem a riqueza de antes.

lhos” que ao contrário do que foi registrado por Herskovits (1958) na Bahia, não têm preços fixos, variando em função da aparência do cliente, seu conhecimento com a mãe-de-santo etc. No segmento afro-brasileiro da cidade, a mãe-de-santo goza da fama de cobrar caro pelos seus trabalhos mágicos. Diz uma ex-consulente: “ela adivinhou meu futuro mas lhe paguei caro”, recusando-se a revelar a quantia paga, comportamento seguido por muitos outros consulentes interrogados a respeito, segundo se diz, cumprindo instruções da mãe-de-santo de não falar sobre o assunto. Os que se dispuseram a tratar do tema pagaram uma média de Cr\$ 40,00 por consulta quando o salário mínimo local era de Cr\$ 213,00. Impossível avaliar a quantia média mensal proveniente dessa fonte de renda pois a este respeito as evasivas e o silêncio são bastante acentuados. Do que podemos observar, o movimento de consultas é intenso, e os integrantes do grupo admitem ser esta a principal fonte de renda do terreiro que permite à mãe-de-santo manter seu nível de vida, investir nos rituais e ajudar os filhos de fé em necessidade.

Se no âmbito do grupo as relações de troca com a mãe-de-santo baseiam-se na dádiva espontânea e na promessa, em relação aos “de fora” exige-se o pagamento de uma quantia variável, em dinheiro, fixada pela mãe-de-santo. Desse modo a prestação de serviços rituais põe em funcionamento formas diferentes de circulação de bens. No interior do grupo as dádivas e a promessa expressam as relações pessoais entre os parceiros envolvidos na troca. A promessa, de tão significativa importância na economia do grupo de culto, representa, como tem mostrado Kadt (citado por Berlinck, 1972) ao estudar o catolicismo de folk, uma transposição para o plano sagrado das relações clientelísticas entre patrão e camponês vigentes na sociedade tradicional brasileira, a qual o grupo reproduz em muitos aspectos. Fora do grupo, ao contrário, a circulação de bens se faz de forma impessoal, através de imediato pagamento em dinheiro, o qual permitirá à mãe-de-santo manter-se e, inclusive, comprar os eletrodomésticos, adquirir os produtos necessários ao culto e sustentar a “fartura” dos banquetes rituais.

A REDISTRIBUIÇÃO DOS BENS: A BUSCA DE PRESTÍGIO E O REFLEXO DA SOCIEDADE MAIS AMPLA

As trocas realizadas entre a mãe-de-santo e seus filhos e entre ela e seus clientes colocam sob seu controle bens provenientes do grupo e de fora dele. Se uma parte dos bens fornecidos pelos seus filiados tem destinação mais ou

menos prefixadas pelas exigências rituais das relações entre homens e Orixás (caso das promessas de animais) fazendo com que sejam automaticamente redistribuídos pelo grupo, no que diz respeito aos bens provenientes dos clientes, através da prestação de serviços mágicos, a destinação é da competência exclusiva da mãe-de-santo. Temos visto no entanto que o esquema organizatório deste terreiro prevê a aplicação parcial das rendas adquiridas através das atividades mágicas nos rituais religiosos, sobretudo nos repastos destinados ao consumo do grupo. Desse modo, as riquezas provenientes das consultas que poderiam ser acumuladas pela mãe-de-santo em benefício próprio, são parcialmente distribuídas com os fiéis. Ao destinar bens adquiridos através da sua atividade individual ao grupo, a mãe-de-santo está, de certo modo, fazendo uma redistribuição ou, ao menos, uma retribuição, pois embora a atividade mágica do Xangô seja um encargo seu particular e exclusivo, ela imbrica com o próprio grupo de culto, uma vez que a “força” da mãe-de-santo, atributo necessário a esta atividade, se renova a cada ano através dos ritos em cuja execução é imprescindível o suporte do grupo, a participação dos especialistas nos sacrifícios de animais, colheita das plantas sagradas, enfim nas atividades religiosas do culto.

Um outro ângulo de análise de aplicação de dinheiro procedente das atividades mágicas nas atividades rituais do culto é o prestígio daí decorrente para sua dirigente e, por extensão, para o próprio grupo. Bastide (1971: 317) tem assinalado que nas seitas afro-brasileiras tradicionais, a posição do sacerdote não é meio de ganhar dinheiro, mas de conquistar prestígio. Relativizando essa afirmativa, ela poderia ser aplicada a nosso universo de pesquisa, pois o exercício da atividade de mãe-de-santo não é só um meio de ganhar dinheiro, mas também de conquistar prestígio, e a aplicação de bens procedentes da sua atividade particular para manter a ostentação dos banquetes rituais do grupo é uma maneira de incrementá-lo. Na medida em que a riqueza do grupo é interpretada como um sinal de proteção dos deuses (paradoxalmente a riqueza dos grupos rivais é atribuída a pactos com o diabo), o sucesso econômico da mãe-de-santo reforça seu carisma e coincide com valores da sociedade mais ampla, que são invocados para avaliar a importância do grupo e sua líder. Com efeito, o dinheiro gasto nas festas rituais é um dos indicativos da importância do terreiro.

Por outro lado a concentração do dinheiro adquirido através das consultas nas mãos da mãe-de-santo ou a aquisição de bens de utilização pessoal atrairia a atenção dos membros da sociedade mais ampla (que constituem seus clientes reais ou em potencial), para essa riqueza e acentuaria a idéia de “exploração” na venda dos serviços mágicos. Os imóveis por ela adquiridos são alvo desse tipo de crítica no comentário de uma ex-consulente: Fulana “tá podre de rica. Tem duas casas e dinheiro guardado. Cobra caro a con-

sulta e assim enricou". Esse tipo de acusação que os chefes de terreiro, quer de Umbanda (Mott, 1976: 91), quer de candomblé (Ziegler, 1972: 116), se empenham em evitar, dá margem ao surgimento de "máscaras sociais" atrás das quais se oculta a venda de serviços mágicos que, idealmente, deveriam ser prestados gratuita e desinteressadamente. Em relação ao terreiro por nós pesquisado, a inversão de parte das rendas das consultas em benefício do grupo, especialmente naquilo que poderia ser considerado o aspecto conspícuo dos repastos rituais, encobre aos olhos da sociedade mais ampla, que não participa desses banquetes, as rendas auferidas pela prestação de serviços mágicos, sobretudo aos estratos socialmente mais elevados e, ao mesmo tempo, indica para o grupo de culto que muitas pessoas das classes detentoras do dinheiro e do poder político se curvam ante sua mãe e seu "poder" que vem dos Orixás, permitindo que esta coloque à disposição do grupo uma fartura de alimentos inexistentes no seu cotidiano de pobres.

Utilizando-se o referencial teórico desenvolvido por Turner (1974) poder-se-á encontrar aí uma proposta de inversão da ordem social e econômica da sociedade mais ampla. As atividades mágicas do terreiro, quando procuradas por elementos das classes dominantes, geram uma inversão da ordem hierárquica das classes sociais. Clientes ricos, brancos, letrados e poderosos se colocam numa relação de dependência em face da mãe-de-santo pobre, preta, analfabeta e sem poder político, que exige deles dinheiro a ser investido parcialmente no culto do Xangô, que, no caso em estudo, é ainda produzido por negros descendentes de escravos, e profundamente estigmatizado, mas paradoxalmente mantido, em parte, pelas classes dominantes (Fry, 1977: 45).

Parece-nos ainda significativo que parte do dinheiro conseguido dos "ricos" seja aplicado nos banquetes rituais, proporcionando aos filhos de fé, "pobres", muita carne, muita comida que lhes permite comer até fartar-se, numa flagrante oposição ao cotidiano onde sua capacidade de aquisição de alimentos é reduzida a um mínimo indispensável à sobrevivência, em decorrência da organização econômica da sociedade mais ampla.

Esses pontos que, a meu ver, merecem ser aprofundados e inclusive em conexão com outros aspectos da organização do terreiro, constituem-se em exemplos de estratégia utilizada pelo grupo de culto em sua inserção na sociedade de classes.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Bastide, R., "Medicina e Magia nos Candomblés". In: *Boletim Bibliográfico*, n.º 16, São Paulo, 1950.

_____, *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Brasileira, vol. 331, 1961.

_____, *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira e Editora da USP, 1971, 2 vol.

Berlinck, N. T., "Algumas Considerações Sociológicas sobre as Religiões no Brasil". In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n.º 12, São Paulo, 1972.

Firth, R., *Elementos de Organização Social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1974.

Fry, P., "Feijoada e Soul Food." In: *Ensaio de Opinião*, vol. 4, Rio de Janeiro, 1977.

Fry, P. H. e Home, G. N., "Duas respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo". In: *Debate e Crítica*, n.º 6, São Paulo, 1975.

Godelier, M., *Racionalidade e Irracionalidade na Economia*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, sd.

Herskovits, M., "Some Economic Aspects of the Afrobahian Candomblé". In: *Miscellânea P. Rivet*, vol. II, México, 1958.

Mauss, M., *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária e Editora da USP, 1974, 2 vol.

Mott, Y. T., *Caridade e Demanda*. Universidade Estadual de Campinas, Tese de Mestrado, 1976.

Ribeiro, R., *Cultos Afro-Brasileiros do Recife*. Boletim do Instituto Joaquim Nabuco, n.º especial, 1952.

Turner, V. W., *O Processo Ritual*. Petrópolis, Editora Vozes, 1974.

Velho, Y. M. A., *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1975.

Weber, M., *Economía e Sociedad*. México, Fondo de Cultura Econômica, 1974.

Ziegler, J., *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

Fruto de longa experiência de vida militar e de incansável atividade intelectual, este livro de Nelson Werneck Sodré — que havia sido apreendido durante a noite cultural desses anos recentes — analisa o papel político das Forças Armadas, a composição social do seu oficialato, a ideologia dos seus chefes e os seus aspectos institucionais.

A HISTÓRIA MILITAR DO BRASIL

NELSON
WERNECK
SODRÉ

3ª EDIÇÃO



CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Cr\$ 300,00

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

Documento:
João Paulo II no México

João Paulo II em Puebla: Chaves de Leitura

J. B. Libânio

Centro João XXIII
Rio de Janeiro

Desde que João Paulo II anunciou oficialmente sua vinda à Conferência Geral dos bispos latino-americanos em Puebla, criou-se grande expectativa em torno a essa viagem e presença. Será, depois do discurso programático do início de seu pontificado, o grande ato pontifício que nos revelará, sem dúvida, muito de sua futura conduta.

Neste sentido, compreender-se-á o enorme interesse de setores conservadores eclesiásticos e político-civis, de que tal viagem do Papa a um Continente marcado pelas injustiças sociais, por conflitos agudos decorrentes da opressão reinante de um lado e de outro, profundamente religioso e fiel à Igreja Católica, não se torne motivo e causa de conscientização de tal situação, a fim de evitar o fortalecimento dos movimentos populares em ordem a uma transformação radical da realidade sócio-política. Outros queriam ir mais longe. Aproveitar para que a visita do Papa servisse de ducha fria a tantos setores de Igreja, que se vem comprometendo, faz tempo, com os interesses e reivindicações populares. Com isso, fortificar-se-á a posição das classes dominantes e dos regimes atualmente vigentes.

Por outro lado, amplos setores de Igreja depositavam sobre tal visita a esperança de receber dela um estímulo na sua caminhada, no prosseguimento de sua luta ao lado das classes populares, que estão sendo há séculos

despojadas de sua terra, de seu produto, de sua cultura, de seus valores profundos. Existem amplas camadas de Igreja, de bispos, sacerdotes, religiosos/as e leigos, profundamente comprometidas com as classes pobres da sociedade latino-americana campesina e das periferias urbanas. Trabalho duro, correndo enorme risco de perseguição, prisão, torturas, seqüestros, assassinatos e outras arbitrariedades, já que com sua prática pastoral afetam interesses das classes dominantes e dos Estados constituídos a partir da ideologia da segurança nacional a serviço dessas mesmas classes.

Os olhos voltados para o Papa esperavam dele, conforme sua situação social nesse Continente, que a sua visita os tranqüilizasse ou os estimulasse. No fundo de tantas reportagens, de tantas manchetes sensacionalistas, ocultavam-se interesses reais, antagônicos. Os termos eram procurados para em seu exagero provocante esconder o verdadeiro interesse subjacente.

Para ser mais claro e preciso na análise desse fenômeno da visita do Papa, devemos distinguir bem os interesses explicitamente políticos, econômicos de grupos ideologicamente bem definidos e aqueles mais ligados aos meios ambientes de Igreja. Esses interesses não se cobrem totalmente. Comece-se facilmente injustiça passando de um para outro com facilidade. Contudo, no plano objetivo e não das intenções pessoais, muitas vezes eles se reforçam ou se conflituam.

A grande imprensa do Brasil, como expressão dos interesses da burguesia dominante, através de alguns de seus jornais de ampla tiragem, estava atenta ao menor sinal de crítica ou alusão menos positiva ao trabalho de base da Igreja na linha da justiça e promoção humana. Vai procurar colher dos discursos do Papa aqueles dizeres que vêm confirmar sua tese central: a Igreja deve estar afastada de tudo que diz respeito à ordem social para restringir-se somente ao religioso e espiritual. Com essa função puramente espiritual, a ordem vigente poderá continuar sem as oposições da Igreja de modo mais seguro e tranqüilo. A única ocular dessa grande imprensa são os interesses dos grupos dominantes e a visita do Papa tem um significado político bem definido: conservar a ordem atual, isto é, o sistema capitalista na forma em que vem sendo implantado em nosso Continente. Ela se manifesta sobretudo através dos editoriais e comentários de alguns de seus escritores mais afinados com a ideologia do jornal.

Ao mesmo tempo, outros jornalistas, alguns presentes nessa grande imprensa e outros adscritos a uma imprensa crítica ao sistema e mais ligados às classes populares, vão procurar encarar e analisar a visita e os discursos do Papa sob outra ótica. Uns se irritam com certos traços conservadores e salientam-nos com o fim de confirmar a tese difundida em certos meios de esquerda de que a Igreja, no fundo, no fundo, está sempre aliada aos poderes dominantes. Outros mais sensíveis a um trabalho de ajuda aos setores de

Igreja, realmente engajados com os interesses do povo, procuram mostrar de modo crítico a dialética do pensamento e atitude do Papa. Este tipo de noticiário corresponde a interesses de mudança da realidade, uma vez que se situam diante dela criticamente.

Infelizmente, no caso concreto da viagem de João Paulo II ao México, fortes grupos financeiros assumiram toda a cobertura dos grandes meios de comunicação de massa. Além disso, em vários comitês de organização da viagem se fizeram presentes através da força de seu dinheiro. Com esse poder na mão procuraram retirar o máximo da visita do Papa na linha da confirmação de seus interesses. Muitos dos *slogans* que circularam pelas cidades por onde o Papa passou, tanto em forma de faixas, como de volantes, e mesmo através da interferência do locutor, refletiam a presença de tais interesses. "México, país de trabalho, de ordem"; "Cristianismo sim, comunismo não"; "Padres, fora da Política"; "Em defesa da Escola Católica" etc.

No mundo eclesiástico, a posição prévia diante da visita do Papa não carregava uma divisão tão nítida a partir de interesses políticos e econômicos. Seria mesmo impensável que pessoas de Igreja, de modo consciente quisessem que a vinda do Papa viesse confirmar um sistema tão injusto e esvaziar trabalho pastoral tão promissor junto às bases. Posto nesses termos, não há possibilidade de cristãmente alguém assumir uma posição reacionária, sem ofender a própria consciência evangélica.

A diferença de ocular situa-se em relação à evolução do processo eclesial. Uns atemorizam-se diante da emergência de uma igreja ligada às bases, às camadas populares, por tudo que isso pode trazer de problemas para o interior da Igreja e para sua posição dentro da sociedade. Outros crêem que esse foi o passo histórico de Medellín e deve ser reafirmado pela Igreja em Puebla.

A expectativa dos primeiros é de que o Papa viesse frear o processo, pois ele já ultrapassou as medidas possíveis para a atual consciência da Igreja (naturalmente deles). Os outros esperam uma palavra de incentivo, de apoio do Papa na caminhada em curso. Os primeiros aproveitam-se de qualquer exagero ou erro que se possa ter cometido numa caminhada nova, para confirmar suas apreensões e justificar a necessidade de uma intervenção coercitiva da igreja oficial. Os outros tentam mostrar como a situação tem piorado para o povo e como o que a Igreja tem feito ainda é muito pouco e faz-se mister maior compromisso ainda.

Foi esse o clima que percebi ao viver esses dias de visita do Papa no México, seja em meios eclesiais como políticos. Naturalmente, esse clima independe da vontade do Papa e muitos atos seus caíram totalmente fora de seu controle, seja quanto ao ritual, como mesmo quanto a algumas de suas palavras. Pois, não é a materialidade delas que importa em muitos casos, mas

o contexto semântico global dado por essa situação real do momento político no Continente e na Igreja.

Ainda que os dois enfoques, eclesiástico e político-civil, sejam realmente diferentes, acontece, porém, que se inter cruzam. Daí que facilmente se passa de uma ótica eclesiástica para a política e ideológica. Pois, uma vez que no momento atual uma das forças de oposição à violência do sistema capitalista opressor sobre as camadas populares é a prática pastoral da Igreja junto a essas classes, toda ação que diminua tal presença, enfraqueça tal prática, deslegitime tal atuação, termina por favorecer a situação dominante, o *status quo*. E pois uma ação ideologicamente favorável às classes dominantes, à burguesia capitalista. Tal constatação pertence ao nível objetivo e não ao da intenção do agente. Sua preocupação pode ser unicamente intraclesial, mas termina por ter um efeito político favorável ao sistema dominante. O mesmo acontece com a prática popular eclesial. Ela ajuda as classes populares a tomarem consciência de sua situação de opressão. Aumenta-lhes a capacidade organizativa.

As forças da situação vêm um perigo de que esses movimentos populares terminem por mudar radicalmente a realidade. Daí sua suspeita e desconfiança diante de tal trabalho de Igreja e a acusação que sempre lhe fazem de subversão. Para as pessoas de Igreja, o medo situa-se na suposição de que grupos hostis à Igreja, à fé cristã assumam tal processo e tenhamos uma revolução atéia. Como não se conhece nenhuma revolução popular, socialista, que não assumisse posição hostil à religião e não terminasse restringindo certos valores religiosos, os temores das autoridades eclesiásticas se estendem a qualquer trabalho que possa favorecer tal possível revolução.

Por isso, se passa facilmente ao campo ideológico, desde que se faça um trabalho popular. Os próprios agentes de pastoral se defrontam com tal problemática, uma vez que estão empenhados em processo novo, e cujas coordenadas não estão todas sob seu único e exclusivo controle. Acontece também que a Igreja não é a única a estar presente junto às classes populares e a interessar-se por elas. Uma vez que ela desempenha um papel neste setor não pode desconhecer outras presenças. E como, em geral, são grupos ligados aos movimentos socialistas e comunistas que se encontram em tal atividade, qualquer trabalho de base é suspeito de estar diretamente vinculado a tais movimentos. É o disco que se repete ao longo de todo o Continente: infiltração marxista no seio da Igreja, para simbolizar com isso a aliança da Igreja com movimentos revolucionários marxistas. O jogo ideológico se faz tão facilmente, na medida em que de fato grupos de Igreja e grupos ideológicos marxistas se encontram num mesmo trabalho de base, ainda que sob perspectivas diferentes. Na luta ideológica esquece-se de propósito as divergências de ótica, e baralham-se as semelhanças de lugar e de

interesse fundamental pelas classes populares. As motivações e perspectivas últimas podem ser diferentes. Entretanto, procura-se mostrar ligações, que não existem, pelo simples fato de uma coincidência de presença.

Essa rápida análise faz-se necessária para entender todo o contexto da viagem do Papa e muitas das tensões que se fizeram presentes no seio do episcopado reunido em Puebla. Além disso, há toda uma linguagem episcopal que necessita de regras próprias de interpretação. Este pano de fundo pode ajudar a fazê-lo.

CHAVE DE LEITURA

A visita do Papa é realidade muito mais complexa que à primeira vista pode aparecer. Tem uma face voltada para o interior da Igreja. E esta Igreja, por sua vez, pode ser considerada enquanto universal, ou enquanto está situada na América Latina ou mesmo enquanto está em Roma. As atitudes e discursos do Papa terão repercussões em todos esses níveis de modo diferente. Além disso, dentro da Igreja encontramos diversos setores, distinguíveis, seja por sua função ministerial, seja por sua compreensão pastoral da ação da Igreja. E aí as leituras e acentos também serão diferentes. Mais: a Igreja tem uma face voltada para a sociedade. Nessa existem interesses, grupos diferentes e conflitivos. E a visita do Papa repercutirá diversamente. Levando-se em consideração essa extrema complexidade, trabalharemos com diversas chaves de leitura da visita do Papa.

Alcance e Sentido de uma Chave de Leitura

O pressuposto básico para o estabelecimento de uma chave de leitura consiste em que uma ação complexa como uma visita, onde existem gestos, expressões afetivas, discursos lógico-doutriniais, organizados e elaborados com a ajuda de diferentes fontes, necessariamente aparecem pontos se não diretamente contraditórios, pelo menos de difícil compossibilidade. E toca ao hermenêuta decifrar essas oposições ou contradições. Para isso, necessita de uma chave que dê conta precisamente do fluxo fundamental do conjunto da ação e explique então seus desvios periféricos. Cada chave, por sua vez, implica uma opção prévia, com fundamento no próprio conjunto da ação em questão e, por isso, deve ser explicitada e justificada, desvelando o seu interesse fundamental subjacente. Do contrário torna-se ideológica no sentido negativo do termo, de ocultação, engano, manipulação.

Além disso, a chave de leitura tem uma possibilidade e um limite. Isto significa que colhe em suas malhas uma série de elementos e deixa escoar por elas outros. Quanto melhor for, tanto melhor seleciona os elementos importantes, deixando de lado os menos relevantes. Pelo contrário, uma chave mal escolhida capta elementos secundários, deixando escapar outros básicos.

A necessidade de uma chave vem precisamente da óbvia constatação de que as palavras são presas fáceis de manipulação ideológica, até mesmo de um terrorismo verbal, ao serem destacadas isoladamente de seu contexto global, ao serem tomadas na materialidade de seu soar, sem penetrar-lhes o contexto semântico, histórico, político, ideológico. No caso do discurso de autoridades e de modo especial do Papa, esse perigo excede em dimensão.

Compreende-se facilmente a importância da escolha da chave. De um erro ou de uma deformação grave na sua confecção, decorrem conseqüências relevantes para a inteligência da ação em jogo.

No caso da visita do Papa vamos conjugar diversas chaves, devido à complexidade da ação, para captarmos mais elementos e assim fazer-nos uma idéia mais completa, evitando simplismos próprios de mentalidades ortodoxas e fanáticas.

Diferentes Chaves de Leitura e sua Aplicação

Os Eixos Internacionais

A realidade mundial, na sua globalidade, tem sido analisada a partir de dois grandes blocos, sejam eles de natureza ideológica — eixo leste-oeste —, sejam de natureza de situação de desenvolvimento — eixo norte-sul. *O eixo leste-oeste* tem sido usado de modo constante em nosso Continente como leitura explicativa de nossos regimes de segurança nacional. O mundo está num conflito, numa verdadeira guerra total, entre duas grandes ideologias, entre dois grandes sistemas econômicos com suas seqüelas político-ideológicas. O mundo comunista totalitário ateu e o mundo ocidental capitalista, democrático cristão. Esta chave adotada normalmente pelos sistemas vigentes procura ver tudo sob esse prisma de capitalismo x comunismo, ou comunismo x anticomunismo. O termo capitalismo e comunismo são usados não simplesmente para indicar um sistema econômico, mas engloba toda a cosmovisão, inclusive religiosa, de dois universos. O uso extremamente ideológico dessa chave aparece logo a partir da confusão entre sistema econômico, político e religioso, colocando tudo num mesmo bloco homogêneo.

Apesar da origem de tal chave estar ligada a interesses nitidamente conservadores, até mesmo reacionários, em defesa do *status quo*, dos regimes militares de segurança nacional, guardiães armados de um capitalismo dependente, periférico, extremamente opressor e desnacionalizante, ela teve grande penetração em meios eclesiásticos, devido à incapacidade crítica diante dos jogos da ideologia dominante. Ora, a partir de tal chave de leitura os gestos e discursos do Papa são lidos como uma rejeição de qualquer forma de comunismo e portanto como afirmação do *status quo*, ainda que com algumas modificações. O máximo que tal chave consegue captar é um reformismo, já que coloca em oposição capitalismo democrático ocidental cristão com comunismo totalitário do leste ateu. Ora, é impossível que um discurso do chefe do catolicismo possa não estar do lado do capitalismo democrático cristão. Assim, qualquer mínima alusão a críticas a qualquer trabalho de Igreja numa linha que se oponha ao atual sistema é enfatizada como afirmação do sistema, ou, ao menos, como rejeição da alternativa atual, possível ao capitalismo, que seria um sistema popular, participatório, socialista.

Sem dúvida, essa chave de leitura funcionou muito na grande imprensa e em certos setores de Igreja, que pareciam jubilosos com os discursos do Papa, especialmente com o que fez na inauguração da Conferência diante dos bispos, ao ler neles uma condenação da Teologia da Libertação, dos movimentos populares, da Igreja que nasce pobre junto ao povo. A fim de colher tais elementos, essa interpretação se apoiou na materialidade de algumas expressões do Papa, fora do contexto global, sem levar em consideração fatores conjunturais, ligados à própria mecânica redacional de tais textos. São leituras tipicamente ortodoxas, ideológicas no pior sentido do termo. Chegaram mesmo a falsificar afirmações ou interpretações de dizeres do Papa.

É uma chave falsa, porque coloca numa equação capitalismo = democracia = ocidente = cristianismo e na outra comunismo = totalitarismo = leste = ateísmo. Qualquer um que se ponha a refletir um minuto, percebe a "salada hermenêutica" de tal equação, que esconde o único interesse em manter o sistema econômico capitalista, ainda que seja com algumas reformas. Interessa salvá-lo a todo custo. Sob o termo de "comunismo" se aglutinam os mais diversos elementos, desde que eles tenham em comum o fator de serem críticos ao capitalismo. Os dois dados fundamentais da Igreja da América Latina que mais contrariam a tais interesses são as comunidades eclesiais de base e a Teologia da Libertação. Pois, as CEBs são grupos de cristãos pertencentes a classes populares que se conscientizam e se organizam, em torno da fé eclesial, voltados para um compromisso social. Ora, os interesses desse compromisso não poderão nunca ser os das classes dominantes. Daí sua radical oposição a esta nova maneira de ser Igreja. A Teo-

logia da Libertação é uma reflexão teológica que acompanha a caminhada de tais comunidades. Essas duas realidades tornaram-se o centro e alvo das discussões, desde que se use dessa chave de leitura. Tudo que favorece as CEBs e a Teologia da Libertação tem de ser comunismo e portanto ser condenado pelo Papa. Nas conferências de imprensa, que foram dadas por bispos e teólogos, membros oficiais da Conferência ou simplesmente presentes em Puebla, os jornalistas insistentemente perguntavam por que o Papa e certos bispos condenaram a Teologia da Libertação, muitas vezes a partir de nítida deturpação dos textos. Ou melhor, a partir dessa chave de leitura, que é deturpante por natureza, por causa de seus interesses profundos.

A *outra chave* assume o *eixo norte-sul*. Este eixo parte do interesse de explicar melhor o fato evidente de que os países do Norte são poderosos, ricos, desenvolvidos e mantêm os países do Sul sob sua dominação econômica. Sua ótica orienta-se para a problemática da dominação, do colonialismo econômico. E como giramos na esfera do capitalismo central americano, do mercado comum e em parte do Japão, a problemática não se põe diante de um inimigo que está longe — o comunismo do leste — mas diante daquele que está dentro de nossa casa. O interesse fundamental centra-se nas classes populares, na sua organização, na sua maior conscientização, seja em nível eclesial como político.

A partir desse eixo de leitura, a visita do Papa não produz aquelas interpretações alarmistas que lemos em muitos periódicos conservadores do México e alhures, e que circulou entre certos grupos de Igreja. Pelo contrário, constata-se que em nenhum lugar o Papa fez alguma condenação explícita do comunismo e muito menos do socialismo, como certos setores desejavam e mesmo pressionavam. Os termos de condenação dirigem-se a violações de direitos humanos, que acontecem amplamente nos nossos sistemas capitalistas, como também em ações de estados socialistas. Em nenhum lugar, fez a conexão de ateísmo com socialismo, marxismo ou comunismo. Seus discursos oferecem critérios de análise para qualquer realidade social, ao tomar a dignidade do homem, como foco de crítica para as violações concretas e históricas dos atuais regimes e sistemas.

Por outro lado, o discurso do Papa está repleto de referências à situação de pobreza, de miséria, de exploração de nossas maiorias latino-americanas. Nesse sentido é um discurso que fala mais a partir do sul que do norte, a não ser que se considere certo tom paternalista como demonstração de uma perspectiva-nórdica. É muito difícil distinguir certa tonalidade paternalista do caráter pastoral das intervenções dos homens de Igreja. Dentro de uma leitura a partir do sul, podemos montar verdadeira antologia de ditos do Papa, que vem mostrar a injustiça da dominação do Norte sobre o Sul. A Igreja, diz o Papa no discurso inaugural da III Conferência, deverá trabalhar

para que haja distribuição mais justa e equitativa dos bens, “não só no interior de cada nação, mas sim também no mundo internacional em geral, evitando que os países mais fortes usem seu poder em detrimento dos mais fracos”¹ Este jogo de países fortes e fracos economicamente retrata precisamente a polaridade opressora norte-sul. Refere-se, citando Paulo VI ((PP 76), a mecanismos que “produzem a nível internacional ricos cada vez mais ricos a custa de pobres cada vez mais pobres”. A expressão “a custo de” e “mecanismos” querem significar que se trata de algo estrutural, objetivo, que cria relações de exploração, de dominação espoliadora, deixando os pobres mais imersos em sua pobreza e os ricos locupletando-se cada vez mais. Sem descer em concreto, observa o Papa a necessidade de “pôr em prática medidas reais, eficazes, a nível local, nacional e internacional” para que não continuem as situações de injustiças que descrevera antes.² Neste nível de dependência internacional, de exploração das nações ricas em relação às pobres, os discursos de João Paulo II não vão além da *Populorum Progressio* de Paulo VI. Aliás cita-a quando aborda tal questão. Serve de memória e reforço do que seu antecessor tinha ensinado.

O Eixo Intra-eclesial e Extra-eclesial

O Papa vai falar durante sua viagem a pessoas que estão ligadas mais diretamente à estrutura interna da Igreja por seu serviço e vocação e também a outras mais alheias ou, ao menos, não tão vinculadas a seu regime interno. No primeiro caso, temos o encontro com os bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas. No outro, temos o encontro com a massa indiscriminadamente, com os estudantes, com os indígenas e camponeses, com o corpo diplomático, com os membros de organizações católicas nacionais, com os doentes, com os operários, com a imprensa.

Parece que são dois registros diferentes, que revelam duas faces complementares da palavra do Papa. Fixar-se num deles, seria sair com idéia incompleta, mutilada, seja por achá-lo demasiado restrito à disciplina da Igreja (registro intra-eclesial), seja por considerá-lo somente nos seus momentos de maior ousadia, abertura à realidade (registro extra-eclesial).

O eixo intra-eclesial — discurso aos bispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, seminaristas — caracteriza-se por uma polaridade peculiar. De um lado, nestes discursos insiste o Papa na explicitação do caráter religioso e sagrado da vocação e função de seus ouvintes. Falando aos sacerdotes,³ chama-os “peças centrais na tarefa eclesial”, “presença qualificada no apostolado eclesial”, “servidores de uma causa sublime”, de quem “depende em boa parte a sorte da Igreja”. Estas e outras expressões mostram a impor-

tância que o Papa dá a função ministerial sacerdotal. Considera-a “serviço alto e exigente”. Por isso, os sacerdotes necessitam de uma consciência de identidade de sua missão “como sacerdotes de Cristo, depositários e administradores dos mistérios de Deus, instrumentos de salvação para os homens, testemunhas de um Reino que se inicia neste mundo, mas que se completa mais além”. Quase como estranhando que os sacerdotes tenham dúvida sobre sua própria missão, exclama: “ante estas certezas da fé, por que duvidar sobre a própria identidade? Por que titubear acerca do valor da própria vida? Por que a hesitação diante do caminho empreendido?” É, pois, um discurso cheio de segurança, clareza sobre a tarefa sacerdotal, que não deixa espaço para as clássicas crises de identidade do clero. Indica os meios sobrenaturais para a permanência firme nessas convicções, como a oração, a prática freqüente do sacramento da reconciliação, meditação diária, a devoção à Virgem mediante a reza do terço, isto é, numa palavra, o cultivo da “vida interior”. É um serviço específico, “que não pode ser substituído na comunidade cristã pelo sacerdócio comum dos fiéis, essencialmente diferente do primeiro” (LG n.º 10). Na sua relação com os bispos, insiste na “comunhão e obediência”, de modo que não seria admissível nos “sacerdotes ou religiosos uma prática de magistérios paralelos em relação aos bispos autênticos e únicos mestres na fé ou das conferências episcopais”. Aqui o Papa tocou em um ponto a que já aludira no seu discurso diante dos bispos na inauguração da Conferência.⁴ Trata-se da questão do “magistério paralelo”. É um tema que merece uma reflexão teológica de maior fôlego e que não viria ao caso nesse contexto de uma análise da visita do Papa. Entretanto, essa expressão não pode ser restringida aos religiosos, nem muito menos às suas conferências, já que nos dois contextos principais, onde o Papa aborda o tema, ele se refere “aos sacerdotes ou religiosos” e a todos da comunidade eclesial e não exclusivamente aos religiosos. No discurso da Assembléia há uma ruptura temática abrupta, pois estava falando dos religiosos e, de repente, se dirige a todos, e então introduz o tema do “magistério paralelo”. Na prática surgirão problemas, pois o Papa coloca duas instâncias em relação às quais se pode dar o magistério paralelo: o bispo e as conferências episcopais. Concretamente tem acontecido que grupos de sacerdotes ou de religiosos entram em tensão com algum bispo em particular, mas estão em profunda sintonia com a Conferência Episcopal. Isto seria magistério paralelo? As palavras do Papa não oferecem nenhuma solução para esse problema. E o contrário também pode acontecer. Em uma diocese, o bispo assume uma linha que entre em tensão ou mesmo oposição com a Conferência. E se os religiosos ou sacerdotes estão em comunhão com esse bispo, estariam fazendo magistério paralelo? O que de fato certamente não acontece como regra, sobretudo na América Latina, que sacerdotes e reli-

giosos estejam à margem, seja das Conferências como dos bispos. Nesse caso, seria certamente magistério paralelo. Entrar em tensão com certas orientações do CELAM tem sido considerado por alguns como magistério paralelo. Acontece, porém, que nessa última atitude crítica diante de decisões, orientações assumidas por elementos do CELAM, essas pessoas se sentem respaldadas por bispos, por Conferências Episcopais da mesma América Latina. Portanto, não se pode de modo nenhum falar de magistério paralelo, mas sim de divergências internas à Igreja.

Entretanto, apesar da confusão semântica da expressão ela figura no Documento final. Certamente o grande argumento que alguns usaram para que ela aí aparecesse foi simplesmente o fato de o Papa tê-la usado, apesar de ocupar contextos bem diferentes no discurso de João Paulo II e no Documento final. Isso significa de um lado que a expressão pairou magicamente no ar e caiu de pára-quadras em lugares diferentes. De outro, mostra como o critério que rege a redação de um documento nem sempre é a pertinência teológica ou a importância pastoral. Antes, sente-se que estão por detrás dessa expressão “querelas internas” entre certas cúpulas administrativas da Igreja, conforme se pode inferir da leitura do livro de Methol Ferré, aparecido pouco antes de Puebla e de testemunhas bem informadas, inclusive da própria cúria romana. Provavelmente elementos escusos do contexto gerador da expressão tenham escapado ao próprio Papa. E se talvez os conhecesse, não os aprovaria. Daí a dificuldade de poder explicar claramente o significado dela. Para a maioria das pessoas, que não estão informadas desses problemas internos do CELAM, e que não se interessam por tais entreveros, a expressão soará estranha, ou, pelo menos, inesperada no contexto da América Latina. Seu peso agora vem do fato de o Papa tê-la usado, e certamente será repetida, mesmo fora de qualquer contexto verossímil e com outra significação, de modo mágico e sacral, sobretudo por pessoas interessadas em impor sua própria vontade. Na redação do Documento, conforme consta, a Comissão de Articulação e um membro significativo de um dos grupos, onde se queria usar a expressão, pediram que ela não figurasse no Documento final. Tudo terminou, porém, com uma solução de arranjo, onde se mantém a expressão, mas dilui-se seu conteúdo num contexto vago, confuso e inócuo. Depois de falar que a Igreja é um “povo histórico e socialmente estruturado”, o texto se refere a “alguns aspectos do problema da Igreja Popular ou dos magistérios paralelos”. Em seguida, trata da seita que tende sempre ao auto-abastecimento tanto jurídico como doutrinal.

Talvez possamos concluir de tudo, com honestidade, que a admoestação correta e pura — e não as intenções maldosas de certos atiradores “certeiros e evangélicos” — se refira ao risco real de que todo grupo se torne seita,

tenda a constituir-se uma instância autônoma, paralela ao corpo social do qual veio. Fato óbvio e historicamente bastante constatado. E por isso, vale para todos a advertência do perigo do isolamento, seja em relação às igrejas irmãs, seja à conferência nacional, seja à Igreja de Roma. Vale de qualquer grupo, de qualquer bispo em particular, que se afaste por exemplo das linhas gerais da Conferência Nacional ou da grande tradição e disciplina da Igreja. Contudo, tal afirmação não pode ser tornada absoluta, pois pode acontecer e a história recente comprova, como às vezes um bispo só reflete mais o Evangelho que toda uma conferência. Na Igreja alemã diante do nazismo, vimos como bispos isolados assumiram posição de coragem, de enfrentamento, enquanto instituições romanas, ou o conjunto do episcopado, cerraram-se em duvidoso silêncio. Em San Salvador, parece que estamos repetindo essa mesma experiência. São discernimentos difíceis. E às vezes, só depois de longo tempo conseguimos ver claro.

Na mesma linha do discurso intra-eclesial, João Paulo II reforça antes as atividades dos sacerdotes no campo espiritual, dizendo-lhes que são “guias espirituais” e não “dirigentes sociais, líderes políticos ou funcionários de um poder temporal”. E a razão que aponta é de que “a liderança temporal pode facilmente ser fonte de divisão, enquanto que o sacerdote deve ser sinal e fator de unidade de fraternidade”. As funções temporais são campo próprio dos leigos.⁵

Nesses discursos intra-eclesiais a preocupação do Papa é de que as estruturas internas da Igreja não se debilitem e por isso aqueles que mais diretamente se dedicam a elas não devem hesitar em sua vocação. Às religiosas lembra-lhes o sentido de suas vidas “em constante atitude interna de fé, de esperança, de entrega amorosa a uma missão sobrenatural”. O Papa deixa de lado os aspectos de compromisso social de tais pessoas, com temor de que esse as absorva de tal modo que as estruturas eclesiais sofram de anemia. Seus discursos intra-eclesiais caracterizam-se antes por uma preocupação conservadora, no sentido etimológico do termo. Isto busca fundamentalmente a conservação das estruturas eclesiais em meio aos riscos do mundo moderno. E os aspectos políticos das ações do clero, dos religiosos e religiosas podem aparecer como uma ameaça a tal preocupação, daí sua reticência a respeito delas. Louva nas religiosas sua “maior proximidade com os pobres, objeto de uma justa atenção prioritária”, e diz que isso é para ele “motivos de gozo e otimismo”. Entretanto, continua, alertando para as confusões acerca da essência mesma da vida consagrada e do próprio carisma, através do abandono da oração pela ação, de uma interpretação secularizante dos votos enquanto a sua motivação, o abandono da vida comunitária, a adoção de atitudes sócio-políticas como o verdadeiro objetivo a perseguir, inclusive com radicalizações ideológicas.⁶

De fato, com a leitura desses discursos do Papa tem-se a impressão geral de uma convergência quase exclusiva para questões intra-eclesiais quando ele dirige ao clero, às religiosas. Contudo uma leitura atenta diminui tal impressão. Pois, quando fala, por exemplo, da interpretação secularizante dos votos, refere-se à motivação e não à sua concretização em ações. Ora, ninguém na teologia da Vida Religiosa defende que a motivação dos votos seja alheia a uma atitude de fé, de obediência ao Evangelho. A discussão trava-se a respeito de como concretizar tal motivação. Se alguns escritos chegam a falar de que a motivação é o povo, o pobre, temos uma maneira concisa e, por isso, ambígua, se tomada isoladamente. A frase completa seria, que o povo pobre se torna motivação para nós na medida em que lemos na Escritura, na Revelação essa predileção de Deus e de seu Filho. E em fidelidade a Deus e a seu Filho Jesus, é que se toma a opção pelos pobres. Portanto, não se trata de nenhuma motivação secularizante, mas profundamente religiosa, teológica. Outros optarão pelos pobres por razões estratégicas, políticas, partidárias. Contra essa motivação, fala o papa e não contra a opção. Essas confusões são geradas, no fundo, por uso ideológico das Palavras do Papa. A mesma coisa se pode dizer das "atitudes sócio-políticas". O Papa se refere a elas, enquanto se tornam "verdadeiro objetivo a perseguir". Também não há nenhum teólogo da Vida Religiosa que se preze que afirme que o "verdadeiro objetivo" da Vida Religiosa são atitudes, ações sócio-políticas. O problema situa-se no significado sócio-político, que necessariamente toda ação humana tem e de que as ações dos religiosos não podem isentar-se, pelo simples fato de estarem situadas num determinado contexto histórico. E a pergunta se faz na direção de saber qual significado sócio-político será mais consentâneo com o Evangelho: a manutenção dessa ordem de injustiça, exploração ou seu questionamento? O objetivo último de toda ação cristã, e vamos dizer, de modo mais explícito do religioso, é a realização do Reino de Deus em sua plenitude. Sabemos, porém, pela Revelação que ele já começou aqui entre nós e que tende para sua fase final, no meio as contradições, conflitos, jogos de graça e pecado. Dentro dessas tensões se situam nossas ações como sacerdotes, religiosos. E como elas se situam? Esta pergunta não se responde com a simples motivação interior. Deve ser analisada para que realmente apareça objetivamente. Nesse sentido as palavras do Papa não vêm, de modo nenhum, fazer restrições às linhas que a Vida Religiosa tem tomado na América Latina. Trata-se mais de um clima emocional que elas podem criar, do que da objetividade de suas afirmações. O Papa, como homem extremamente inteligente, foi bastante matizado em suas afirmações. Elas devem ser analisadas com calma e profundidade e não podemos ficar presos a uma primeira sensação emotiva que elas pausam com ressonância material e afetiva.

Os discursos *extra-eclesiais* do Papa revelam outros aspectos e geram um clima bem diferente. Aparece mais claramente a figura do Pastor aberto, corajoso, com grande capacidade de captar a situação e de respondê-la com palavras cálidas, cobertas de vida. Nesses discursos encontramos as expressões mais ousadas. Fala-se tanto na América Latina de infiltração marxista na Igreja. É interessante notar que em 170 páginas de discurso, o Papa não falou uma vez sequer da palavra marxismo, socialismo ou comunismo. Quantos desejavam ardentemente sua condenação ou palavras que levantassem suspeita sobre a ação de setores da Igreja mais engajados! E nada! Nenhuma frase que pudesse mostrar essa preocupação. Pelo contrário, o peso do discurso cai sobre críticas fortes à situação de exploração e sobre a responsabilidade social dos cristãos diante de tal realidade. Mais: desde o início de sua viagem, no aeroporto de S. Domingo, "O Papa quer reservar sua lembrança e saudação mais entranhável aos pobres, aos camponeses, aos enfermos, aos marginalizados, que sentem próxima a Igreja, que a amam, que seguem a Cristo ainda em meio de obstáculos e que com admirável sentido humano põem em prática a solidariedade, a hospitalidade, a alegria honesta e esperançada, à que Deus prepara seu prêmio".⁷ Não teme usar a própria linguagem da libertação. De fato, assume com clareza a temática, a ótica e as grandes intuições da teologia da libertação. Por aí se vê como andaram equivocadas certas manchetes que alardeavam uma condenação de tal teologia por parte do Papa. Repetindo Paulo VI, diz: "Como núcleo e centro de sua boa nova, Jesus anuncia a salvação, esse grande dom de Deus, que é libertação de tudo que oprime o homem, mas que é sobretudo, libertação do pecado e do maligno".⁸ A frase é forte: libertação de *tudo* que oprime o homem. Ao continuar a frase, dizendo que "sobretudo a libertação do pecado e do maligno", quer precisamente indicar uma referência fundamental, mas não exclusividade. Explicita esse sentido de libertação, referindo-se ao que significa fazer um mundo mais justo: "esforçar-se para que não haja crianças sem nutrição suficiente, sem educação, sem instrução; que não haja jovens sem a preparação conveniente; que não haja camponeses sem terra para viver e desenvolver-se dignamente. Que não haja trabalhadores maltratados nem diminuídos em seus direitos; que não haja sistemas que permitam a exploração do homem pelo homem ou pelo Estado; que não haja corrupção; que não haja a quem sobre muito, enquanto que a outros inculpavelmente lhes falte tudo".⁹ Proclama na linha de Paulo VI, essa libertação integral do homem latino-americano, enquanto pessoas e enquanto povos. Critica o modelo de desenvolvimento em curso, que repercute em muitos com suas formas negativas, "com índices verdadeiramente deprimentes de insalubridade, pobreza e ainda miséria, ignorância e analfabetismo, condições desumanas de habitação, subalimentação crônica e tantas

outras realidades não menos tristes".¹⁰ Apela para a história, recordando que em todos os tempos houve "admiráveis figuras de bispos profundamente empenhados na promoção e na valente defesa da dignidade humana daqueles que o Senhor lhes tinha confiado". "Fizeram-no sempre sob o imperativo de sua missão episcopal, porque para eles a dignidade humana é um valor evangélico que não pode ser desprezado sem grande ofensa ao Criador".¹¹ Afirmação que vem superar a célebre dicotomia, tão explorada por forças conservadoras entre horizontalismo e verticalismo. O Papa identifica a defesa da dignidade humana com "valor evangélico". Portanto, é exigência da fé, da Revelação. Sob a expressão "dignidade humana", ele entende valores como: "liberdade, o direito de professar a religião, a integridade física e psíquica, o direito aos bens essenciais, à vida . . . ; o direito de participação no nível social e político, o não estar sujeito a coerções injustas e ilegítimas, ou submetidos a torturas físicas ou psíquicas".¹²

Dirigindo-se diretamente aos bispos, diz-lhes que não se podem desinteressar por esses problemas, que são muitos na América Latina. "Sei que vos propondes levar a cabo uma séria reflexão sobre as relações e implicações existentes entre a evangelização e a promoção humana ou libertação, considerando, em campo tão amplo e importante, o específico da presença da Igreja".¹³ Nessa frase, o Papa afirma três coisas importantes: a obrigação dos bispos em refletir seriamente sobre tal questão, a existência de implicações e relações entre evangelização e libertação humana; e a existência de um específico da Igreja, que necessita ser considerado. Afastar-se, pois, da reflexão sobre a libertação é contrariar diretamente a vontade do Papa. Ora, a Teologia da Libertação quer precisamente refletir sobre tal temática. Podem os teólogos errarem, como todo ser humano, na reflexão sobre tal "relação ou implicação". Não se pode, porém, negar-lhe esse direito teológico, como se ele mesmo fosse ilegítimo. Com essa afirmação, João Paulo II consagra como dever da Igreja da América Latina essa reflexão séria. Não diz qual será o resultado dela. É tarefa que se fará na dificuldade, nos riscos, nos acertos e equívocos, como toda construção teológica existente na Igreja.

A orientação traçada pelo Papa vai na direção oposta de certas posições frequentemente veiculadas em artigos, por alguns setores de Igreja. Não diz que se deva procurar ver as incompatibilidades entre "evangelização e libertação", mas o contrário. Insiste na "reflexão séria sobre as relações e implicações" existentes entre ambas. O esforço deve ser na direção positiva e não negativa, admoestativa, temerosa, ansiosa. O velho discurso do "horizontalismo" da teologia da libertação não cabe bem dentro dessa orientação. Pois o empenho teológico deve ser precisamente de mostrar a força evangélica e transcendente da promoção humana, da libertação e não o contrário. Este é

o verdadeiro desafio, uma vez que depois que o pensamento grego invadiu a tradição bíblica, ficamos mais sujeitos às dicotomias que aos reducionismos.

A Igreja, continua o Papa, reivindica a partir de seu caráter religioso o direito de fazer-se presente na defesa e promoção da dignidade do homem. Pois ela não pode deixar de considerar o homem na integridade de seu ser. Aqui aparece outra distinção muito importante. O campo de atuação da Igreja na promoção humana ou libertação não pode deixar de ser político e social. Não depende da Igreja, que a natureza do homem seja política e social. Nem depende dela que suas ações tenham repercussão nesse campo. Mas a motivação, o caráter de sua presença, a razão de legitimidade são religiosos. Muitos confundem o campo de ação com a motivação e razão de legitimidade. A legitimidade não lhe advém à Igreja por razões políticas. Nem a movem tais motivações. Vem-lhe da natureza religiosa, transcendente de sua vocação. Contudo, suas ações caem de cheio dentro do campo humano, social e político, ao assumir a defesa da dignidade humana, no nível pessoal, social e político, como vimos nas palavras do Papa citadas acima. “A evangelização não seria completa se não tivesse em conta a interpelação recíproca que no curso dos tempos se estabelece entre o Evangelho e a vida concreta pessoal e social do homem”.¹⁴ A motivação da Igreja é o serviço ao homem, o amor, a caridade, o mandamento do Senhor, o compromisso com o Evangelho. Ela não necessita buscar motivações e legitimações em ideologias, porque já tem as suas. Trata-se, pois, do campo da motivação última e legitimidade. Isto não quer dizer que na compreensão da realidade ela esteja totalmente desligada de ideologias. Uma vez que ela é constituída de homens, situados na história, num contexto social, em que os interesses se conflitam e se exprimem em ideologias, não consegue isentar-se de elementos ideológicos. Não são eles que lhe dão a última razão de ser, mas interferem no concreto de sua ação. Por isso, há duas afirmações que não se contradizem, mas que se referem a níveis diferentes. Quando se diz que a Igreja não necessita de ideologia, como afirmou o Papa, estamos no nível da motivação e da razão de ser da Igreja. Esta vem da Revelação de Deus, do compromisso com Cristo etc. . . Outra coisa é dizer que na sua prática pastoral a Igreja sempre sofre influências ideológicas, a respeito das quais deve discernir a partir precisamente de seus critérios evangélicos. Não se pode negar o fato, pois seria querer não existir dentro da história humana, onde a ideologia se constitui elemento pervadente. O problema se trata de saber quais elementos ideológicos induzem a Igreja a uma traição ao Evangelho, ou quais respondem, no momento, às exigências cristãs.

Nesse sentido, os discursos do Papa oferecem critérios de discernimento. A Igreja tem de rejeitar todos os elementos ideológicos que favorecem as dominações, as escravidões, as discriminações, as violências, os

atentados à liberdade religiosa, as agressões contra o homem e contra a vida; e por sua vez, acolher aqueles que inspiram uma ação em favor da fraternidade, da justiça, da paz, da defesa dos direitos humanos, especialmente dos pobres, marginalizados, oprimidos.

Há um ponto delicado, que se tornou há muito tempo “pomo de contradição” no meio católico: a propriedade privada ou sua socialização. Nesse campo, o Papa assume em dois momentos uma posição clara, ao afirmar que sobre “toda propriedade privada grava uma hipoteca social”. A propriedade privada nunca poderá ser justificativa para situações em que “a riqueza crescente de uns poucos segue paralela à crescente miséria das massas”. Ou quando “os países mais fortes usam seu poder em detrimento dos mais fracos”. Nesses casos, não vale o direito da propriedade privada. Pois “os bens servem a destinação geral que Deus lhe deu. E se o bem comum o exige, não há porque duvidar diante da própria expropriação feita na devida forma”.¹⁵ Dirigindo-se aos camponeses de Oaxaca, recorda os direitos que eles têm e a necessidade de “agir rapidamente e em profundidade. Deve-se pôr em prática transformações audazes, profundamente inovadoras. Deve-se empreender sem esperar mais reformas urgentes”.¹⁶

Resumindo, o eixo-eclesial dos discursos do Papa revela-nos um homem totalmente imerso no mundo moderno das grandes contradições, dos grandes conflitos, das grandes injustiças. Não se coloca diante dele. “Quer ser solidário com . . . a causa do Povo humilde, a da gente pobre”. “O Papa está com essas massas da população quase sempre abandonadas num vil nível de vida e às vezes tratadas e exploradas duramente”; “quer ser a voz de quem não pode falar ou de quem é silenciado, para ser a consciência das consciências, convite à ação, para recuperar o tempo perdido, que é frequentemente tempo de sofrimentos prolongados e de esperanças não satisfeitas”.¹⁷ São textos que mostram realmente uma preferência em relação aos pobres que têm direito a seus desvelos particulares.¹⁸ Eles têm um “título mais alto de estar com o Papa”.¹⁹

Linguagem Verbal e Linguagem não Verbal

A pessoa fala sempre em duplo nível, através de palavras — linguagem verbal — e através de sua presença física, gestos, símbolos etc. — linguagem não-verbal. Tais linguagens requerem, portanto, duas leituras diferentes. O processo de decodificação não é idêntico. A linguagem verbal cai sob a análise semântica, gramatical, lingüística. A outra deixa espaço maior de oscilação interpretativa, já que os códigos não são tão controláveis. Além do mais, a linguagem verbal cai mais direta e conscientemente sob o domínio do ator. A

linguagem não-verbal reflete não só atitudes queridas, planejadas, mas também surge e brota de camadas profundas, inconscientes da personalidade do ator. Por isso, oferece mais campo para o subjetivismo do intérprete e goza de menos verificabilidade, sobretudo quando se desce a pormenores ou a interpretações mais sofisticadas.

Linguagem Não-verbal na Viagem do Papa

Antes de mais nada, a presença física de João Paulo II, em todos os momentos, irradiando segurança, domínio da situação, controle perfeito de tudo que o cercava, marcou profundamente a quantos se defrontaram com ela. Um continente, que por razões históricas e políticas, tem sido esvaziado de suas verdadeiras lideranças, e que portanto está aberto ao fascínio de uma personalidade forte e impactuante, se tornou realmente palco propício para uma visita da força expressiva de João Paulo II. Ele ocupou, sem dúvida, este vazio enorme, fazendo brotar do coração do povo mexicano, sentimentos profundos de admiração, de exaltação, de entusiasmo. O Papa conjugava uma personalidade tranqüila, com traços marcantes de liderança com a figura mítico-religiosa do Chefe espiritual da grande Igreja do México. Com isso, ele tocava os ressortes profundos da alma mexicana, que viveu durante anos seu catolicismo piedoso dentro de uma sociedade oficialmente laica. É a explosão da religiosidade contida, em verdadeiro desafio à autoridade injustamente castrante no setor religioso, que a personalidade do Papa faz eclodir com o magnetismo de sua personalidade e sua função. Ondas de insatisfação em relação a tantas injustiças praticadas contra o povo, seja no campo religioso como no social, encontram expressão coletiva nas explosões delirantes da multidão. Verdadeira *catarsis* e terapia de sentimentos profundos recalçados, de anseios frustrados, de injustiças sofridas, de opressões arcadas durante anos ou talvez séculos.

Outro aspecto fundamental da linguagem não-verbal do Papa é sua extrema capacidade de comunicação, mesmo quando as palavras em espanhol lhe eram difíceis. Assim foi o diálogo que ele estabeleceu, se não me engano em Monterey, com a multidão, mais com gestos que palavras. A cada vez que ele usava uma palavra italiana, como *parla, ma*, em vez de *habla, pero* o povo vibrava e aplaudia. Houve momentos em que ele dizendo de sua dificuldade em expressar-se livremente em uma língua estrangeira, e que só em polonês teria possibilidade de exprimir o que queria, a multidão clamou que ele falasse então em polaco. Foram momentos em que apareceu clara a força de contacto e comunicação pessoal. A alegria do povo advinha do

simples fato da presença física do Papa. Não estava tão interessado com o conteúdo teológico ou social de seus discursos. Importava era a presença do Papa no meio deles.

Houve uma diferença sensível na visita ao México em relação à de São Domingos quanto ao aspecto oficial. Na República Dominicana, a presença do Presidente da República e de sua esposa, quase sempre ao lado do Pontífice, associava mais a visita dele ao governo que diretamente ao povo. No México, deu-se o contrário. O encontro com o Presidente na chegada foi extremamente discreto, devido a problemas jurídicos da relação entre a Santa Sé e o México, enquanto que o Papa praticamente se comunicou unicamente com as autoridades eclesásticas e com o povo, na sua qualidade sobretudo de "católico". Neste sentido, podemos dizer que o Papa visitou a Igreja Católica do México, composta por uma imensa multidão de fiéis e de setores clericais. A eles dedicou seu tempo de permanência no México. A visita ao Presidente foi antes protocolar e não teve nenhuma grande repercussão. Ocupou praticamente todo o espaço de imagem das transmissões o contato com os bispos, o clero, as religiosas, os jovens, os camponeses de Oaxaca, os operários, os habitantes de vilas, os enfermos e, sobretudo, as grandes multidões. Visita muito mais de um pastor que de um chefe de Estado. Nesse sentido, ela fortificou a estrutura interna da Igreja, consolidando-a como grande força religiosa e potencialmente política. A cada grupo a que falou, deixou bem claro uma intenção religiosa na linha de fazer visível essa fé e religião que praticam. A idéia da obrigação de testemunhar diante do mundo, da sociedade moderna, a fé explícita em Jesus Cristo não só apareceu nos conteúdos dos discursos como também decorreu clara de todo o ritual da visita.

Houve momentos em que as mensagens não-verbais se chocavam. Ao lado de inúmeras demonstrações de proximidade, carinho, estima em relação ao povo, beijando o solo ao chegar, abraçando e acariciando as crianças que lhe apresentavam, cercou-o tal aparato de segurança que tocava as raias do ridículo. A sua entrada em Puebla, a que estive presente, misturado à multidão, foi precedida e acompanhada por helicópteros sobrevoando, frota de carros de polícia, com agentes de segurança em atitude de ostensiva teatralidade cercando o carro. O contraste era grande entre toda essa parafernália policial e a figura serena, sorridente, firme do Papa. Espero que tal imagem tenha vencido o desagradável preço que teve de pagar a uma sociedade imensamente insegura e temerosa de atentados.

Os jornais do México, e talvez do mundo, publicaram uma fotografia que condensa muito da impressão profunda deixada pela presença de João Paulo II. Com um rosto sadio e sorridente, levando na cabeça o grande *sombrero* mexicano, carrega nos braços uma criança de traços indígenas.

Amor, alegria, desejo de identificar-se com a cultura do povo, preferência pelos pobres, pelas crianças, pelos índios: tudo isso numa só fotografia.

Naturalmente, numa visita do porte dessa, não se consegue o controle de todos os elementos emitidos pelos meios de comunicação. Há toda uma linguagem, que o Papa mesmo quis imprimir. Há outra que foi controlada pelos interesses de quem patrocinava as transmissões. E aí apareceu claramente outro choque contraditório de linguagens. De um lado, o agir e falar de João Paulo II exprimiam nítida preferência pelas classes populares, mais necessitadas. Foi tônica de sua visita. Por outro lado, as transmissões foram financiadas pelos grandes grupos financeiros do País e os comitês de organização contavam com a presença de elementos da alta burguesia. Isto não ficou no anonimato de um serviço desinteressado. Foi arma jogada no vídeo da TV, seja através de contínuas alusões aos grupos patrocinadores, seja em certos cortes de imagem, seja na maneira como certas cerimônias foram preparadas e decoradas. Mais contrastante pareceu a celebração em Guadalajara, onde se lhe preparou um trono real, em chocante oposição a todo o conjunto da visita.

Finalmente merece reparo o gesto de abertura ideológica, ao enviar cordial saudação a Fidel Castro e ao povo cubano, quando na sua viagem de volta sobrevoava a ilha. O primeiro e último gesto foram de universalismo. Chegou à América Latina, beijando o solo do Continente, onde Cristóvão Colombo iniciara a conquista, em São Domingos. Parte, saudando o povo mexicano e aquela nação, cujo destino político a tem segregado do convívio de suas irmãs de cultura e de origem. A Igreja mostra-se, nesse gesto de seu Pontífice, não compartilhar dos bloqueios e boicotes, que são inflingidos à ilha socialista de nosso Continente.

Linguagem Verbal

Muitos elementos da linguagem verbal já foram analisados, a partir das outras chaves de leitura. Cabe, porém, uma distinção entre um duplo tipo de linguagem verbal. O Papa desempenhou ao mesmo tempo uma dupla função em relação à Igreja da América Latina. Apresentou-se como Pastor que vem estimular, mostrar seu interesse e afeto. Então predomina uma linguagem mais afetiva, exortativa, incentivadora, animadora. Por outro lado, fala como "mestre", responsável também pela exatidão doutrinal dos ensinamentos. Nesse caso, usa uma linguagem lógico-doutrinal. De fato, somente no discurso feito na inauguração da Conferência Geral do Episcopado assume o Papa tal linguagem. Portanto, ela não foi a dominante na sua viagem, nem a mais importante, ainda que mereça, naturalmente, toda consideração e ul-

riores reflexões. Seria equivocado restringir a visita e o sentido dos discursos à mensagem antes doutrinal de sua fala ante os bispos.

Estabelece como ponto de partida para entender o seu discurso lógico-doutrinal as “conclusões de Medellín”, evitando incorretas interpretações, a *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi de Paulo VI* e o *Documento de Trabalho*.²⁰

Sem dúvida, o discurso programático diante da Assembléia dos bispos merece relevância singular. Contudo, não é uma peça simples de leitura e muito menos não pode tornar-se arsenal de ditos para um terrorismo verbal. Ele contém algumas frases que, no seu primeiro momento, soam eco de certos escritos, cujos interesses se perdem em obscuros meandros pouco evangélicos e eclesiais. Há, de fato, o perigo de passagem fácil do vocábulo para a realidade, sem perguntar-se seriamente se realmente existe conexão entre ambos.

Ao analisarmos, porém, de modo sério e detalhado, o contexto e o sentido das afirmações, esvanecem-se as pretensas condenações. Entram em questão três pontos principalmente: a releitura cristológica, a Igreja que nasce do povo e o magistério paralelo. O Papa condena, de fato, e não podia deixar de fazê-lo, toda releitura que venha, no fundo, negar a divindade de Cristo. Enquanto conheço as cristologias sérias da América Latina, nenhuma sequer põe em dúvida tal afirmação. São questões que foram discutidas nos meios teológicos europeus, já faz dois séculos e que lá têm ainda atualidade. Na América Latina, o problema põe-se nos seguintes termos: como melhor compreender o que significa para nós, hoje, em nosso contexto, que Jesus seja verdadeiramente o Filho de Deus? Partir de formulações dogmáticas? Caminho correto, mas menos inspirador, porque secundário na evolução do próprio dogma. A cristologia latino-americana optou por partir do Jesus dos Evangelhos, o Jesus de Nazaré, que com seu ser, falar, agir revela para nós quem é Deus. Exatamente por ele ser o Filho de Deus, que seu modo de agir, de ser, de falar tem relevância. Se ele não passasse de um profeta qualquer, ou de um mero revolucionário, não teria importância. Pois na história houve muitos revolucionários, que poderiam servir mais como inspirador. Interessa precisamente conhecer o sentido do Plano de Deus, que Jesus revela com sua vida histórica. Este é o nosso caminho. Ora, tal ponto de partida não foi e não pode ser de modo nenhum negado pelo Papa, pois foi o caminho assumido pelos próprios evangelistas. Eles nos descreveram a Revelação do Pai, através do agir de Jesus. E a última e fundamental fonte da Revelação não são os discursos de autoridades eclesiásticas, mas a Sagrada Escritura. Verdade essa sim, que pertence à mais alta e profunda tradição eclesial, e que o Conc. Vaticano II reafirmou solenemente na Const. dogmática *Dei Verbum*. O problema não está em afirmar ou negar a divin-

dade de Cristo, mas em compreender como Jesus nos revelou através de sua vida histórica os desígnios do Pai e, portanto, a partir daí, entender como Ele nos questiona a prática pastoral e cristã.

Quanto às duas questões eclesiológicas, acontece também a mesma coisa. O Papa condena uma concepção de "Igreja que nasce do povo" que não corresponde em nada àquilo que se entende no Brasil. Se não me engano, essa expressão nasceu do Encontro de Comunidades de Base em Vitória. Lá estavam presentes bispos, agentes de pastoral, e gente da base. E quando se quis dizer que se tratava de uma "Igreja que nasce do Povo", entendia-se por isso o fato novo que pessoas simples, pobres, até então passivas no seio da Igreja, começavam a constituir-se em comunidades eclesiais, assumindo responsabilmente uma função dentro da Igreja e em relação à sua situação social. É, pois, uma Igreja que nasce, se constitui de pessoas do Povo, que naturalmente crêem em Jesus, são conscientes de serem igreja em torno a seu pastor. São pessoas simples e puras, que não compreenderiam constituir-se igreja em contestação a seus bispos, pois em geral tais comunidades só vicejam onde os bispos apóiam, estimulam e se fazem presentes. Basta ver que nos Encontros intereclesiais lá estavam presentes alguns daqueles bispos que assumiram como prioritária em suas dioceses a opção por essas comunidades populares eclesiais. De fato, na tranquilidade do trabalho posterior, os redatores do documento final chegaram precisamente a essa distinção elucidadora. "Se se entende (por Igreja que nasce do Povo) como uma Igreja que busca encarnar-se nos meios populares do Continente e que, por isso mesmo, surge da resposta de fé que esses grupos dão ao Senhor, evita-se . . . a aparente negação de uma verdade fundamental, de que a Igreja nasce sempre de uma primeira iniciativa "desde cima".²¹ É precisamente isso que se quer afirmar com a expressão "a Igreja que nasce do Povo". Ela visa a chamar atenção para o fato novo de um tipo diferente de presença das classes populares na constituição das comunidades eclesiais. E não quer, de modo nenhum, negar o aspecto teológico da Igreja. Pois não quer significar que qualquer grupo popular que se reúna, isso já seja Igreja. Sobre o Magistério Paralelo, já nos referimos antes.

Dentro do contexto da linguagem verbal, há um aspecto nos discursos do Papa que se tornou muito mais importante que o lógico-doutrinal. Ele formulou-o de modo claro e conciso, logo que chegou à América Latina. Explica em poucas palavras o sentido de sua viagem a esse Continente. "O Papa quer estar perto desta Igreja evangelizadora, para animar seu esforço, para trazer-lhe nova esperança em sua esperança, para ajudá-la a melhor discernir seus caminhos, potenciando ou modificando o que convenha, para que seja cada vez mais fiel à sua missão: a recebida de Jesus, a de Pedro e seus sucessores, a dos apóstolos e dos seus continuadores".²² Temos aqui

uma *grande chave de leitura* de toda a viagem do Papa. É uma presença de amor, de entusiasmo. Quer “estar perto”, acercar-se da Igreja da América Latina. Quer animá-la, dar-lhe esperança, ajudá-la a discernir.

Em inúmeros lugares repetiu seus sentimentos de alegria, de emoção, de esperança, de amor, de afeto entusiasta, de desejo de encontro, de apreço, de gratidão. Considera um momento histórico essa sua visita. São expressões carregadas de afeto e que revelam o íntimo do Pontífice. É a revelação do Pastor. Interessa-lhe mais testemunhar afeto que ensinar. Houve discursos em que a parte de conteúdo cedeu lugar para a louvação espontânea e direta.

Interpretar a viagem do Papa, como alguém que veio condenar, repreender, levantar suspeitas sobre o trabalho pastoral dos agentes comprometidos com o povo, é falsear na sua raiz, é ser injurioso à pessoa de João Paulo II. Revelou-se um homem desarmado, leal, sincero, carregado de amor e afeto a essa imensa igreja sofredora da América Latina. E sua presença quis ser um encorajamento nessa luta, nesse sofrimento, nessa hora difícil de mudança. É tão abundante a ladainha de frases nessa linha, que se torna, sem dúvida, a tônica central de sua visita.

Chave Global e Chaves Parciais

Encontramo-nos diante de uma gama de discursos, feitos em circunstâncias diversas, a auditórios diferentes, sobre temas variados. Para cada discurso podemos estabelecer uma chave de leitura. São *chaves parciais*. Na medida em que nos interessarmos pelos temas em particular, devemos lançar mão dessas chaves. Há discursos que se dirigem a segmentos da sociedade: operários, camponeses, universitários, estudantes secundários, corpo diplomático, jornalistas, indígenas, habitantes de bairros periféricos etc... Outros são dirigidos à grande multidão dos fiéis presentes. Outros restringem-se ao mundo eclesiástico: bispos, sacerdotes, religiosas, seminaristas, contemplativas, membros de organizações católicas. Esta simples variedade de destinatário nos obriga a diversas chaves de leitura, conforme as necessidades e expectativas desses grupos.

Como exemplo, podemos tomar o encontro com as religiosas de clausura. O Papa parte de uma dificuldade, que parece pairar no ar a respeito da vida contemplativa. Num mundo moderno, voltado para a ação e transformação da sociedade, o que significa dedicar a vida ao silêncio, à oração, à contemplação? Será alienação? “Continua tendo significado este tipo de vida ou é algo já superado?”. Esta é chave central de leitura de tal discurso. E João Paulo II não titubeia em responder às religiosas com todas as letras: “sim, vossa vida tem mais importância que nunca, vossa consagração total é

de plena atualidade. Num mundo que vai perdendo o sentido do divino, diante da supervalorização do material, vós, queridas religiosas, continua o Papa, comprometidas desde vosso claustros em ser testemunhas de valores pelos quais viveis; sede testemunhas do Senhor para o mundo de hoje; infundi com vossa oração novo sopro de vida na Igreja e no homem atual.”²³

Todo o sentido do discurso é mostrar que de um lado é um dado do mundo moderno, incontornável, que só tem sentido algo que signifique um serviço objetivo à construção da cidade terrena, porque o Reino de Deus acontece através de sua mediação. Por outro lado, a vida contemplativa tem seu papel nessa construção terrena, não só através de sua oração e sacrifícios, mas também através do testemunho silencioso que pode ser entendido pelos homens de boa vontade com os quais as religiosas entram em contato . . . A vida contemplativa deve fazer que elas partilhem com os irmãos o dom gratuito de Deus.

Assim, para cada discurso, pode-se encontrar a chave parcial que permita entendê-lo. Aqui haveria um trabalho a ser continuado, na medida em que se toma cada discurso de per si para essa análise.

Podemos, porém, tomar *todo o bloco dos discursos*, gestos, ritos, feitos durante a viagem, como uma grande unidade. Qual será então a *grande chave de leitura* que nos ajude a apreender esse conjunto na sua totalidade? Na complexidade das mensagens emitidas, no pluralismo dos temas, na diferença das linguagens, onde encontrar um fio condutor que consiga fazer-nos percorrer todo o caminho dentro de uma coerência plausível?

A América Latina é a grande reserva espiritual cristã e onde a Igreja católica em breve horizonte de tempo encontrará a maioria de seus membros. Torna-se cada dia mais importante para a Igreja que sua presença nesse Continente se firme, se esclareça, se explicita. Será em termos simplesmente estatísticos e demográficos a porção mais significativa do mundo católico. Por outro lado, apresenta a vergonhosa realidade de ser das regiões do mundo onde as injustiças estruturais são mais escandalosas, com crescente brecha entre ricos e pobres. De um lado, um povo fiel, crente, religioso. Do outro, sistemas de dominação, de exploração, seja por causas históricas, independentes das decisões desses mesmos povos, seja por conivências e interesses de suas pequenas elites.

A visita do Papa vem responder a essa dupla realidade. De um lado, pretende confirmar na fé, na piedade, sobretudo mariana, esse imenso povo fiel. Por outro lado, alerta a todos os responsáveis, sobretudo aqueles que se dizem cristãos e que tem posição de responsabilidade na sociedade, dos direitos inalienáveis das massas marginalizadas. Proclama a necessidade de transformações audazes, profundamente inovadoras.²⁴ Chega a conclamar

os próprios estudantes colegiais para assumirem a luta contra o analfabetismo, como uma causa que merece seu compromisso.²⁵

Portanto, a chave global de leitura da viagem e discursos do Papa me parece situar-se nessa dupla perspectiva: confirmação da vida cristã e religiosa do povo fiel da América Latina e um empenho de toda a Igreja, de todos os cristãos na transformação das estruturas injustas desse Continente, de modo que se consiga a meta até hoje sonhada: uma sociedade cristã e estruturalmente justa. Os países maciçamente católicos até hoje têm mostrado ao mundo o triste cenário de sistemas econômicos, políticos, sociais injustos, seletivos, exploradores. De outro lado, outros países, em que há mais justiça social, lhes falta entretanto a simplicidade e profundidade histórica da tradição católica da América Latina. João Paulo II conclama esse Continente a ser o grande continente católico do século XXI e doutro lado possa exibir uma sociedade justa e fraterna, onde a exploração ceda lugar à participação equitativa nos bens produzidos, o autoritarismo excludente e beneficiador de minorias seja substituído pela democracia no sentido pleno do termo.

Por conseguinte, uma leitura puramente religiosa da viagem do Papa não responde à totalidade de seu significado. Cobre enorme setor dela. Por outro lado, uma leitura secularizante, puramente social, também não capta o lado religioso, fundamental no conjunto da estada de João Paulo II. Uma chave global deve compor-se desse duplo elemento: religioso e social, respondendo ao duplo objetivo central de conservar um Continente na sua tradição católica e de fazer dele sociedades estruturalmente justas.

Aliás, a experiência da Igreja da Polônia, que está no mais profundo da pessoa do Papa, permite compreender o esquema básico subjacente à sua atuação e às suas palavras. De fato, caracteriza a realidade polonesa a dupla necessidade de fortificar a estrutura corporativa interna da Igreja para poder enfrentar ao sistema compacto do regime comunista. Daí a necessidade de uma concentração eclesial, uma cosmovisão segura, hierárquica, com linhas claras e precisas, sem muitas nuances e sofisticações. A partir daí a Igreja pode dialogar com igualdade de condição ou pelo menos com respeitabilidade de parceiro coeso e vigoroso. No caso da Polônia, interessa essa forte identidade no sentido de defender seus direitos religiosos. Neste sentido, entende-se a importância para essas situações do caráter popular, massivo de seus membros, dos sinais externos identificativos, dos ritos uniformes e comuns em todos os lugares, da importância do fortalecimento do corpo clerical. São elementos que aparecem esparsos nos discursos e decorrem das atitudes e comportamentos do Papa.

A grande diferença em relação à Polônia, consiste em que essa força corporativa eclesial em nosso Continente deve interpor-se na linha da defesa

da dignidade humana não tanto da liberdade religiosa (caso polonês), como das condições básicas humanas de vida digna. Mas o esquema fundamental é o mesmo. Fortificar a Igreja internamente para poder ser interlocutora respeitável e eficaz na defesa dos direitos fundamentais da pessoa, no campo religioso e no campo social. Um certo isomorfismo entre as estruturas vigentes em países socialistas e em nosso Continente quanto à necessidade de uma instituição independente do Estado ter força em vista da defesa de direitos básicos do homem, leva facilmente o Papa a pensar na oportunidade de manter discursos e posições pastorais semelhantes aos de seu tempo de bispo na Polônia.

Nesse sentido, a posição de João Paulo II é bem diferente da assumida, sobretudo no Documento de Consulta, sobre a instauração de uma nova cristandade nessas plagas. O Documento de Consulta tendia, através da conversão da cultura, máxime de seus defeitos secularistas, a que uma civilização cristã fosse dominante em todo o Continente. João Paulo II trabalha muito mais com a idéia de fortalecer a Igreja internamente, em firme coesão disciplinar e doutrinal, para poder ter força de exigir seus direitos no campo religioso — liberdade religiosa, escola católica etc. — e os direitos básicos da pessoa humana, como tal, no campo social, como decorrência de sua compreensão do Evangelho. A Igreja está ao lado do Estado, reconhecido na sua autonomia secular, como uma instituição consciente de seus deveres e obrigações, e não renuncia e nem abre mão deles. Para isso, não pode estar de modo nenhum dividida ou enfraquecida por pluralismos doutrinários ou disciplinares. Talvez a partir desse quadro de referência, podemos compreender muitos dos gestos e das afirmações do Papa. A Igreja não quer nem ocupar nem dominar o Estado, mas exigir-lhe seus direitos, fundamentalmente de evangelizar no sentido pleno do termo, isto é, com ritos, discursos religiosos e com ações que atingem também o campo social. Sempre, contudo, a partir de sua consciência religiosa, de sua inteligência da Revelação e de sua missão.

Política Interna da Igreja e Política Externa Diante dos Estados

A Igreja na sua estrutura fundamental é sacramento do Reino de Deus. Seu sentido de ser é apontar para a presença do Reino entre os homens, ser-lhe sinal e fazê-lo acontecer pela força da graça de Deus, das ações de seus membros. Doutro lado, ela realiza essa função através de estruturas humanas, históricas; institui relações sociais entre seus membros; comporta-se como interlocutora diante de outras entidades. Neste sentido, podemos falar de “política” interna e externa. O termo política interna quer

significar as relações sociais que se estabelecem entre os membros da Igreja. É consideração objetiva, externa. Não interfere na motivação nem na finalidade última de tais relações, que ultrapassam necessariamente o âmbito da política. Não é nenhum desrespeito aos dignatários da Igreja falar de ações políticas. Entretanto com tal categoria não se cobre totalmente o ser da Igreja. Serve, sim, para entender *algum* aspecto seu. Nesse sentido, vamos analisar a viagem do Papa sob a categoria política interna e externa à Igreja. Não se trata, repito, de analisar as motivações e objetivos últimos dela, mas de seu impacto objetivo nessa esfera política.

Política Interna da Igreja

Com certa ironia, mas não destituída totalmente da verdade, pôde-se ler essa manchete no México por ocasião da visita de João Paulo II, "*Papa grande, os bispos chicos*". Miguel Concha, ao analisar tal viagem no jornal *Unomásuno*, perguntava-se se as multidões entusiasmadas não buscavam aquilo que os pastores católicos do México não souberam nem puderam oferecer-lhes.

Em nível de política interna, a posição do Papa saiu reforçada diante dos bispos e em relação à cúria. Apareceu alguém muito seguro de si e que recebeu todo o respaldo do povo mexicano e a obediência incondicional do grande grupo de bispos da América Latina, reunidos em Puebla. Isso lhe dá maior força para suas ulteriores reformas e mudanças na Cúria e em outros lugares na Igreja. O fato de que muitos dos presentes na Assembléia já não tinham coragem de fazer alguma afirmação, sem que não a reforçasse ou legitimasse com alguma citação do discurso do Papa, mostra o impacto de sua presença. O Documento final de Puebla cita João Paulo II mais de 100 vezes. Isto não deixa de ser surpreendente, já que ele tem apenas alguns meses de Pontificado e até agora não escreveu nenhuma Encíclica, que é teologicamente o Documento mais empenhativo da autoridade pontifícia ordinária. Bastaram alguns discursos, para que sua palavra se tornasse decisiva nas discussões dentro dos grupos. Assim certas expressões entraram no Documento final, mesmo que não viesse bem ao caso, simplesmente porque o Papa as tinha usado.

É de prever que nos próximos tempos se fará verdadeiro jogo verbal com os discursos de João Paulo II, sem necessariamente submetê-los a análises mais acuradas e pertinentes. A materialidade dos sons é suficiente. Não interessa tanto a sua significação, pois eles servem no fundo de justificativa de posições já assumidas anteriormente a eles e que aproveitam deles para sua legitimação.

O fortalecimento, em termos de política interna, da autoridade do Papa é, pois, uma espada de dois gumes. Não se trata, como abordaremos em seguida, do significado teológico de sua autoridade. Antes referimo-nos à força política interna de sua posição. Servirá, sem dúvida, para o próprio Papa no sentido de permitir-lhe maior campo de atuação no seio da Igreja e superação dos entraves burocráticos, próprios de toda grande instituição. Diferente do caso de seu antecessor, João Paulo I, que pareceu sucumbir fisicamente ao peso das oposições e à rigidez da engrenagem administrativa. Por outro lado, na medida em que essa posição interna se agiganta, podemos viver anos de atrofiamento de impulsos do Espírito, cujo ponto de partida não necessita esperar aval prévio de autoridades eclesiásticas. Caem, sim, num segundo momento sob a necessidade de sua presença discernitiva.

Política Externa à Igreja

O Papa não é somente o sinal visível da unidade da Igreja, essa porção do Povo de Deus a caminho da plenitude, com seus acertos e desvios. É o chefe do Estado do Vaticano. E como tal, fala, dialoga com os outros Estados, com a finalidade fundamental de poder realizar o que lhe inspira o Evangelho. Situação paradoxal, inevitável dentro das circunstâncias históricas em que vivemos. Como Estado tem uma situação geopolítica, econômica. Situa-se no coração de um país capitalista — Itália —, tem de seguir suas regras econômicas para sobreviver. De outro lado, não se identifica com sua filosofia, nem aceita suas contradições fundamentais. Vivendo dentro de tal sistema, mantém distância diante dele para poder ser uma força que defenda seus fiéis em todos os sistemas e países do mundo e para colocar-se como vocação própria a de serviço à toda humanidade.

De novo, as motivações e objetivos do Estado do Vaticano transcendem de longe o nível político das repercussões de suas ações. Considerando unicamente esse nível, a visita do Papa ao México lhe deu enorme poder de barganha e autoridade para falar aos outros Estados. Parece que o próprio regime polonês está receoso de que se repita lá o sucesso popular do Papa e isso lhe traga problemas políticos. Essa nova força que lhe adveio com o respaldo de enorme nação católica, fortalecerá a sua voz, seja no referente aos direitos religiosos de seus membros — sobretudo a liberdade religiosa de culto, de prática religiosa, de ensino religioso —, seja também na defesa da dignidade humana. Ele tem unido continuamente esses dois pontos e não os separa. Um tem mais relevância nos países de leste, pois as violações dos direitos humanos estão mais ligadas ao campo religioso e das liberdades individuais, enquanto nos países capitalistas, apesar de haver em geral tais

liberdades, os regimes têm-se mostrado, máxime nos países periféricos, terivelmente repressivos em tudo que tange o campo social. E se a Igreja interfere em tal setor, sofre as mesmas restrições que outras organizações civis. Com essa nova autoridade popular, o Papa poderá ser mais contundente na luta pela defesa dos direitos humanos básicos, individuais e sociais.

O grande risco consiste em que os regimes de direita de nosso Continente se arvorem nos verdadeiros intérpretes do Papa, apoiando-se em frases soltas e desvirtuadas de seus discursos. Aliás já está acontecendo no Chile, depois que certa imprensa alardeou uma suposta condenação da Teologia da Libertação. Isso vai em contra ao conteúdo das inúmeras alocuções pontifícias e especialmente contra o discurso programático diante da Conferência dos Bispos, onde o caráter social da ação da Igreja ocupou espaço relevante. Pois, "a Igreja aprendeu . . . do Evangelho que sua missão evangelizadora tem como parte indispensável a ação pela justiça e as tarefas de promoção do homem".²⁶

É difícil, finalmente, de analisar o impacto da viagem do Papa no processo de conscientização e organização do Povo em vista de sua libertação. Antes de tudo, na sua linguagem não-verbal, João Paulo II mostrou claramente sua preferência pelas camadas populares, sofridas de nosso Continente, desde sua primeira saudação ao pisar o território da América Latina.²⁷ Em nível afetivo, sua visita foi um estímulo, um apoio, um encorajamento. Defende com coragem o "direito de participação nas decisões que concernem ao povo e as nações" contra os regimes excludentes, elitistas, tecnocráticos vigentes. Conclama os jovens e educadores na linha de uma educação de base, superando o analfabetismo e semi-analfabetismo.²⁸ Constatada que "um mal bastante estendido é a tendência ao individualismo entre os trabalhadores do campo, enquanto que uma ação mais bem coordenada e solidária poderia servir de não pouca ajuda".²⁹ Noutras palavras, alude a toda uma ideologia introjetada nos camponeses, que os faz querer sair de sua situação sozinhos e estimula-lhes a organização e ação coordenada a fim de ter maior eficácia.

Predomina mais nos discursos uma alerta à consciência geral das pessoas, de modo especial, daquelas que são mais responsáveis a partir de suas maiores possibilidades econômicas e culturais, em vista de assumirem uma tarefa na transformação da realidade em prol dos mais necessitados. A temática mais estritamente "popular" no sentido de estimular as organizações populares, de apoiar a sua ação, de incentivar o trabalho de base da Igreja que favorece tal processo, aflora de modo bem incipiente. Chamou mais atenção do Pontífice a demonstração popular de religiosidade e de piedade. Os trabalhos nucleares são menos perceptíveis, pois exigiriam dele um outro tipo de visita. Somente através de contacto lento, local, que se

consegue perceber e uma viagem relâmpago, com todo o aparato de segurança necessário, impede tal experiência.

Leitura Teológica e Impacto Psicológico

Há uma distinção delicada, mas necessária, entre o valor teológico dos discursos de um Papa e o impacto psicológico estimulante ou paralisante que eles podem exercer. São dois níveis bem diferentes de consideração. Para o primeiro dispomos de critérios, que a teologia elaborou ao longo da história. Para o segundo, funcionam as leis da psicologia pessoal e social. Facilmente se passa de um nível para outro, com confusões epistemológicas de conseqüências práticas negativas.

Na criteriologia teológica no referente à constituição e interpretação da Revelação existe uma gradação bem definida. Na origem de toda verdade está a Revelação de Deus, que nos chegou de modo especial através da pregação apostólica, em forma de Evangelhos, cartas, atos dos apóstolos e apocalipse. A partir dessa Escritura neotestamentária, interpretam-se as letras do Antigo Testamento. Por sua vez, esta Escritura é um momento privilegiado da grande Tradição da Igreja e se deixa interpretar dentro dessa Tradição. Os Santos Padres são testemunhas privilegiadas da presença vivificante dessa Tradição. Na linha da interpretação da Revelação, temos os grandes acontecimentos dos Concílios Ecumênicos. Máxima autoridade na Igreja, onde se espelha de modo mais claro a fé de toda Igreja. Depois da definição do Conc. Vaticano I, temos dois momentos importantes em que o magistério solene do Sumo Pontífice, em comunhão com toda a Igreja, definiu a compreensão do mistério mariano dentro da Revelação. São os únicos momentos, nos quais temos a garantia da infalibilidade de modo mais verificável. Há também a certeza da infalibilidade da fé de toda a Igreja, quando exprime sua fé comum e universal, seja na forma de magistério ordinário de toda Igreja, seja através da fé dos fiéis em comunhão com seus pastores. Fora desses casos, temos um ensinamento falível, sujeito a erros e à ignorância humanos. Dentro dos próprios ensinamentos falíveis da Igreja, a teologia distingue níveis de maior autoridade. É diferente o ensino de um bispo particular, de todo o corpo episcopal de uma nação ou de um Continente. Quanto aos ensinamentos do Papa, há também uma gradação, no seu magistério ordinário. As Encíclicas, ou outros documentos que invocam uma forma jurídica já canonicamente estabelecida e que supõem consultas prévias, longa reflexão e preparação, gozam de maior autoridade. Na medida em que o documento se aproxima do discurso diário, da homilia, das alo-

cuções de ocasião, eles empenham menos a autoridade pontifícia e desfrutam, portanto, de menor qualificação teológica.

Esses são dados da mais tradicional teologia e que freqüentemente se esquecem, colocando no mesmo prato da balança teológica uma passagem do Evangelho, uma citação de São Paulo ou um texto de algum Santo Padre ou uma frase solta de algum discurso pontifício. O valor teológico é bem diferente, e o nível de exigência de assentimento também não é o mesmo. Há textos que permitem maior margem de liberdade de discussão e de discordância. Outros se colocam na linha da verdade revelada e exigem, sim, contínuas releituras, que devem recuperar sempre o sentido fundamental definido.

Diante de qualquer palavra humana e muito mais de uma pessoa responsável e mais ainda quando ela exerce um serviço sagrado por vontade do Senhor, a única atitude é de respeito, de honestidade, de seriedade. Não cabem leviandades, dissentimentos arbitrários, irritações irreverentes. Todo católico, tenha ele a função que tiver, deve assentimento religioso e respeito aos discursos daqueles que exercem um papel de docência na Igreja. Isso não significa, entretanto, nenhuma paralisia crítica, nem assentimento cego e irracional. Na medida em que o ensinamento está sujeito à falibilidade humana, mais importante é uma análise séria de seus condicionamentos, de seus pressupostos, de suas fontes, de seus contextos, para que apareça antes de tudo a verdade. Este é um dos campos fundamentais da teologia.

O Papa fez muitos discursos no México. Continuará fazendo. Eles não podem paralisar de modo nenhum a capacidade crítica, nem dos bispos nem dos teólogos. São ensinamentos falíveis, que dentro de todo respeito que merecem, suportam crítica e complementação. Não esgotam as interpretações possíveis da Palavra de Deus para a nossa situação. Ainda mais que sabemos que eles recorrem a canais de informações, a fontes subsidiárias, que nem sempre têm a pureza doutrinal e evangélica, que seria de esperar, por além da possibilidade de o próprio Papa poder controlá-la ou testá-la. Tudo isso entra no campo da discussão da análise.

Entretanto, interfere outro fator de natureza pastoral. São Paulo nos ofereceu ao tratar de um problema bem diferente, a saber, a mastigação da carne oferecida aos deuses, um critério que pode valer a respeito da liberdade de discussão sobre os ensinamentos falíveis das autoridades eclesásticas. Ao cristão adulto é lícito discutir tais ensinamentos. Contudo, deve discernir se tais discussões servem ou não ao crescimento da comunidade dos fiéis no concreto histórico em que vive. Deve respeitar a fraqueza do irmão. Não tem direito de encandalizá-lo com sua desenvoltura crítica.

De outra natureza é o *impacto psicológico*, cujo fundamento não vem da fé, mas de outros fatores. Assim pode acontecer que um ensinamento que

teologicamente tenha muito menos valor, exerça impacto maior. Talvez valha a pena analisar alguns desses elementos psicossociais que costumam interferir, dentro da Igreja, em relação aos discursos pontifícios. Antes de tudo, entra em questão a própria personalidade do Papa e o ambiente áulico, até mesmo mítico, que lhe cerca a pessoa. João Paulo II tem personalidade forte, impregnante e tende por isso a marcar sua presença e tudo que diz. Naturalmente qualquer discurso que fizer, mesmo que ele próprio lhe queira dar menor força teológica, devido a seu caráter espontâneo, informal, participará, sem dúvida, do vigor de sua pessoa e causará impacto nos meios eclesiais. Em geral, nos inícios de Pontificado há maior expectativa a respeito do que o Papa fala e tudo assume cunho de nova linha a impor-se na Igreja. Como o discurso diante da Assembléia teve um caráter programático em relação à ação ulterior de João Paulo II, daí lhe advir força especial. Entretanto, ele fora bastante modesto, dizendo que deixava aos bispos, como prenda de sua presença espiritual algumas palavras pronunciadas com ânsia de Pastor e afeto de Pai, eco das principais preocupações suas a respeito do tema que os bispos iam tratar. Mesmo que ele chame simplesmente de "preocupações", o impacto causado foi de um tratado acabado, bem travado. Em parte veio também pela própria estrutura lingüística do discurso. Bem elaborado, claro, com partes nítidas e incisivas. Dificilmente os bispos teriam condição psicológica de assumirem com simplicidade todo aquele acervo de afirmações como considerações de um Pastor e Pai, que abre seu coração e comunica a seus irmãos o que lhe preocupa, deixando-lhes entretanto o campo para sua criatividade, liberdade e reconsideração dessas colocações.

Do lado do ouvinte, interfere outro tipo de condicionamentos. E. Fromm alerta para um clássico mecanismo de fuga, muito comum nas personalidades inseguras e tímidas de extrema dependência, até mesmo subversão em relação às autoridades de um lado e de autoritarismo despótico em relação a seus súditos. Em geral, pessoas acionadas por tal mecanismo atêm-se rigorosamente à materialidade verbal dos ditos, como pontos de apoio e de segurança e fazem deles elementos de batalha. Tocá-los é abalar-lhes estruturas psíquicas de estabilidade. E ninguém resiste a certos abalos. A importância que muitos ensinamentos do Papa exerce na Igreja depende desse mecanismo de fuga presente em algumas de suas autoridades. Soma-se ainda certo despreparo intelectual, que impede uma leitura crítica deles. Então é mais fácil e seguro agarrar-se firmemente a formulações precisas, recentes, que parecem não precisar de outras reinterpretações como as da exegese, da história do dogma. Poupa-se trabalho e pode-se ficar tranqüilo, estribado em enunciados exatos. Ainda pode interferir um terceiro fator de cunho psicossocial no sentido de tomar-se ditos do Papa como arma ideol

lógica para manter, defender suas próprias posições prévias. É um escudo que goza de grande resistência e serve de proteção nas lutas.

Além do mais, não procedemos estanquemente. Os fatores psicossociais se unem aos teológicos e geram um bloco monolítico, que fazem de certos ensinamentos pontifícios barreira intransponível, axiomas incriticáveis, armas imbatíveis em qualquer combate. Numa análise mais detalhada, cabe distinguir os níveis e mostrar que se passa facilmente de um argumento frágil para um elemento psicológico poderoso. A força não vem pois do reduto da fé, mas das estruturas psíquicas da pessoa. E, por outro lado, o dismantelamento de resistências psíquicas é considerado desrespeito à autoridade, falta de obediência e de fé. Essa confusão de níveis causa efeitos prejudiciais para a pastoral da Igreja, gerando atitudes intransigentes, comportamentos rígidos, paralisando sadia criatividade e cerceando o dom inderrogável da liberdade dos filhos de Deus que o Espírito Santo comunica a cada fiel, como seu dom gratuito.

CONCLUSÃO

Mas qual terá sido a grande lição, que estaria no centro de todo o acontecimento da visita do Papa? Se quiséssemos deixar de lado os aspectos mais secundários e se procurássemos olhar todo o evento à luz do prisma religioso, talvez tivéssemos de reconhecer com certo espanto como ainda, no seio de um mundo moderno e já batalhado por fortes fatores secularizantes, dorme no coração de um povo reservas espirituais de tal acervo. Por outro lado, a pessoa do Papa teve a força de acordar essas energias. Ele continua sendo no mundo atual um símbolo das aspirações espirituais da humanidade e sua presença consegue desencadear manifestações de piedade e devoção.

É para nós na América Latina um motivo de esperança e também de responsabilidade o fato de que a Igreja Católica, na pessoa de seu Pontífice, dispõe da possibilidade de provocar um acordar de camadas espirituais latentes no coração do povo. Isso pode ser simplesmente para cenas folclóricas ou populistas, ou pode também, e aí está o desafio, ser na linha de um aprofundamento da fé e do compromisso com a construção da nova sociedade alternativa à capitalista atual, exploradora e injusta. Em parte, o sentido profético de Puebla dependerá da maneira como ela conseguirá que a demonstração de fé experimentada no México não se esvazie ou se canalize para dentro de uma sociedade consumista e secularista. E sim, se torne força propulsora de transformação de estruturas injustas dentro do espírito cristão. O que se viu no México, por ocasião da visita de João Paulo II, pode diluir-se como um sonho ou ser assumido pela pastoral da Igreja ao longo

dos anos como um dinamismo renovador da Igreja e criador de novas relações sociais.

NOTAS

1. As citações dos discursos do Papa João Paulo II são tomadas de: Juan Pablo II, *Mensajes a Latinoamérica*. México, Ed. Provisional, Secretaria de Prensa de la III.^a CELAM, 1979. Aqui: Discurso inaugural III CELAM, p. 93.
2. J. Pablo II, *A los indígenas y campesinos*, p. 108.
3. J. Pablo II, *A los sacerdotes y religiosos*, pp. 53-58.
4. J. Pablo II, *Discurso inaugural III CELAM*, p. 88.
5. J. Pablo II, *A los sacerdotes y religiosos*, pp. 55ss.
6. J. Pablo II, *A las religiosas*, pp. 59ss.
7. J. Pablo II, *Llegada a República Dominicana*, pp. 13-14.
8. J. Pablo II, *Homilia en la Plaza Independencia*, p. 18, citando *Evangelii Nuntiandi*, n.º 8-9.
9. J. Pablo II, *idem*, pp. 20-21.
10. J. Pablo II, *Homilia en el Seminario de Puebla*, p. 66.
11. J. Pablo II, *Discurso inaugural III CELAM*, pp. 88-89.
12. J. Pablo II, *idem*, p. 89.
13. J. Pablo II, *idem*, p. 89.
14. J. Pablo II, *idem*, p. 90, citando *E. N.* 29.
15. J. Pablo II, *A los indígenas y campesinos*, p. 106, citando *PP* 24.
16. J. Pablo II, *idem*, p. 106, citando *PP* 32.
17. J. Pablo II, *idem*, p. 105.
18. J. Pablo II, *Barrio "Santa Cecilia"*, p. 127.
19. J. Pablo II, *Barrio "Los Mina"*, p. 23.
20. J. Pablo II, *Discurso inaugural III CELAM*, p. 71.
21. *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, La Evangelización en el Presente y en el futuro de A. Latina*, Puebla, 13 feb 1979, ed. provisional, n.º 162.
22. J. Pablo II, *Llegada a República Dominicana*, p. 13.
23. J. Pablo II, *A las religiosas contemplativas*, p. 137.
24. J. Pablo II, *A los indígenas y campesinos*, p. 106.
25. J. Pablo II, *A los escolares*, p. 124.
26. J. Pablo II, *Discurso inaugural III CELAM*, p. 90.
27. J. Pablo II, *Llegada a República Dominicana*, p. 13.
28. J. Pablo II, *A los escolares*, p. 124.
29. J. Pablo II, *A los indígenas y campesinos*, p. 107.

Discurso Inaugural, III CELAM, Puebla

Audácia de Profetas e Prudência Evangélica de Pastores*

João Paulo II

Amados Irmãos no Episcopado:

Esta hora que eu tenho a felicidade de viver convosco, é certamente uma hora histórica para a Igreja na América Latina. Disto está consciente a opinião pública mundial, estão conscientes os fiéis das vossas Igrejas locais e estais conscientes sobretudo vós que sereis protagonistas e responsáveis por esta hora.

É também uma hora de graça, esta, assinalada pela passagem do Senhor, por uma particularíssima presença e ação do Espírito de Deus. Por isso, no princípio dos trabalhos, invocamos este Espírito, com confiança. E por isso também, quero agora suplicar-vos, como um irmão a irmãos muito queridos: durante todos estes dias da Conferência e em cada um dos seus atos, deixa-vos conduzir pelo Espírito, abri-vos à sua inspiração e ao seu impulso; que seja ele e nenhum outro espírito o que vos guie e conforte.

* *Discurso do Santo Padre no início dos trabalhos da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em 28 de janeiro de 1979.*

Sob este Espírito, pela terceira vez nestes últimos 25 anos, vós, bispos de todos os países e representando o Episcopado de todo o Continente latino-americano, congregai-vos para juntos aprofundardes o sentido da vossa missão perante as novas exigências dos vossos povos.

A Conferência que se abre agora, convocada pelo venerando Paulo VI, confirmada pelo meu inolvidável predecessor João Paulo I e por mim, como um dos primeiros atos do meu Pontificado, está em conexão com aquela outra, já longínqua no tempo, do Rio de Janeiro, que teve como seu fruto mais notável o nascimento do CELAM. Está, porém, em conexão mais estreita ainda com a II Conferência, a de Medellín, cujo décimo aniversário comemora.

Nestes dez anos, quanto a humanidade avançou no seu caminhar! E, com a humanidade e a seu serviço, quanto avançou também a Igreja! Esta terceira Conferência não pode ignorar essa realidade. Deverá, pois, tomar como ponto de partida as conclusões de Medellín, com tudo o que têm de positivo, sem ignorar, porém, as interpretações incorretas que às vezes se fizeram e que exigem sereno discernimento, oportuna crítica e tomadas de posição.

Servir-vos-á de guia nos vossos debates o Documento de Trabalho, preparado com tanto cuidado no intuito de constituir sempre o ponto de referência.

Entretanto, tereis também entre as mãos a Exortação Apostólica "Evangelii Nuntiandi", de Paulo VI. Com que sentimentos de complacência o grande Pontífice aprovou o tema desta Conferência — "O presente e o futuro da evangelização na América Latina"!

Podem testemunhá-lo os que estiveram perto dele nos meses de preparação da Assembléia; e mais poderão dar testemunho também da gratidão com que ele tomou conhecimento de que o pano de fundo de toda a presente Conferência seria precisamente este texto, no qual pôs toda a sua alma de Pastor, já no ocaso da sua vida. Agora, depois que ele "fechou os olhos para o cenário deste mundo" (cf. Testamento de Paulo VI), esse Documento converte-se num testamento espiritual, que a Conferência há de saber esquadriñar com amor e diligência, a fim de fazer dele outro ponto de referência obrigatória, e de ver como o há de pôr em prática. Toda a Igreja vos está agradecida pelo exemplo que dais, por aquilo que fazeis, e que, talvez, outras Igrejas locais virão por seu turno a fazer.

O Papa quer estar convosco no começo dos vossos trabalhos, agradecido a Deus, pois "todo o dom perfeito vem do alto, descendo do Pai das luzes" (Tg 1, 17), pelo fato de ter podido acompanhar-vos na santa missa de ontem, sob o olhar materno da Virgem Santíssima de Guadalupe, bem como na santa missa desta manhã. Com muito prazer eu ficaria aqui convosco em

oração, reflexão e trabalho; ficarei em espírito, estai certos disso, uma vez que reclama a minha presença física outra parte a "sollicitudo omnium ecclesiarum" (2 Cor 11, 28). Mas quero ao menos, antes de prosseguir a minha visita pastoral pelo México e antes de regressar a Roma, deixar-vos como penhor da minha presença espiritual, algumas palavras, pronunciadas com ansiedade de Pastor e com afeto de Pai, eco das minhas principais preocupações com respeito ao tema que haveis de tratar e em relação com a vida da Igreja nestes queridos países.

I – MESTRES DA VERDADE

É uma grande consolação para o pastor universal verificar que vos congregais aqui, não como num simpósio dos peritos, não como num parlamento de políticos, não como num congresso de cientistas ou técnicos, por mais importantes que possam ser essas reuniões, mas sim num encontro fraterno de pastores da Igreja. E como pastores tendes a consciência viva de que o vosso dever principal é o de serdes mestres da Verdade. Não de uma verdade humana e racional, mas sim da Verdade que vem de Deus, que traz consigo o princípio da autêntica libertação do homem: "conhecereis a verdade, e a verdade tornar-vos-á livres" (Jo 8, 32); daquela verdade que é a única a oferecer uma base sólida para uma "práxis" adequada.

Vigiar pela pureza da doutrina, base para a edificação da comunidade cristã, é pois, juntamente com o anúncio do evangelho, o dever primeiro e insubstituível do pastor, do mestre da fé. Com quanta freqüência punha isto mesmo em realce São Paulo, convencido da gravidade do cumprimento de um tal dever (cf. 1Tim. 1, 3-7; 18-20; 2, 16; 2Tim. 1, 4-14). A par da unidade na caridade, surge sempre a unidade na verdade. O amadíssimo Papa Paulo VI, na Exortação Apostólica "Evangelii Nuntiandi", exprimia-se assim: "O Evangelho de que nos foi confiado o encargo é também palavra da verdade. Uma verdade que torna livres e que é a única coisa que dá a paz do coração, é aquilo que as pessoas vêm procurar quando nós lhes anunciamos a boa nova. Verdade sobre Deus, verdade sobre o homem e sobre o seu misterioso destino e verdade sobre o mundo . . . O pregador do evangelho, portanto, terá de ser alguém que, mesmo à custa de renúncia pessoal e de sofrimento, procura sempre a verdade que há de transmitir aos outros. Ele jamais poderá trair ou dissimular a verdade, nem com a preocupação de agradar aos homens, de arrebatar ou de chocar, nem por originalidade ou desejo de dar nas vistas . . . Pastores do Povo de Deus: o nosso serviço pastoral obriga-nos a preservar, defender e comunicar a verdade, sem olhar a sacrifícios" (n. 78).

1. *Verdade sobre Jesus Cristo*

a) De vós, pastores, os fiéis dos vossos países esperam e reclamam antes de tudo uma cuidadosa e zelosa transmissão da verdade sobre Jesus Cristo. Esta encontra-se no centro da evangelização e constitui o seu conteúdo essencial: “Não haverá nunca evangelização verdadeira se o nome, a doutrina, a vida, as promessas, o reino e o mistério de Jesus de Nazaré, Filho de Deus, não forem anunciados” (“*Evangelii Nuntiandi*”).

Do conhecimento vivo desta verdade dependerá o vigor da fé de milhões de homens. Dependerá também o valor da sua adesão à Igreja e da sua presença ativa como cristãos no mundo. Deste conhecimento, ainda, derivarão opções, valores, atitudes e comportamentos capazes de orientar e definir a nossa vida cristã e de criar homens novos e, por isso mesmo, uma humanidade nova pela conversão da consciência individual e social.

É de uma sólida Cristologia que tem de vir a luz para muitos temas e questões doutrinárias e pastorais que vos propondes examinar durante estes dias.

b) Temos, pois, de confessar Cristo perante a história e perante o mundo, com convicção profunda, sentida e vivida, como o confessou Pedro: “Tu és o Cristo, o Filho de Deus Vivo” (Mt 16, 16).

Esta é a boa nova e, em certo sentido, única: a Igreja vive por ela e para ela, assim como dela tira tudo aquilo que tem para oferecer aos homens, sem distinção alguma de nacionalidade, cultura, raça, tempo, idade e condição. Por isso mesmo, “a partir dessa confissão (de Pedro), a história sagrada da Salvação e do Povo de Deus devia adquirir uma nova dimensão...” (Homília no início solene do meu Pontificado, a 22 de Outubro de 1978).

Este é o único evangelho e “ainda que nós próprio ou um anjo do céu vos anunciasse um evangelho diferente daquele que vos anunciamos, seja anátema!” (Gl 1, 8), como, com toda a clareza, escrevia o Apóstolo.

c) Hoje, e em muitas partes – o fenómeno não é novo – correm “releituras” do evangelho, resultado de especulações teóricas mais do que de autêntica meditação da Palavra de Deus e de um verdadeiro compromisso evangélico. Elas são causa de confusão, por se afastarem dos critérios centrais da fé e da Igreja e por induzir à temeridade de as comunicar, à maneira de catequese, às comunidades cristãs.

Em alguns casos, ou se faz silêncio sobre a divindade de Cristo, ou então incorre-se em interpretações incompatíveis com a fé da Igreja. Cristo seria apenas um “profeta”, um anunciador do reino e do amor de Deus, mas não o verdadeiro Filho de Deus e nem seria, portanto, o centro e o objeto da mesma mensagem evangélica.

Em outros casos pretende-se apresentar Jesus como um comprometido politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes e, inclusive, implicado na luta de classes. Esta concepção de Cristo como político, revolucionário ou como o subversivo de Nazaré, não se compagina com a catequese da Igreja. Confundindo o insidioso pretexto dos acusadores de Jesus com a atitude do próprio Jesus — coisas bem diferentes — aduz-se como causa da sua morte o desenlace de um conflito político e cala-se a vontade de entrega do Senhor e ainda a consciência da sua missão redentora.

Os evangelhos mostram claramente que para Jesus era uma tentação aquilo que porventura alterasse a sua missão de Servo de Javé (cf. Mt 4, 8; Lc 4, 5). Mais: ele não aceita a posição daqueles que misturam as coisas de Deus com atitudes meramente políticas (cf. Mt 22, 21; Mc 12, 17; Jo 18, 36); rechaça inequivocamente o recurso à violência; e patenteia a todos a sua mensagem de conversão, sem excluir os próprios publicanos. A perspectiva da sua missão, pois, é muito mais profunda. Consiste na salvação integral por um amor transformante, pacificador, de perdão e de reconciliação. Não há dúvida, por outro lado, de que tudo isto é muito exigente para a atitude do cristão que queira servir verdadeiramente os irmãos “mais pequeninos”, os pobres, os necessitados e os marginais; numa palavra, servir todos os que refletem em suas vidas o rosto sofredor de Cristo (cf. LG, 8).

d) Contra tais “releituras” do evangelho, pois, e contra algumas hipóteses, talvez brilhantes, mas frágeis e inconsistentes, de que depende, “a evangelização no presente e no futuro da América Latina” não pode cessar nunca de afirmar a fé da Igreja: Jesus Cristo, Verbo e Filho de Deus, faz-se homem para se aproximar do homem e oferecer-lhe, pela força do seu mistério, a salvação, grande dom de Deus (cf. EN, 19, 27).

É esta a fé que informou a vossa história e plasmou o melhor dos valores dos vossos povos e que há de continuar a animar, com todas as forças, o dinamismo do seu futuro. É esta a fé que revela a vocação de concórdia e de unidade que terá de desterrar os perigos de guerras neste Continente de esperança, onde a Igreja tem vindo a ser tão potente fator de integração. Esta fé, enfim, é a que, com tanta vitalidade e tão variados modos, exprimem os fiéis da América Latina mediante a religiosidade ou piedade popular.

A partir desta fé em Cristo, nós somos capazes de servir o homem, os nossos povos e de interpenetrar com o evangelho a sua cultura, transformar os corações e humanizar sistemas e estruturas.

Qualquer silêncio, esquecimento, mutilação ou inadequada acentuação da integridade do mistério de Jesus Cristo que se afaste da fé da Igreja não pode constituir conteúdo válido da evangelização. “Hoje, sob o pretexto de

uma piedade que é falsa, sob a aparência enganadora de uma pregação evangélica, intenta-se negar o Senhor Jesus Cristo”, escrevia um grande bispo no meio das duras crises doutrinárias do séc. IV. E acrescentava: “Eu digo a verdade, para que seja por todos conhecida a causa da desorientação de que sofremos. Eu não posso calar-me” (S. Hilário de Poitiers, *Ad Ausentium*, 1, 4). Também vós, bispos dos dias de hoje, quando porventura se derem estas confusões, não podeis calar-vos.

Esta é a recomendação que já o Papa Paulo VI fazia no discurso de abertura da Conferência de Medellín: “Falai! Falai e pregai, escrevei e tomai posições, como costuma dizer-se, com harmonia de planos e de intentos, para defesa e explicação da Revelação: acerca das verdades da fé, acerca da atualidade do evangelho e acerca das questões que interessam a vida dos fiéis e a salvaguarda dos costumes cristãos . . .”

E também eu próprio não me cansarei de repetir, no cumprimento do meu dever de evangelizador da inteira humanidade: “Não tenhais medo! Antes, procurai abrir, melhor, escancarar as portas a Cristo! Ao seu poder salvador, abri os confins dos Estados, os sistemas econômicos assim como os políticos, os vastos campos da cultura, da civilização e do progresso!” (Homilia no início solene do meu Pontificado, em 22 de outubro de 1978).

2. *Verdade sobre a missão da Igreja*

a) *Mestres da Verdade*, de vós se espera que proclameis sem cessar, e com especial vigor nesta circunstância, a verdade sobre a missão da Igreja, objeto do Credo que professamos e campo imprescindível e fundamental da nossa fidelidade. O Senhor instituiu-a como comunidade de vida, de caridade e de verdade (cf. LG, 9) e como corpo, “pleroma” e sacramento de Cristo, no qual habita toda a plenitude da divindade (cf. *ib.*, 7).

A Igreja nasce da resposta de fé que nós damos a Cristo. Efetivamente, é pelo acolhimento sincero da boa nova, que nós, os crentes, nos reunimos em nome de Jesus, para buscarmos juntos o reino, para o edificar e para o viver (cf. EN, 13). A Igreja é “congregação daqueles que, crendo, vêm em Jesus o autor da salvação e o princípio da unidade e da paz” (cf. LG, 9).

Por outro lado, porém, nós nascemos da Igreja: ela comunica-nos a riqueza de vida e de graça de que é depositária, gera-nos pelo batismo, alimenta-nos com os sacramentos e com a palavra de Deus, prepara-nos para a missão, conduz-nos ao desígnio de Deus, razão da nossa existência como cristãos. Nós somos seus filhos. Assim, com legítimo orgulho a chamamos de nossa Mãe, repetindo um título que já vem dos primeiros tempos e que atravessa os séculos.

Temos, portanto, que amá-la, respeitá-la e servi-la, porque “não pode ter Deus como Pai, quem não tiver a Igreja como Mãe” (São Cipriano); depois “não é possível amar a Cristo, sem amar a Igreja que Cristo ama” (EN, 16); e ainda, “na medida em que alguém ama a Igreja de Cristo, possui o Espírito Santo” (Santo Agostinho).

O amor à Igreja tem que ser feito de fidelidade e de confiança. No primeiro discurso do meu Pontificado, ao acentuar o propósito de fidelidade ao II Concílio do Vaticano e a vontade de consagrar os meus melhores cuidados no setor da Eclesiologia, eu convidava a que se tomasse novamente nas mãos a Constituição dogmática “*Lumen Gentium*”, a fim de meditar “com renovado empenho sobre a natureza e a missão da Igreja; sobre o seu modo de existir e de atuar . . . Não só para se alcançar aquela comunhão de vida em Cristo de todos aqueles que nele crêem e esperam, mas também para contribuir para tornar maior e mais íntima a unidade de toda a família humana” (Primeira Mensagem à Igreja e ao Mundo do meu Pontificado, a 17 de outubro de 1978).

Repito nesta hora tal convite, neste momento transcendental da evangelização na América Latina: a adesão a este Documento do Concílio, tal como ele resulta iluminado pela Tradição e enquanto contém as fórmulas dogmáticas emanadas, há um século atrás, pelo I Concílio do Vaticano, será para nós, pastores e fiéis, o caminho seguro e o estímulo constante — digamo-lo uma vez mais — a fim de se caminhar pelas sendas da vida e da história” (ib.).

b) Não haverá garantias de uma ação evangelizadora séria e vigorosa, sem uma Eclesiologia bem cimentada.

Primeiro, porque evangelizar é a missão essencial, a vocação própria e a identidade mais profunda da Igreja, também ela por sua vez é evangelizada (cf. EN, 14-15; LG, 15). Enviada pelo Senhor, ela envia, por seu turno, os evangelizadores a pregar; e “a pregar, não as suas próprias pessoas ou as suas idéias pessoais, mas sim um evangelho de que nem ele nem ela são senhores e proprietários absolutos, para dele disporem a seu bel-prazer” (EN, 15). Depois, porque “evangelizar não é para quem quer que seja um ato individual e isolado, mas sim profundamente eclesial”, um ato da Igreja (cf. EN, 60); assim “nenhum evangelizador é o senhor absoluto da ação evangelizadora, dotado de poder discricionário para realizar, segundo critérios pessoais e perspectivas individualistas, tal obra, mas em comunhão com a Igreja e com os seus pastores” (ib., 60). Por isso, uma visão correta da Igreja é fase indispensável para uma justa visão da evangelização.

Como se poderia fazer uma autêntica evangelização, se faltasse um acatamento pronto e sincero do sagrado Magistério, com a consciência clara de que, submetendo-se a ele, o Povo de Deus não está aceitando uma palavra de

homens, mas sim a verdadeira Palavra de Deus? (cf. 1Ts 2, 13). Importa ter em conta a importância “objetiva” deste Magistério e também defendê-lo das insídias que nos tempos que correm, aqui e além, se armam contra algumas verdades firmes da nossa fé católica” (Primeira Mensagem à Igreja e ao Povo de Deus do meu Pontificado, a 17 de outubro de 1978).

Eu conheço bem a vossa adesão e disponibilidade à Cátedra de Pedro e o amor que sempre tendes demonstrado para com ela. Agradeço-vos de coração, em nome do Senhor, a profunda atitude eclesial que isso implica e desejo-vos a consolação de que também vós conteis com a leal adesão dos vossos fiéis.

c) Na vasta documentação com que procurastes preparar esta Conferência, particularmente nas contribuições de numerosas Igrejas, adverte-se, por vezes, certo mal-estar pelo que respeita à mesma interpretação da natureza e missão da Igreja. Faz-se alusão, por exemplo, à separação que alguns estabelecem entre Igreja e reino de Deus. Este, esvaziado do seu conteúdo total, é entendido prevalentemente num sentido secularista: ao reino não se chegaria pela fé e pelo fato de fazer parte da Igreja, mas pela simples mudança estrutural e pelo compromisso sócio-político. Assim, onde há certo tipo de compromisso e de “práxis” em prol da justiça, aí estaria já presente o reino. Esquece-se deste modo que “a Igreja . . . recebe a missão de anunciar e instaurar o reino de Cristo e de Deus em todos os povos e constitui o germe e o princípio deste mesmo reino na terra” (LG, 5).

Numa das suas belas instruções catequéticas, o Papa João Paulo I, ao falar da virtude da esperança, advertia: “É um erro afirmar que a libertação política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo; que o ‘regnum Dei’ se identifica com o ‘regnum hominis’.

Em alguns casos gera-se uma atitude de desconfiança para com a Igreja “institucional” ou “oficial”, qualificada como alienante, à qual se oporia outra Igreja “popular”, que “nasce do povo” e se concretizaria nos pobres. Estas posições poderiam ter graus diferentes, nem sempre fáceis de precisar, de conhecidos condicionamentos ideológicos. O Concílio, porém, fez presente qual é a natureza e a missão da Igreja; e ainda, o modo como se contribui para a sua unidade profunda e para a sua permanente edificação por parte de quem tem a seu encargo o ministério da comunidade, e como há de contar com a colaboração de todo o Povo de Deus. Com efeito, se o evangelho que nós apregoamos se apresenta vulnerado por querelas doutrinárias, polarizações ideológicas ou condenações recíprocas entre cristãos, ao capricho das suas maneiras de ver diferentes acerca de Cristo e da Igreja, e mesmo por causa das suas concepções diversas da sociedade e das instituições humanas, como não haveriam aqueles a quem a nossa pregação se

dirige vir a sentir-se perturbados, desorientados, se não mesmo escandalizados? ” (EN, 77).

3. *Verdade sobre o homem*

A verdade por nós devida ao homem é, antes de tudo, uma verdade sobre ele próprio. Como testemunhas de Jesus Cristo, somos arautos, porta-vozes e servidores desta verdade, que não podemos reduzir aos princípios de um sistema filosófico ou à pura atividade política, e que não podemos esquecer nem atraiçoar.

Talvez que uma das mais aparentes debilidades da civilização atual esteja numa inadequada visão do homem. A nossa época é, sem dúvida, aquela em que mais se tem escrito e falado sobre o homem, a época dos humanismos e do antropocentrismo. Por outro lado e paradoxalmente, é também a época de mais profundas angústias do homem pelo que respeita à sua identidade e ao seu destino, época do rebaixamento do homem a níveis antes insuspeitados e época de valores humanos espezinados como jamais o terão sido anteriormente.

Como se explica um tal paradoxo? Podemos dizer que é o paradoxo inevitável do humanismo ateu. É o drama do homem amputado de uma dimensão essencial do seu ser — a sua busca do Infinito — e posto assim defronte à pior redução do seu ser. A Constituição pastoral “*Gaudium et Spes*” vai ao fundo do problema quando diz: “O mistério do homem só no mistério do Verbo Encarnado se esclarece verdadeiramente” (GS, 22).

A Igreja, graças ao evangelho, possui a verdade sobre o homem. Esta encontra-se numa antropologia que a mesma Igreja não cessa de aprofundar e de comunicar. Afirmção primordial dessa antropologia é a de que o homem, enquanto imagem de Deus, não pode ser reduzido a uma simples parcela da natureza, ou a um elemento anônimo da cidade humana (GS, 12, 14). Neste sentido, já escrevia Santo Leneu: “A glória do homem é Deus; porém o receptáculo de toda a ação de Deus, da sua sapiência e do seu poder é o homem”.

A este insubstituível fundamento da concepção cristã do homem tive ocasião de referir-me na minha recente Mensagem do Natal: “Natal é a festa do homem . . . O homem tornado objeto de cálculo, considerado sob a categoria da quantidade . . . e, ao mesmo tempo, uno, único e singular . . . alguém eternamente idealizado e eternamente escolhido: alguém chamado e designado pelo seu próprio nome” (Mensagem do Natal, 1978).

Perante outros bem numerosos humanismos, não raro fechados numa visão do homem estritamente econômica, biológica ou psíquica, a Igreja tem

o direito e o dever de proclamar a Verdade sobre o homem, que ela recebeu do seu Mestre Jesus Cristo. Oxalá que nenhuma coação externa a impeça de o fazer. Mas sobretudo, oxalá que ela nunca deixe de o fazer por temores ou por dúvidas, por se ter deixado contaminar por outros humanismos, por falta de confiança na sua mensagem original.

Quando um pastor da Igreja, portanto, anuncia com clareza e sem ambigüidades a Verdade sobre o homem, revelada por Aquele mesmo que “sabia o que havia no homem” (Jo 2, 25), deve animá-lo a segurança de estar prestando o melhor serviço ao ser humano.

Esta verdade sobre o ser humano constitui o fundamento da doutrina social da Igreja, como também é a base da verdadeira libertação. À luz desta verdade, o homem não é um ser submetido aos processos econômicos ou políticos, mas são estes processos que estão ordenados para o homem e a ele submetidos.

Deste encontro de pastores há, sem dúvida, de sair fortalecida esta verdade sobre o homem, ensinada pela Igreja.

II – SINAIS E CONSTRUTORES DA UNIDADE

Vosso serviço pastoral à verdade se completa por um igual serviço à unidade.

1. *Unidade entre os bispos*

Esta unidade há de existir, antes de mais nada, entre vós mesmos, os bispos. “Nós devemos guardar e manter esta unidade – escrevia o bispo são Cipriano, num momento de graves ameaças contra a comunhão entre os bispos do seu país – sobretudo nós, os bispos que presidimos à Igreja, a fim de testemunharmos que o Episcopado é uno e indivisível. Que ninguém engane os fiéis nem altere a verdade. O Episcopado é uno . . .” (*De unitate Ecclesiae*, 6, 8).

Esta unidade episcopal provém, não de cálculos e expedientes humanos, mas de outra coisa: do serviço a um único Senhor, da animação de um único Espírito e do amor a uma única e mesma Igreja. É a unidade que resulta da missão que Cristo nos confiou, a qual no Continente latino-americano se desenvolve, há quase meio milênio, e que vós levais adiante com ânimo forte, em tempos de profundas transformações, enquanto nos aproximamos do segundo milênio da Redenção e da ação da Igreja. É a unidade em torno do evangelho, do Corpo e do Sangue do Cordeiro, de Pedro vivo nos seus

sucessores, sinais estes, todos diversos entre si, mas todos tão importantes, da presença de Cristo entre nós.

Como haveis de viver, amados irmãos, esta unidade de pastores, nesta Conferência, que já é por si mesma sinal e fruto de uma unidade que existe, mas também antecipação e princípio de uma unidade que deve ser ainda mais estreita e sólida! Vós começais estes trabalhos em clima de unidade fraterna: que esta unidade seja já um elemento de evangelização!

2. *Unidade com os sacerdotes, religiosos e povo fiel*

A unidade dos bispos entre si há de prolongar-se na unidade com os presbíteros, religiosos e fiéis. Os sacerdotes são os imediatos colaboradores dos bispos na missão pastoral, que ficaria comprometida se não reinasse entre eles e os bispos essa estreita unidade.

Sujeitos especialmente importantes de uma tal unidade hão de ser também os religiosos e religiosas. Eu sei bem quanto tem sido e continua a ser importante a contribuição dos mesmos para a evangelização na América Latina. Aqui chegaram, de fato, desde os albores dos descobrimentos e dos primeiros passos da evangelização de quase todos os países. Aqui têm trabalhado ao lado do clero diocesano. Em diversos países, hoje, mais de metade do Presbitério é formada por religiosos. Em outros países, eles são uma boa parte do mesmo Presbitério. Bastaria este fato para se compreender quanto importa, aqui mais ainda do que em outras partes do mundo, que os religiosos, não apenas aceitem, mas busquem lealmente uma indissolúvel unidade de perspectivas e de ação com os bispos. Foi a estes que o Senhor confiou a missão de apascentarem o rebanho; a eles compete traçar os caminhos para a evangelização. E não lhes pode e não lhes deve faltar nunca a colaboração, a um tempo responsável e ativa, mas também dócil e confiada dos religiosos, cujo carisma faz deles agentes sobremaneira disponíveis para o serviço do evangelho. Em tal linha, pesa sobre todos, na comunidade eclesial, o dever de evitar magistérios paralelos, eclesialmente inaceitáveis e pastoralmente estéreis.

Sujeitos igualmente desta unidade são os leigos, comprometidos individualmente ou associados em organismo de apostolado para a difusão do reino de Deus. São eles que hão de consagrar o mundo a Cristo no meio das tarefas do dia-a-dia e nas diversas funções que lhes cabem na família e na profissão, em íntima união e em obediência aos legítimos pastores.

E, se dom precioso da unidade eclesial deve ser salvaguardado entre todos os que tomam parte do Povo de Deus peregrino, na linha a Constituição "Lumen Gentium".

III – DEFENSORES E PROMOTORES DA DIGNIDADE

a) Aqueles que estão familiarizados com a história da Igreja sabem que, em todos os tempos, houve admiráveis figuras de bispos profundamente empenhados na promoção e na destemida defesa da dignidade humana daqueles que o Senhor lhes havia confiado. Fizeram-no sempre sob o imperativo da sua missão episcopal, porque para eles a dignidade humana era um valor evangélico que não podia ser desprezado sem grande ofensa ao Criador.

Tal dignidade é desprezada, a nível individual, quando não são tidos na devida conta valores como a liberdade, o direito de professar a religião, a integridade física e psíquica, o direito aos bens essenciais para a vida . . . É desprezada em nível social e político, quando o homem não pode exercer o seu direito de participação ou é sujeito a injustas e ilegítimas coerções, ou submetido a torturas físicas ou psíquicas.

Eu não ignoro quantos problemas se apresentam hoje, quanto a este ponto, na América Latina. Como bispos, vós não podeis desinteressar-vos deles. Estou ciente de que é vossa intenção levar a efeito uma séria reflexão sobre as relações e implicações existentes entre evangelização e promoção humana ou libertação, considerando, num campo tão vasto e importante, a presença específica da Igreja.

É aqui que nós encontramos, traduzidos na prática concretamente, os temas que tocávamos ao falar da verdade sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre o homem.

b) Se a Igreja se afirma presente na defesa e na promoção da dignidade do homem, fá-lo na linha da sua missão, que, apesar de ser de caráter religioso, e não social ou político, não pode deixar de considerar o homem na integridade do seu ser. O próprio Senhor delineou na parábola do Bom Samaritano o modelo da atenção a todas as necessidades humanas (cf. Lc 10, 19ss); e, mais, declarou que no juízo final se identificará com os desvalidos – enfermos, encarcerados, famintos, solitários – a quem se tenha dado a mão (cf. Mt 25, 31ss). A Igreja aprendeu nestas e em outras páginas do evangelho (cf. Mc 6, 35-44) que a sua missão implica como parte indispensável a ação em prol da justiça e as tarefas de promoção do homem (cf. Documento Final do Sínodo dos Bispos de 1971) e que entre evangelização e promoção humana existem laços muito fortes de caráter antropológico e tecnológico e da ordem da caridade (cf. EN, 31); de maneira que “a evangelização não seria completa se ela não tomasse em consideração a inter-relação recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social, dos homens” (Ib., 29).

Tenhamos presente, por outro lado, que a ação da Igreja em campos como os da promoção humana, do desenvolvimento, da justiça e dos direitos

da pessoa, intenta estar sempre a serviço do homem; e do homem tal como ela o encara, na visão cristã da antropologia que adota. Ela não precisa, pois, de recorrer a sistemas ideológicos para amar e defender o homem e colaborar na sua promoção: no centro da mensagem de que ela é depositária e arauta encontra a inspiração para atuar em prol da fraternidade, da justiça e da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa e agressões contra o homem e, enfim, contra tudo aquilo que atenta contra a vida (cf. GS, 26-27-29).

c) Não é, pois, por oportunismo nem por uma preocupação de novidade que a Igreja, “perita em humanidade” (Paulo VI, Discurso pronunciado na O.N.U., a 5 de outubro de 1965), é defensora dos direitos humanos. É sim por um autêntico *compromisso evangélico*, o qual, como sucedeu com Cristo, é empenho em favor dos mais necessitados.

Fiel a este compromisso, a Igreja quer manter-se livre diante de sistemas opostos, a fim de optar só pelo homem. Quaisquer sejam as misérias ou sofrimentos que aflijam o mesmo homem, Cristo está ao lado dos pobres; não através da violência, dos jogos de poder e dos sistemas políticos, mas sim mediante a verdade sobre o homem, caminho para um futuro melhor.

d) Nasce daqui a preocupação da Igreja pela delicada questão da propriedade. Uma prova disso são os escritos dos Padres da Igreja, ao longo do primeiro milênio do Cristianismo. Demonstra-o também claramente a doutrina vigorosa de sto. Tomás de Aquino, repetida tantas vezes. Nos nossos tempos, a Igreja tem vindo a fazer apelo para os mesmos princípios em documentos de grande alcance, como as Encíclicas sociais dos últimos Papas. Com um vigor e profundidade peculiares, falou deste tema Paulo VI na sua Encíclica “*Populorum et Progressio*”.

Esta voz da Igreja, eco da voz da consciência humana, que não deixou de ressoar através dos séculos no meio dos mais variados sistemas e condições sócio-culturais, merece ser escutada também na nossa época, quando a riqueza crescente de alguns poucos prossegue em paralelo com a crescente miséria das massas.

É então que reveste um caráter de urgência o ensinamento da Igreja, segundo o qual sobre toda a propriedade privada pesa uma *hipoteca social*. Com respeito a este ensinamento, a Igreja tem uma missão a cumprir: deve pregar, educar as pessoas e as coletividades, formar a opinião pública e iluminar os responsáveis dos povos. Deste modo, ela trabalhará em favor da sociedade, no seio da qual este princípio cristão e evangélico acabará por dar frutos, numa distribuição mais justa e equitativa dos bens, não apenas no interior de cada nação, mas também no mundo em geral, evitando que os países mais fortes usem do seu poderio em detrimento dos mais fracos.

Aqueles sobre quem recai a responsabilidade da vida pública dos Estados e Nações deverão compreender que a paz interna e a paz internacional estarão asseguradas somente se estiver em vigor um sistema social e econômico baseado na justiça.

Cristo não ficou indiferente perante este vasto e exigente imperativo da moral social. Também a Igreja não poderia ficar indiferente. No espírito da Igreja, que é o espírito de Cristo, voltemos ao trabalho neste campo.

Importa realçar aqui novamente que a solicitude da Igreja visa o homem na sua integridade.

Por este motivo, é condição indispensável, para que um sistema econômico seja justo, que ele propicie o desenvolvimento e a difusão da instrução pública e da cultura. Quanto mais justa for a economia, tanto mais profunda será a consciência da cultura. Isto está muito na linha daquilo que afirmava o recente Concílio; ou seja, para se alcançar uma vida digna do homem, não é possível limitar-se a “ter mais”, mas é preciso aspirar a “ser mais” (cf. GC, 35).

Bebei, pois, irmãos, nestas fontes autênticas. Falai com a linguagem do Concílio, de João XXIII e de Paulo VI: é a linguagem da experiência, da dor, da esperança da humanidade contemporânea.

Quando Paulo VI declarava que “o desenvolvimento é o novo nome da paz” (PP, 76), ele tinha presentes todos os laços de interdependência que existem não somente dentro das Nações, mas também fora delas, a nível mundial. Ele tomava em consideração os mecanismos que, por se encontrarem impregnados, não de autêntico humanismo, mas de materialismo, geram, a nível internacional, ricos cada vez mais ricos ao lado de pobres cada vez mais pobres.

Não há uma regra econômica capaz só por si mesma de mudar estes mecanismos. Tem que se apelar na vida internacional para os princípios da ética, para as exigências da justiça e para o mandamento primordial que é o mandamento do amor. É preciso dar a primazia ao moral, ao espiritual, àquilo que deriva da verdade plena sobre o homem.

Quis apresentar-vos assim estas reflexões, que considero muito importantes, as quais, no entanto, não devem distrair-vos do tema central da Conferência: chegaremos ao homem, à justiça, mediante a evangelização.

e) Depois de tudo o que vos disse até aqui, a Igreja vê com profunda mágoa “o aumento, por vezes maciço, de violações de direitos humanos em muitas partes do mundo . . . Quem poderá negar que hoje há pessoas individuais e poderes civis que violam impunemente direitos fundamentais da pessoa humana, tais como o direito a nascer, o direito à vida, o direito à procriação responsável, ao trabalho, à paz, à liberdade e à justiça social, o direito a participar nas decisões que dizem respeito ao povo e às nações? E

que dizer quando nos encontramos perante formas variadas de violência coletiva, com a discriminação racial de indivíduos e de grupos, a tortura física e psicológica de prisioneiros e de dissidentes políticos? E o elenco aumenta quando nos é dado ver os exemplos de seqüestros de pessoas, os raptos motivados pela ganância do lucro material, que investem com tão grande dramaticidade contra a vida familiar e contra o tecido social” (Mensagem por mim dirigida em data recente à O.N.U.). Assim, bradamos novamente: respeitei o homem! Ele é a imagem de Deus! Evangelizai para que isto seja uma realidade e para que o Senhor transforme os corações e humanize os sistemas políticos e econômicos, partindo do empenho responsável do homem.

f) É preciso dar incentivos aos compromissos pastorais neste campo com uma reta concepção cristã da libertação. A Igreja sente o dever de anunciar a libertação de milhões de seres humanos (cf. EN, 30), mas ela sente também o dever correspondente de proclamar a libertação no seu sentido integral e profundo, como a anunciou e realizou Jesus Cristo (cf. EN, 31). “Libertação de tudo aquilo que oprime o homem, e que é libertação antes de mais nada do pecado e do maligno, na alegria de conhecer a Deus e de ser por ele conhecido” (EN, 9). Libertação feita de reconciliação e de perdão. Libertação que parte da realidade de sermos filhos de Deus, a quem podemos chamar “Abba!”, Pai! (Rm 8, 15) e em virtude da qual nós reconhecemos em todo o homem um nosso irmão, susceptível de ser transformado no seu coração pela misericórdia de Deus. Libertação que nos impele, com a energia da caridade, para a comunhão, cujo ápice e plenitude encontramos no Senhor. Libertação como superação das diversas servidões e ídolos que o homem se cria, e como crescimento do homem novo. Libertação que, dentro da missão própria da Igreja não se reduza à simples e restrita dimensão econômica, política, social ou cultural, que não se sacrifique às exigências de uma estratégia qualquer, de uma “praxis” ou de um êxito a curto prazo.

Para salvaguardar a originalidade da libertação cristã e as energias que ela é capaz de desprender, é preciso a todo o custo, conforme pedia o Papa Paulo VI, evitar tendências a reduzi-la indevidamente: “A Igreja perderia o seu significado mais profundo. A sua mensagem de libertação não teria originalidade alguma e prestar-se-ia a ser monopolizada e manipulada pelos sistemas ideológicos e pelos partidos políticos” (EN, 32).

Há muitos sinais que ajudam a discernir quando é que se trata de uma libertação cristã, e quando, pelo contrário, uma libertação se nutre prevalentemente de ideologias que a subtraem à coerência com uma visão evangélica do homem, das coisas e dos acontecimentos (cf. EN, 35). São sinais que se refletem já nos conteúdos que anunciam ou nas atitudes concretas que

assumem os evangelizadores. É necessário notar, a nível de conteúdos, qual é a fidelidade à Palavra de Deus, à Tradição viva da Igreja e ao seu Magistério. E quanto às atitudes, deve-se ponderar qual é o seu sentido de comunhão com os bispos, em primeiro lugar, e com os outros setores do Povo de Deus; ver ainda qual é a contribuição que se dá para a efetiva edificação da comunidade e quais as formas de consagrar com amor a sua solicitude para com os pobres, os enfermos, os menos favorecidos, os desamparados e os oprimidos; como descobrir neles a imagem de Jesus, “pobre e sofredor; como aliviar as suas necessidades e servir neles ao próprio Cristo” (cf. LG, 8). Não nos enganemos: os fiéis humildes e simples, como por um instinto evangélico, captam espontaneamente quando na Igreja se serve o evangelho e quando se esvazia e asfixia o mesmo evangelho com outros interesses.

Aqui como vedes, conserva todo o seu valor o conjunto de observações que fazia a “*Evangelii Nuntiandi*” sobre o tema da libertação.

g) Tudo o que recordamos anteriormente constitui um rico e complexo património, que a Exportação Apostólica “*Evangelii Nuntiandi*” denomina Doutrina Social ou Ensino Social da Igreja (cf. 38). Esta brota da luz da Palavra de Deus, do Magistério autêntico e da presença dos cristãos no seio das situações do mundo que variam e em contato com os desafios que de tais situações provêm.

Confiar responsabilmente nesta Doutrina Social, ainda que haja alguns que procuram semear dúvidas e desconfianças sobre ela, estudá-la com seriedade, tentar pô-la em prática, ensiná-la e ser-lhe fiel é num filho da Igreja, garantia de autenticidade do seu empenho nas delicadas e exigentes tarefas sociais e dos seus esforços em favor da libertação e da promoção dos seus irmãos.

Permiti, pois, que eu recomende à vossa especial atenção pastoral a urgência de sensibilizar os vossos fiéis quanto a esta Doutrina Social da Igreja.

Tem que ser consagrado um particular cuidado à formação de uma consciência social a todos os níveis e em todos os setores. Quando se incrementam as injustiças e cresce dolorosamente a distância entre pobres e ricos, a Doutrina Social, em forma criadora e aberta para os vastos campos da presença da Igreja, tem de ser um precioso instrumento de formação e de ação. Isto tem valor especialmente para os leigos: “Competem aos leigos propriamente, se bem que não exclusivamente, as tarefas e o dinamismo secular” (GS, 43). É preciso evitar suplantações e estudar seriamente quando é que certas formas de suplência mantêm a sua razão de ser. Não são porventura os leigos os chamados, em virtude da sua vocação na Igreja, a dar a sua contribuição nos campos político, econômico e social e a estar eficazmente presentes na tutela e promoção dos direitos humanos?

IV – ALGUMAS TAREFAS PRIORITÁRIAS

Considerareis muitos temas pastorais de grande significado. O tempo não permite fazer-lhes alusão. A alguns deles já tive ou vou ter oportunidade de me referir nos encontros com os sacerdotes, os religiosos, os seminaristas e leigos. No entanto, os temas que aqui passo a assinalar-vos, por diferentes motivos, têm todos eles uma grande importância. Não deixareis certamente de os considerar, entre tantos outros que a vossa clarividência pastoral vos indicará.

a) A FAMÍLIA – Empregai todos os esforços para que haja uma pastoral familiar. Atendei a um campo tão prioritário, com a certeza de que no futuro a evangelização depende em grande parte da “Igreja doméstica”. Ela é a escola do amor, do conhecimento de Deus, do respeito pela vida e pela dignidade do homem. Esta pastoral é tanto mais importante, quanto a família é objeto de graves ameaças. Pensai nas campanhas em favor do divórcio, de práticas anticoncepcionais, do aborto, que destroem a sociedade.

b) AS VOCAÇÕES SACERDOTAIS E RELIGIOSAS – Na maioria dos vossos países, não obstante um esperançoso despertar de vocações, a falta delas é um problema grave e crônico. A desproporção entre o número crescente de habitantes e de agentes da evangelização é imensa. Isto é algo que interessa sobremaneira à comunidade cristã. Toda a comunidade deve procurar suas vocações, inclusive, como sinal da sua vitalidade e maturidade. É preciso revitalizar uma intensa ação pastoral que, partindo da vocação cristã em geral e de uma pastoral da juventude entusiasta, dê à Igreja os servidores de que ela necessita. As vocações leigas, tão indispensáveis, não podem constituir uma compensação. Mais ainda, uma das provas do empenho do leigo é a fecundidade das vocações para a vida consagrada.

c) A JUVENTUDE – Quanta esperança põe na juventude a Igreja! Quantas energias circulam na juventude da América Latina, de que a Igreja precisa! Como temos nós, os pastores, de procurar aproximar-nos da juventude, para que Cristo e a Igreja e para que o amor dos irmãos cale profundamente no seu coração.

URUGUAI: UM CAMPO DE CONCENTRAÇÃO?



Cr\$ 160,00

O martírio de todo um povo da América Latina é narrado neste livro de forma impressionante e insuspeita, porque baseado em documentação da *Anistia Internacional*, da OEA e da ONU. Com textos de Eduardo Galeano e Jorge Amado, denuncia-se, nesta obra, um dos mais cruéis aparelhos de repressão do mundo contemporâneo. Lê-la é compreender a monstruosidade a que chegam, sob pretexto de "combater o comunismo", a ambição, a violência e a hipocrisia de minorias que se locupletam à custa de um sistema social injusto.

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

Bibliografia

Os Escritos de Duglas Teixeira Monteiro

LIVROS PUBLICADOS

1. *Água da Memória* (teatro). Rio de Janeiro, Livraria Editora Letras e Artes, 1965.
2. *Os Errantes do Novo Século. Um estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado*. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1974.
3. "Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado". In: *História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III, *O Brasil Republicano*, 2.º vol., Sociedade e Instituições (1889-1930), Rio de Janeiro-São Paulo, 1977. .

ARTIGOS CIENTÍFICOS E RESENHAS

1. "Fases iniciais do desenvolvimento da personalidade". *Correio Paulistano*, 18/10/1951.
2. "A Macumba de Vitória". *Anais* do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, 1954.
3. Notas sobre o vocabulário da macumba". *Folclore*, maio-agosto, Vitória, ES, 1954.
4. "Estrutura Social e Vida Econômica em uma Área de Monocultura e de Pequena Propriedade". *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n.º 12, 1963.
5. "Desenvolvimento e Organização de Comunidade e o Problema da Qualificação da Mão-de-obra". *Desenvolvimento e Organização da Comunidade - DOC* (publ. mimeo. do Comitê Brasileiro da Conferência Internacional de Serviço Social - CBCISS, São Paulo, 1965).
6. "Necessidades Educacionais de Áreas em Expansão Demográfica da Sociedade Brasileira: O Norte do Paraná". *Estudos e Documentos*, vol. 6, CRPE, 1968.
7. "Os Limites da Escola". *Folha de São Paulo*, 25/6/72.
8. "Desenvolvimento e Educação". *Folha de São Paulo*, 9/7/72.
9. "Canudos e Contestado". *História do Século XX, Enciclopédia Semanal*, Abril S/A Cultural e Industrial, n.º 9, 1974.
10. "Sertão e Civilização: compassos e descompassos". *Anais* do Colóquio de Estudos Regionais, comemorativo do I Centenário de Romário Martins, Universidade Federal do Paraná, Boletim n.º 21 do Departamento de História, Curitiba, 1974.
11. "O Conselheiro contra Euclides". Resenha de *Antônio Conselheiro e Canudos*, de Ataliba Nogueira, *Opinião*, 18/10/1974.

12. "A Religião como Resposta". Resenha de *As Religiões dos Oprimidos*, de Vittorio Lanternari, *Opinião*, 6/12/74.
13. "Sobre os Dois Caminhos". *Cadernos do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER)*, n.º 5, nov. 1975.
14. "Examinando os examinadores (MAPOFEI-Estudos Sociais)". *Folha de São Paulo*, 12/1/75.
15. "O sertão não virou mar. Mas já não é mais o mesmo". *Isto é*, n.º 12, 16/3/77.
16. "Églises, Sectes et Agences: Aspects diun Decumenisme Populaire" *Diogène*, n.º 100, Paris, outubro-decembre, 1977.
17. "A Cura por Correspondência". *Religião e Sociedade*, n.º 1, São Paulo, HUCITEC, maio 1977.
18. "Roger Bastide: Religião e Ideologia". *Religião e Sociedade*, n.º 3, Ed. Civilização Brasileira, outubro, 1978. Publicado também como prefácio de *The African Religions of Brazil*, de Roger Bastide, Johns Hopkins University, 1978.
19. "As lições de Eliade". *Leia Livros*.

ENTREVISTAS

1. "A profissão indefinida". *Visão*, 24/9/73.
2. "O Homem, a Religião e a busca da riqueza". *Banas, Revista Industrial e Financeira*, Ano 20, n.º 1056, 8/7/74.
3. "O Poder das Religiões". *Veja*, 31/12/75.
4. "Em busca de padroeiros". *Movimento*, 3/5/76.
5. "Provoca controvérsias a lei dos sociólogos". *Folha de São Paulo*, 27/6/76.
6. "É da miséria que parte o caminho do céu". *Isto é*, n.º 61, 22/02/1978.
7. "SBPC, 30 anos". *Isto é*, n.º 81, 12/07/1978.

OUTRAS PUBLICAÇÕES

1. "Sobre teatro". Artigo em *Folha de Londrina*, 28/7/1957.
2. "De Marta a Maria" (crônica). *Mais*, ano I, n.º 1, agosto, 1973.
3. "Os fumicultores também amam" (crônica). *Mais*, ano I, n.º 2, setembro, 1973.
4. "Há dois anos você era diferente. Que tal isso? É bom mudar?" Artigo em *Mais*, ano I, n.º 4, novembro, 1973.
5. "A abominável morte em nome dos céus" (crônica). *Mais*, ano I, n.º 7, fevereiro, 1974.
6. "Vamos combater Satã" (Crônica). *Mais*, ano I, n.º 8, março, 1974.

TRABALHOS EM VIAS DE PUBLICAÇÃO

1. Comunicação apresentada na mesa-redonda sobre a obra brasileira de Roger Bastide, dentro da Semana Roger Bastide. Deverá ser publicada em número especial da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*.
2. Comentários à exposição de De Jong na Conferência sobre História e Ciências Sociais (Campinas, 1975), a serem publicados nos *Anais* desse encontro.
3. "Indiferenciação religiosa", a ser publicado pelo Seminário do Ipiranga.
4. "Cartas a Catagoró".

Resenhas

DELLA CAVA, Ralph

Milagre em Joazeiro

Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1977

Alba Zahuar

As versões sobre os movimentos messiânicos brasileiros sempre foram marcadas, desde o início, por um inequívoco dualismo. Este dualismo teve na obra marcante de Euclides da Cunha uma formulação clara. Tratava-se da oposição entre uma cultura do litoral avançada, erudita, progressista e uma cultura do sertão retrógrada, baseada na ignorância e nas ausências, relativamente à cultura do litoral. Termo meramente negativo, o sertão inculto apenas reagiria às mudanças introduzidas desde o litoral com movimentos insanos do tipo Canudos.

Explicitamente contra esta interpretação, o estudo de Della Cava acaba por romper com o dualismo que reaparece em versões posteriores, inclusive aquelas veiculadas por cientistas sociais que tomam os movimentos messiânicos como objeto de estudo. Não há, em *Milagre em Joazeiro*, lugar para uma visão rusticizante das sociedades nas quais irromperam estes movimentos, já que em nenhum momento aparecem conceitos como "cultura rústica", "sociedade rústica" ou "comunidade rústica" que implicam em tomar a "sociedade" do sertão como uma totalidade, com determinações próprias e, portanto, autônoma, oposta à outra totalidade, que seria a sociedade nacional. Na verdade, Della Cava considera apenas uma totalidade: a sociedade nacional. Assim, diz ele, a sociedade sertaneja estava integrada em vários níveis numa única ordem de âmbito nacional e o movimento religioso de Joazeiro, por ficar desde o início envolvido na trama da política eclesiástica e nacional, acaba por transformar-se num movimento político de importância ao nível local, estadual e nacional. Os movimentos, tanto

de Canudos quanto de Joazeiro, não seriam fenômenos rurais, ou de resistência à cultura do litoral, mas sim reações às crises de conjuntura econômica e política nacional. E os movimentos não estão fora das instituições eclesiásticas e políticas, mas fazem parte integrante da luta que se trava dentro delas.

Do mesmo modo, Della Cava nega a idéia de sociedade rústica ao afirmar que a violência política, que também esteve presente no movimento de Joazeiro, não emergiu da persistência de rivalidades tradicionais entre famílias nem da decadência moral. Teria, isto sim, surgido com o crescimento da economia nacional e do sistema político, crescimento esse que implicava em novos vínculos da economia regional com a economia européia, bem como o processo de centralização da estrutura política nacional anterior a 1930.

São esses processos de integração da economia do Ceará, especialmente a do vale do Cariri, com as novas demandas da economia européia, que em parte explicam os diversos realinhamentos de alianças havidos entre a crescente classe mercantil e os tradicionais fazendeiros. Mas os interesses econômicos não dão conta de todo o complexo jogo político entre a oligarquia estadual e os grupos políticos locais, fossem estes compostos de famílias antigas ou arrivistas, de famílias de fazendeiros ou de comerciantes, estes cada vez mais poderosos e mais ricos à medida que Joazeiro crescia. Della Cava nos traça, pormenorizadamente, a complicada trama de interesses econômicos e políticos em jogo que envolveram Padre Cícero e seus aliados dentro da Igreja. Na base deste movimento, que parece sempre

lhes escapar ao controle, mas para o qual sua presença é imprescindível, estavam os camponeses, meeiros e trabalhadores rurais, fiéis seguidores, permanente manancial de mão-de-obra barata e constantes consumidores no florescente comércio de Joazeiro.

O cuidado, no entanto, que tem de não tirar conclusões generalizadoras, aplicáveis a outros movimentos do gênero, é digno de nota. Della Cava percebe que o enfoque por ele assumido foi uma exigência imposta pelas circunstâncias históricas concretas do movimento de Joazeiro, desde o início enredado nas malhas da política eclesial e posteriormente da estatal. Longe de afirmar que o mesmo estivesse ocorrendo com os outros movimentos, Della Cava nos sugere novas questões para pensar as diferentes trajetórias dos movimentos messiânicos brasileiros.

Nesta postura "integracionista", Della Cava é levado também a romper com o modelo messiânico e milenarista que não explicariam como o movimento durara através de 50 anos de conflitos e barganhas com a Igreja e o Estado. Por isso, Della Cava propõe-se a colocar em segundo plano os aspectos messiânicos e milenaristas das crenças e práticas populares. E não são as qualidades psicológicas do padre Cícero, ou o seu carisma, que explicam a crença coletiva no milagre. Esta teria profundas raízes sociais, buscadas tanto nas modificações do sistema econômico, quanto na nova orientação do clero local formado por Ibiapina.

No entanto, ao tomar esta postura, Della Cava é levado a colocar numa posição igualmente marginal o que ele chama de "cultura *folk* das massas rurais" e a negar qualquer possibilidade de autonomia aos sistemas ideológicos das classes populares do campo. Por isso mesmo, chega a dizer que a crença no milagre, ocorrido em 1889 no auge da seca, e que iniciou o movimento de romarias em direção a Joazeiro, não se originou entre as

camadas mais baixas, mas que deveu-se a um trabalho de proselitismo realizado pelos padres. Da mesma forma, o extenso e crescente movimento de romaria em direção a Joazeiro, a princípio mobilizando apenas a população do Cariri e do Ceará, e posteriormente estendendo-se aos demais estados do Nordeste, é explicado pelo papel fundamental que nele teve a Legião da Cruz, irmandade organizada dentro da Igreja por leigos eruditos. Seu próprio modo de encaminhar a análise do movimento – de centro de fanatismo religioso a força econômica e política local, estadual e nacional – nos levanta o mesmo tipo de questão. Esta massa de "ingênuos", "analfabetos" e "supersticiosos" seguidores de Padre Cícero nada mais seriam do que fantoches fanatizados manipulados pelo clero dissidente e o laicato instruído?

Se o estudo de Della Cava é fecundo no que diz respeito às tramas políticas desenvolvidas na cúpula da Igreja e das instituições políticas nacionais, bem como à importância e aos usos políticos das irmandades religiosas que organizaram o movimento, ele deixa uma lacuna quanto ao conhecimento da ideologia religiosa popular. Por causa disso, o reconhecimento da ativa participação da base popular no movimento permanece ambíguo. Apesar de descrever a massa de camponeses, moradores e trabalhadores rurais pobres no mais das vezes como "ingênuos", "analfabetos", "supersticiosos" e "fanatizados", Della Cava reconhece o efeito que a pressão popular teve em vários momentos de crise e como, pelo seu apoio inabalável a Cícero, foram importantes quando a vacilação de outros aliados deixaram o padre isolado.

Mas esta participação é ativa tanto no sentido de constituir a espinha dorsal do movimento e, portanto, a base política real do padre Cícero, quanto no sentido de constituir uma força, com ideologia própria, dentro do movimento mais amplo. Se a ideologia religiosa dessas

classes é apresentada negativamente ou sempre manipulada de cima, sua independência não pode ser ignorada totalmente. Inicialmente, a crença no advento do milênio é tida como uma das explicações do milagre de 1889 apresentada pelos padres do vale no sentido de ganhar adeptos entre as “massas supersticiosas e analfabetas”, oposta à crença na segunda redenção apresentada ao clero e laicato instruídos. E são nesses grupos sociais distintos que *efetivamente* tais crenças se enraízam. E não por acaso. Posteriormente, Della Cava admite que é na relação entre os beatos e os fiéis pertencentes às mesmas classes inferiores que se cria, por assim dizer, a sua autonomia ideológica: a crença na destruição do mundo e a busca do alívio ao sofrimento através do pagamento de promessas e das curas milagrosas executadas pelos beatos. Finalmente, Della Cava menciona que a associação feita pelos membros das classes inferiores, entre a figura de Cícero e a figura de Cristo, através do martírio comum, surgiu no auge do isolamento do movimento e no momento mais dramático da perseguição a Cícero. Portanto, essa associação não é dada, não é um traço da superstição das massas analfabetas, mas é uma opção religiosa que surge num certo contexto econômico e político e num momento de crise da trajetória do movimento. Esta associação vincula-se à visão de mundo dessas classes, fruto por sua vez de sua posição e de suas relações políticas concretas diante de outras classes.

Se sua brilhante análise nos esclarece porque o movimento não seguiu a trajetória apontada pela sua base popular, importante apenas numa certa fase do movimento, ela não leva até o fim a compreensão daquilo que justamente movimentou tanta gente pobre de todo o Nordeste na direção de Joazeiro e as tornou fiéis seguidores de Cícero. O uso recorrente a termos tais como superstição, analfabetismo, ingenuidade etc. revela a

visão da religião popular a partir da religião oficial da Igreja. Nem é tampouco suficiente definir esta religião pelo seu lado pragmático, qual seja, o de ser apenas uma “procura de remédios para males temporais”. De resto, o estudo revela o desconhecimento generalizado, e não apenas do autor, dessa religião popular que aqui se desenvolveu com a ampla participação de *beatos, peregrinos, conselheiros e monges*, desde o período colonial. A imagem do Patriarca que se forja quando o padre Cícero assume os papéis de médico, conselheiro, protetor e confessor, papéis estes costumeiros na tradição do catolicismo popular, não é exclusiva ao movimento de Joazeiro. Nem o são também as funções organizadoras assumidas pelos beatos que, além de rezar, visitar enfermos e enterrar os mortos, comandavam cantos ritmados das brigadas de trabalhadores e instruíam sobre práticas religiosas e curativas. Maria Isaura Pereira de Queiroz já chamou a atenção para o papel “modernizador” ou organizador que tais líderes religiosos sempre tiveram junto às mais diversas comunidades de fiéis.

Portanto, uma das questões que ainda nos resta explorar, após a leitura deste extenso e profundo estudo de Della Cava, diz respeito às razões do enorme sucesso popular de padre Cícero, “mesmo depois das suspeitas governamentais e censuras eclesiais”. Não deveríamos inverter esta colocação e nos perguntar se não foi exatamente a perseguição e o martírio sofrido pelo padre que lhe garantiu tantos seguidores entre os pobres do NE? Perguntar-nos também se a sua liderança por estas e pelas outras razões sugeridas, não se montava sobre um sistema de idéias e práticas relativamente coerente e permanente desenvolvido entre classes e frações de classes subordinadas a partir de sua relação concreta de subordinação à outras classes ou frações de classe? Se esse sistema se constitui

num processo de luta política através da apropriação de diversas tradições culturais e religiosas, a heterodoxia dele resultante e a constantemente ameaçada independência do catolicismo popular explicariam tanto o zelo por parte da hierarquia eclesiástica em afirmar e defender o

dogma quanto as tentativas de resistência dos seguidores mais constantes de Cícero, sem esquecer as ambigüidades e a oscilação entre um e outro que marcaram a posição do próprio padre Cícero neste movimento, cuja dinâmica parecia sempre lhe escapar das mãos.

GEERTZ, C.

A Interpretação das Culturas

Rio de Janeiro, Zahar, 1978

Mauro W. Almeida

Com esta publicação, a editora Zahar presta um serviço à circulação de idéias e, ao mesmo tempo, um desserviço ao leitor interessado no pensamento rico e seminal de Clifford Geertz. O desserviço é, mais uma vez, a qualidade insatisfatória da tradução. No caso a situação é mais grave, porque uma preocupação que se vai delineando no livro é precisamente a junção entre conteúdo e forma, entre apreensão de fatos e estilo. Em resumo: a Antropologia é tratada como disciplina afim à crítica literária, e a própria crítica participa, como escrita que é, da natureza daquilo que critica. Como aceitar um comentário estropiado sobre a elegância e beleza de textos culturais? É o paradoxo que esta tradução coloca.

O livro é uma coletânea de ensaios. Eles passam pelo conceito genérico de cultura, pela religião (Geertz é autor de *Religion of Java*), pela ideologia, até chegar a coisas mais prosaicas, como a briga de galos. Os ensaios têm uma unidade, contudo, que consiste na interrogação sobre o conceito de cultura. Interrogação que, aos poucos, vai-se transformando num esforço de síntese, que culmina na idéia da Antropologia como uma espécie de "interpretação de texto". Há indecisões e mesmo contradições no percurso,

como o próprio autor reconhece. Assim, nos trabalhos sobre religião e ideologia, a cultura é pensada como algo existente ao lado da "personalidade" e da "sociedade", como na teoria funcionalista de Persons. Nessa concepção, a cultura tem um papel a cumprir. Ela funciona como "norma de ação" e como "motivação", remetendo à dimensão da "sociedade" e da "personalidade". Na Análise da ideologia como sistema cultural essa concepção é mais acentuada ainda: a ideologia é um sistema simbólico que visa a responder a tensões e interesses. Enquanto a religião estabelece "motivações" e um *ethos* que informam a ação, a função da ideologia seria fazer a mesma coisa, porém, em situações de mudança e conflito, de tensão e desordem. Ela é necessária, simplificando, ali onde a tradição se quebrou.

Mas, ao mesmo tempo, tanto religião como ideologia são "sistemas culturais" em um sentido mais específico: são conjuntos de símbolos. Geertz sente visível insatisfação em pensar a função desses símbolos e esquecer que eles, enquanto símbolos, servem para *simbolizar*. Aparece, no artigo sobre ideologia, uma tentativa de escapar a essa limitação — as "tensões" e "interesses" derivados da

personalidade e da sociedade são tratados pela cultura na medida em que se configuram como tensões "culturais", interesses "culturalmente" definidos. Resumindo: a preocupação unificadora é voltar a análise da cultura para dentro de si mesma, e assim legitimar a própria Antropologia com um objeto próprio, irreduzível, analisável com meios específicos.

A saída, para fugir ao enfoque funcionalista, é radicalizar o lado simbólico do conceito de cultura, contido na idéia de que a cultura envolve uma "visão de mundo". Geertz põe o "mundo" entre aspas para se concentrar na "visão" que o apreende. O olho não enxerga a olho nu: ele vê armado de óculos, de maneiras particulares de filtrar a experiência, "cultura" em suma. A chave, então, é ocupar-se em *como* os símbolos simbolizam o mundo, não no *quê* simbolizam. Para usar uma antiga distinção, a ênfase está no *sentido*, e não na *denotação*. "Estrela d'alva" tem sentido diverso de "Vésper". Ambas as expressões têm sentido distinto de "Planeta Vênus". E, como me lembrou uma amiga há pouco, o planeta Vênus dos astrônomos não é o mesmo do "Vênus" (no feminino) dos curtidores de signos astrológicos. Essa diversidade está, já se vê, no *como* um *denotatum* é expresso. Está, pois, no estilo. *Heureka!* A Antropologia tem um objeto: metáforas, sinédoques, alegorias e outras figuras de estilo presentes na vida social. Por exemplo, quando líderes sindicais chamam o trabalho assalariado de "trabalho escravo", e o ministro da Fazenda de "ladrão", não se trata de uma mentira, mas de um modo particular de expressar, socialmente significativo. Quando padrões se autodenominam "empregadores" ou "classes produtoras", ocorrem figuras de estilo semelhantes. Todos "sabem" de *quê* se trata, mas esse *quê* é expresso diferentemente. Interpretar tais sentidos, eis a tarefa.

Nessa saída, que concebe a cultura

como universo simbólico, não chegamos no estruturalismo? Como se sabe, o estruturalismo de Lévi-Strauss representou a primeira tentativa sistemática, em Antropologia (desde Evans-Pritchard a tendência estava aí), para defini-la como estudo dos signos na vida social. Contudo, enquanto a preocupação de Lévi-Strauss é com o código que o teórico deduz das falas concretas de sujeitos particulares, Geertz se coloca contra tal ressecamento do mundo simbólico. Ele reage, no caso, não tanto a Lévi-Strauss, como ao formalismo árido da etnociência norte-americana. Não se trata, ao contrário do estruturalismo, de descobrir leis inerentes a uma visão de mundo, e sim de interpretar palavras específicas e vivas, e assim participar, compreendendo, daquilo que se diz. Seja na religião, na ideologia, nos jogos, nos rituais.

Essa posição, que já está bem configurada e aplicada na bela análise da briga de galo em Bali, é retomada e ampliada no ensaio que serve de introdução ao livro. Aqui, com todas as letras, Geertz afirma que a Antropologia é ciência dos signos, semiótica (devendo-se acrescentar, como fez Lévi-Strauss, que a ela interessam os signos na vida social, para não incluir a Matemática na Antropologia). Agora vem uma conseqüência já mencionada, mas que vou acentuar. A Antropologia estuda signos interpretando-os, certo: mas o que é interpretar? Aqui reside a oposição entre o método de Geertz, se assim se pode dizer, e o enfoque "estrutural". É que interpretar é converter textos em novos textos. Volto adiante a essa formulação.

A Antropologia guiada pelo seu modo próprio de interpretar, pela sua própria tradição cultural, busca contudo, como à sua maneira o faz a religião, dar sentido ao caos. Nesse esforço para construir um sentido a partir da confusão aparente da vida humana, ela parte do concreto, e não o abandona nunca. Nisso a tarefa do antropólogo é análoga à do

romancista, mais do que à do cientista. O bom romancista trabalha (Lúkacs) com a categoria da particularidade, ao contrário da ciência, cujo foco é a universalidade. Note-se que o particular é a maneira pela qual o artista apreende o nexo entre a experiência concreta, *singular*, e o universal. O drama do antropólogo é que, como a má arte (a naturalista), ele quer refletir o universal-humano a partir do singular, de culturas específicas e concretas. A Antropologia é, então, uma espécie de arte constringida pelo empirismo extremado, de um lado, e pela racionalidade por outro, “má arte” (por essa razão, como dizia Antônio Cândido, a má literatura freqüentemente é boa etnografia). Move-se no sentido de ler uma ordem geral a partir de um fato banal. É assim que, em vez de analisar as imponentes tragédias shakespearianas, o antropólogo fala da briga de galo, drama de onde o sangue também jorra com a violência das paixões humanas.

Mas há outra diferença. Pois, afinal, a briga de galo fala dos balineses, são os balineses falando de si próprios, assim como o futebol, o Campeonato Nacional, a Copa do Mundo, são representações coletivas e dramáticas sobre os brasileiros, sua diversidade, sua relação com o mundo. Mas, dada a singularidade de cada texto, como justificar uma conclusão geral? Ao traduzir um sentido alheio, a Antropologia não pode reconhecer nessa tradução um estatuto privilegiado, como faz a ciência com seus resultados “eternos”. Aqui não há ponto fixo, pois o “nós” que orienta a tradução é, exatamente, a noção que se quer relativizar. Pois os outros, nativos, explorados, são outros tantos nós.

Retomando a noção de “interpretação”, a questão é que para Geertz a Antropologia não difere daquilo que interpreta. Desse ponto de vista, o significado de uma mensagem apreendida por essa disciplina não é “algo”, um sentido último, mas simplesmente: uma outra men-

sagem. Esse é o ensinamento de Peirce (que, antes de Boas, fundou a ciência dos signos que faltou ao fundador da Antropologia Cultural norte-americana) que Geertz recolhe para escapar à redução dos sentidos culturais, seja à sociedade, seja à psicologia, e para fugir ao mesmo tempo à escravidão dos “códigos”. Pois um signo se conecta a um objeto mediante um interpretante. Tal interpretante, por sua vez, não é coisa, e sim novo signo, relacionado ele próprio a outro objeto por um segundo interpretante. E assim ao infinito, numa cadeia onde toda significação é provisória. Como poderia ter dito Geertz, a cultura passa a ser uma paisagem de signos estratificados. Ao examinar as camadas dessa paisagem, o antropólogo deixa ele mesmo sua marca, seu lixo de símbolos para os intérpretes do futuro. Não há uma metalinguagem da ciência, privilegiada – nenhuma camada é final. Como naqueles sistemas lógicos em que o formalismo depende de um outro sistema exterior para assegurar-se de sua coerência e verdade, numa escala de infinitos graus de insolubilidade. Se a Antropologia, vista assim, não é um beco sem saída, ela parece contudo uma grande avenida sem chegada.

Salutar reação contra o reducionismo funcionalista e o formalismo estrutural, dirão alguns. Lembremos então outras pistas que, preocupadas sempre com o lado simbólico da vida humana, não o isolam da prática social nem o reduzem a ela, como dado externo. Ao pensar a cultura, não como conjunto de códigos, mas como universo de mensagens (para usar formulação de Eunice Durham), não somos imediatamente colocados no domínio dos atos da fala, nos quais mensagens se corporificam e ganham dimensão pública? E falas são certas ou erradas, contra ou a favor, visadas ou neutras, heterogêneas ou homogêneas, oblíquas, hierárquicas; em luta ou em harmonia, monólogo ou discussão: podem amar ou matar. Seguindo as idéias de Bákhtin, não

há um texto da sociedade sobre a sociedade, mas vários textos em confronto, que são também lugares em estruturas e conjunturas sociais. Nesse sentido, é todo o universo simbólico uma arena onde

se defrontam signos, uma rinha imensa onde os galos somos nós. Isto é: os signos não apenas *expressam*, mas, como prática simbólica, *são*: luta de pessoas, de classes.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande

Ed. resumida, com uma introdução de Eva Gillies

Trad. de Eduardo Batalha Viveiros de Castro

Rio de Janeiro, Zahar, 1978

Peter Fry

Nem sempre os grandes pesquisadores de campo são os grandes teóricos e nem sempre os grandes teóricos são os bons pesquisadores de campo. Conhecemos Malinowski, por exemplo, mais pelo seu trabalho como pesquisador dos Trobriandeses do que pela sua contribuição à teoria. Conhecemos Lévi-Strauss mais pelas suas investidas teóricas do que pelas poucas semanas que ficou entre os Bororo. Sir Edward Evans-Pritchard é um dos raros antropólogos que combina os talentos de grande pesquisador de campo e exímio teórico, pois, além de inspirar toda uma geração de antropólogos também fez com que os Azande e os Nuer ficassem tão, ou melhor, conhecidos que a nossa própria sociedade. Esta combinação de talentos tornou os Nuer um paradigma das sociedades segmentares e os Azande o referencial por excelência dos sistemas de crenças baseados em bruxaria.

Até certo ponto, é absurdo resenhar um livro tão bem conhecido e primeiramente publicado em Inglês em 1937, mas não posso deixar de aproveitar a publicação de uma versão reduzida de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, brilhantemente traduzido por

Eduardo Viveiros de Castro, para chamar atenção a alguns dos aspectos do livro que justificam o seu *status* de clássico da literatura antropológica.

Exatamente como Malinowski em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* demonstrou a racionalidade das trocas cerimoniais do Kula em termos da economia política da sociedade trobriandesa, assim Evans-Pritchard, neste livro, mostra a racionalidade de um sistema de crenças que, à primeira vista, foge da racionalidade 'ocidental'. O autor mostra que a teoria Zande de bruxaria permite que, em cada caso de infortúnio, o sofredor, através de consultas a oráculos e adivinhos, consiga atribuir seu sofrimento a um inimigo bruxo. Como estas acusações são feitas *a posteriori*, e são dirigidas contra pessoas socialmente próximas ao sofredor, servem como poderosa arma política, freqüentemente usada para reprimir as pretensões dos mais fracos. "Em geral, pessoas de pouca projeção não ousam consultar os oráculos sobre indivíduos influentes, pois suas vidas não valeriam mais nada se eles insultassem os homens mais importantes da vizinhança". Além disso, como as acusações são feitas contra pessoas consideradas des-

viantes das normas de boa conduta Zande, as crenças servem como importante fator de controle social em prol do conformismo. Assim, a análise de Evans-Pritchard, além de fecundar muitos subsequentes estudos sobre bruxaria propriamente dita na África e na Europa da Idade Média, antecipou as análises de Howard Becker e outros sobre comportamento 'desviante' nas sociedades complexas e a crítica interna da psiquiatria feita por Goffman, Szasz, Laing e Cooper, entre outros. Em todos estes estudos procura-se mostrar como o conceito de doença mental, como o conceito de bruxaria, chega a ser usado como uma arma política e como supressor dos comportamentos considerados inadequados pelos acusadores. Mas as percepções do Evans-Pritchard talvez sejam mais úteis ainda na análise das acusações de desvio político e não é por acaso que tais orgias de acusação são chamadas de caças às bruxas. Com a publicação do *Livro Negro da USP* fica claro que as cassações de professores resultaram de acusações de colegas e que, em nome da repressão da 'subversão', aqueles professores conjunturalmente mais poderosos conseguiram eliminar seus rivais da universidade.

Mas como salienta Eva Gillies na sua excelente introdução, *Bruxaria, Oráculos e Magia* é também um tratado sobre a sociologia do conhecimento, pois uma das metas do autor é demonstrar como tais sistemas, tão cheios de contradição, perduram. Evans-Pitchard salienta que a lógica de tais sistemas não deveria ser buscada no nível do sistema como um todo, mas sim nas situações específicas onde as crenças são operacionalizadas. "O Zande atualiza essas crenças mais que as intelectualiza, e seus princípios são exprimidos mais em comportamentos socialmente controlados que em doutrinas". "Na vida real, essas crenças não funcionam em bloco, mas atomizadas. Um indivíduo, diante de determinada situação, utiliza aquilo que, entre as

crenças, lhe é mais conveniente, e não presta atenção aos outros elementos que usaria em outros contextos. Assim, um único acontecimento pode suscitar uma variedade de crenças diferentes e contraditórias, em diferentes pessoas." E quando há erro de interpretação, quando as previsões não batem com a realidade, o sistema sai ileso através de elaborações secundárias. "Por paradoxal que seja", escreve Evans-Pritchard, "os erros, bem como os julgamentos válidos do oráculo, provam sua infalibilidade", pois os erros são explicados por outros elementos do mesmo sistema de crenças. Assim, por exemplo, o oráculo errou não porque não presta, mas porque houve uma quebra de um tabu ou os espíritos estavam zangados e assim por diante.

Mas como os oráculos e adivinhos podem errar, os Azande não são obrigados a acreditar cegamente neles com a fé acrítica tão freqüentemente atribuída aos que acreditam em crenças ditas místicas. Os Azande são céticos e podem rejeitar os pronunciamentos dos adivinhos se estes não são convenientes. E, paradoxalmente, o sistema torna tal ceticismo a sua própria vantagem: "tanto a fé quanto o ceticismo são tradicionais. O ceticismo explica os fracassos dos adivinhos e, dirigido contra certos adivinhos, reforça a fé em outros." Embora Evans-Pritchard sempre saliente as diferenças entre o sistema Zande de pensamento e o "nosso", as semelhanças são também gritantes e a análise de Evans-Pritchard é válida para qualquer sistema fechado de pensamento; a psicanálise, por exemplo. Seguramente o fato de o 'paciente' poder rejeitar um determinado analista como charlatão serve para definir outros como corretos, legitimando assim o sistema como um todo. E, como o ceticismo é também 'tradicional' na psicanálise, fazendo com que um paciente possa rejeitar aqueles pronunciamentos que considera não convenientes, fica claro que, como os adivinhos zande, os psicanalistas

são também constrangidos pelas expectativas de seus clientes.

Com esta ênfase sobre o ceticismo, o autor desmistificou a noção do Africano subjugado às artimanhas dos seus adivinhos. Mas também desmistificou de vez a igualmente comum, noção que os que são imersos em sistemas 'místicos' de pensamento padecem de uma ausência de bom senso. Os Azande têm duas explicações para cada infortúnio; uma que toma conta do 'como' do evento, a outra do 'porquê'. Assim, quando cai um celeiro, machucando as pessoas sentadas embaixo, temos que saber não só como caiu, mas também porque caiu naquele momento quando havia gente embaixo. O 'como' é explicado pela ação dos cupins. O 'porquê' é explicado pela noção de bruxaria. Agora, Evans-Pritchard afirma que 'entre nós' esta segunda explicação não existe, ou é atribuída simplesmente à noção de azar. Mas Evans-Pritchard sabia mais dos Azande do que sabia da sua própria sociedade, porque mesmo na Inglaterra da década de 30, haviam muitas pessoas espíritas, por exemplo, que tinham crenças bastante desenvolvidas para explicar o porquê de acontecimentos particulares. Mesmo aqui no Brasil o 'bom senso' empírico parece coexistir com o 'bom senso' místico sem nenhuma contradição. Mui-

tas pessoas se espantam com o crescimento da Umbanda, mas as explicações da Umbanda para infortúnio não entram em contradição com outras explicações ditas científicas. Vejamos: sabemos que o subemprego se deve à situação do mercado de trabalho e à economia política do governo. Esta explicação nos permite entender a taxa de desemprego num determinado momento. Não explica, portanto, porque fulano está desempregado e não cícrano. A Umbanda, com suas noções de despacho e de espíritos encostados consegue explicar este aspecto particular de um evento sem negar uma outra explicação mais generalizante do 'como'. Acreditar que o meu infortúnio se deve à ação de um inimigo não contradiz a compreensão de que o nosso infortúnio como classe ou categoria social deve-se a outros fatores. Dito isso, segue que acreditar nas explicações particularistas da Umbanda não implica em negar explicações mais generalizantes. Ser umbandista, portanto, não implica em ser conservador. Para entender a força das idéias umbandistas não podemos procurar uma explicação somente a nível das idéias, mas sim na natureza da estrutura social. E é isso, fundamentalmente, a mensagem do livro de Evans-Pritchard, pois, para ele, ação e ideologia são uma mesma coisa.

FREI BETTO

Cartas da Prisão: Uma Teologia da Esperança

Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977

Hélio Pellegrino

Alceu Amoroso Lima, prefaciando o extraordinário livro de Frei Betto, *Cartas da Prisão*, assinala o fato de que a geração nascida por volta dos anos 40 vem marcada pelo signo da paixão político-

social. Esta paixão, longe de ser platônica, tem levado alguns dos que nela se abrasam — e são os mais generosos! — a um compromisso e engajamento totais. A paixão política é, no fundo, uma res-

posta à História. Os melhores, convocados, respondem. A veemência da resposta, e os preços pagos para construí-la, dão a medida da crise para a qual se procura saída.

Carlos Alberto Libânio Christo, o Frei Betto, e mais três outros jovens dominicanos (Ivo Lesbaupin, Fernando de Brito e Tito de Alencar Lima) tiveram ouvidos para ouvir o regougo da formidável crise de varre o País e o Planeta. Para pensá-la, abriram suas mentes à ciência da história e às leis que permitem articular dialeticamente suas contradições, na busca de uma síntese libertadora. Começamos a assistir ao ocaso do poder imperial capitalista. O capitalismo, na sua forma superior, o imperialismo, gerou num período de meio século duas guerras mundiais e um sem número de conflitos bélicos subsidiários. Destruiu milhões de seres humanos. Semeou a miséria. Poluiu o ar. Envenenou as águas. Multiplicou a injustiça. As guerras são uma terrível confissão de impasse e denunciam uma saturação catastrófica de erros. Apesar disto, a economia capitalista não pode abrir mão da corrida armamentista, sob risco de desintegração. O progresso, o pleno emprego, o conforto, o luxo, os valores da cultura, tudo se assenta sobre silos recheados de bombas atômicas (ou de neutrons).

Contra essa situação insuportável se levantam, em todo o mundo, os mais lúcidos, os mais corajosos, os mais ardentemente empenhados na causa da libertação do homem. Frei Betto e seus companheiros dominicanos representam, no Brasil, o ponto alto de uma vanguarda de religiosos para os quais as bem-aventuranças evangélicas, "a sede de liberdade e a fome de justiça", são um programa de vida a ser vivido carnalmente, na militância e na luta. Acabaram presos os quatro mosqueteiros irmãos de Ordem: presos, maltratados, condenados e encarcerados por aqueles que se intitulam defensores

da ordem. Um dos dominicanos, frei Tito, teve sua mente destroçada pela suprema desordem, a tortura. Veio a falecer internado numa clínica psiquiátrica. Os outros sobreviveram e resistem, fiéis a si próprios e à Fé a que devotaram suas vidas.

Hoje em dia — Deus louvado! —, cristãos de todos os matizes, padres, frades, monges, leigos, se interrogam severamente sobre a injustiça do mundo. E começam a descobrir que a enorme desproporção entre a riqueza de uns poucos e a pobreza de quase todos não corresponde à vontade de Deus, nem obedece à lei natural. O capitalismo, fundado na exploração do homem pelo homem, atenta em sua essência contra a justiça e a boa ordem das coisas. É preciso denunciá-lo, enfrentá-lo politicamente, tentar superá-lo. Esta é a grande tarefa dos homens de boa vontade. A crucificação do Cristo, em nossa época, é encarnada pelas multidões inumeráveis de subdesenvolvidos. É preciso arrancar o Cristo desta cruz. Cristo não veio ao mundo para a glorificação masoquista da crucificação. Ele veio dizer que o sofrimento, a agonia, a morte vil são os prenúncios da ressurreição. Cristo ressurecto, Cristo auroral, Cristo de corpo luminoso — eis a essência cristã do Cristo.

Eis a essência, também, do altíssimo livro de cartas escritas por frei Betto, na prisão. Seu centro teológico é a certeza carnal da ressurreição. Esta certeza confere ao homem concreto, aos nervos e músculos que trabalham, uma dignidade infinita. "Eu jamais poderia crer num Deus que não tivesse, ele próprio, sido o mais oprimido dos homens" — escreve o prisioneiro. "Nem poderia ter uma fé que não tivesse como centro a Páscoa." Catecúmeno de uma nova raça de cristãos ou, ao contrário, de uma velha raça, frei Betto transforma o círio pascoal na coluna de fogo em torno da qual gira a sua vida. Esta opção tem, obviamente, as conseqüências mais graves. Se Deus cru-

cificado ressurgir dos mortos para a glória da carne, os explorados, os oprimidos, os injustiçados, os famintos deverão, em nome do Cristo, ressuscitar da ignomínia a que estão condenados, para o banquete ecumênico da fraternidade, da igualdade, da liberdade. Estas belas palavras, para uma teologia da Ressurreição e da Esperança, significam nada menos do que uma formidável transformação social que venha a permitir, aos homens que trabalham em comum, a posse comum dos instrumentos e dos frutos do seu trabalho. "Ocorre que em duas ou três horas

de trabalho diário" — escreve frei Betto — "o operário produz o equivalente do salário que recebe. Mas ele trabalha no mínimo oito horas por dia. Portanto, as cinco horas restantes ele trabalha de graça para o capitalista. É desse trabalho excedente, cujo produto é inteiramente absorvido pelo industrial, que o capitalista extrai sua maior parte de lucro, e assim aumenta assustadoramente o seu capital. Por que a Igreja não vê isso? É claro como o sol." Frei Betto faz a pergunta. Sua vida a responde, solarmente. A Igreja começa a ver e a responder.

COMBLIN, Joseph

A Ideologia da Segurança Nacional *

Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978

Dalmo de Abreu Dallari

Quando toda a vida de um povo é condicionada pelo objetivo declarado de obter segurança, as relações sociais perdem sua espontaneidade, os valores da paz são substituídos pelos valores da guerra e a liberdade dos cidadãos sofre restrições, que poderão ser mais ou menos intensas.

Originária dos Estados Unidos da América, chegou à América Latina, há cerca de vinte anos, uma ideologia de segurança, que no Brasil tomou o nome de "doutrina da segurança nacional" e vem condicionando todos os acontecimentos políticos, econômicos e sociais. O estudo dessa doutrina, de seus fundamentos, de sua lógica e de suas implicações é feito pelo padre Joseph Comblin na obra *A Ideologia da Segurança Nacional*.

Esclarecendo com dados precisos a origem norte-americana da doutrina, o padre Comblin ressalta dois de seus pontos básicos, que explicam a razão de seu aparecimento: geopolítica e bipolaridade. Durante os primeiros anos que sucederam o término da Segunda Guerra Mundial, alguns teóricos políticos norte-americanos, acompanhando o pensamento de estrategistas militares, passaram a sustentar a inevitabilidade da divisão do mundo em dois grandes setores, o Ocidental e o Oriental. Essa divisão deveria levar todos os povos do mundo a um engajamento num ou noutro bloco, sendo normal a opção em função da situação geográfica de cada um, devendo-se, porém, admitir que um povo situado num setor optasse pelos valores do outro

* Reproduzido de *A Gazeta Mercantil*, 28 de julho de 1978.

e procurasse sustentar sua posição dentro de seu espaço geográfico.

A par disso, seria indispensável reconhecer a existência de dois pólos de poder político, econômico e militar. Os Estados Unidos da América e a União Soviética, cuja liderança teria que ser acatada para segurança dos que se colocassem numa ou noutra área de influência. Observa Comblin que, "até o presente momento, os geopolíticos, os teóricos da segurança nacional e os militares brasileiros atêm-se firmemente à bipolaridade". Para eles "o mundo permanece dividido em dois campos: o Ocidente e o comunismo, e o Brasil está engajado no campo do Ocidente", tanto por motivos geográficos quanto por razões morais (págs. 29 e 30).

Mas, segundo essa doutrina, que tem seu nascedouro no período da chamada "guerra fria" entre norte-americanos e soviéticos, o comunismo internacional está em permanente atitude de ataque, não se devendo esperar uma declaração de guerra formal. Além disso, a guerra de conquista movida pelo comunismo internacional não se limita a determinados campos de batalha ou a objetivos militares precisos. Ao contrário disso, é uma guerra total, que se desenvolve em todos os setores da vida social. Assim, conforme assinala Joseph Comblin, inverte-se a fórmula de Clausewitz, que considerava a guerra uma continuação da política por outros meios. Para os teóricos da segurança nacional, a guerra total e permanente é o ponto de partida e, desse modo, "a política seria a continuação da guerra por outros meios" (pág. 17).

Em função dessas premissas a segurança nacional abrange praticamente tudo. "A segurança afeta todos os aspectos da vida social. Em toda parte pode ser desafiada por ameaças: em toda parte a subversão, sua grande inimiga, pode-se manifestar. Tanto a vida política quanto a econômica, a vida cultural ou a ideologia são problemas de segurança. A estra-

tégia deve orientar, controlar, vigiar todos esses setores (pág. 57). Isso explica o fenômeno que pode ser chamado de "militarização da vida social", como ocorreu no Brasil, com a irradiação da doutrina da segurança nacional, a partir da Escola Superior de Guerra para todos os setores da vida nacional. Como salientou com muita precisão Walder de Góes, em seu livro *O Brasil do General Geisel*, "organismos como o Conselho de Segurança Nacional e o Serviço Nacional de Informações, que não são classicamente militares, deram resposta a doutrinas como as da Escola Superior de Guerra, de onde fluiu o corpo de idéias que, para assegurar a construção do poder nacional, colocaram nas mãos do Estado — ou da união burocrático-militar — vastos segmentos da produção econômica".

Completando o processo, o Poder Militar, que sempre foi considerado auxiliar, para utilização em circunstâncias excepcionais, passa a ter a mesma significação do Poder Político e do Poder Econômico, identificando-se também um Poder Psicossocial, que se exprime pelos fatores e fenômenos psicológicos e sociais, que influem sobre o meio social. Na prática, porém, o Poder Militar se coloca em plano superior, precisamente porque a ele competem as principais tarefas quando está em jogo a segurança nacional e isto ocorre permanentemente em todos os lugares. Mas a perspectiva do inimigo difuso e onipresente coloca sob suspeita todos os indivíduos, porque qualquer um pode ser o inimigo. E uma vez que se trata da sobrevivência nacional, a ação em favor da segurança não tem limites: todos os meios são bons, inclusive a violência.

Concluindo, diz Comblin que as Forças Armadas latino-americanas estão diante de um desafio urgente, que pode ser formulado da seguinte maneira: "Como se libertar das 'linhas-duras' que, em nome de uma ortodoxia anticomunista ou anti-subversiva, impõem um sis-

tema importado dos Estados Unidos e rejeitado pelos próprios Estados Unidos? As 'linhas-duras' impuseram a seus países uma estratégia falsa, inspirada numa falsa ciência militar em vista de uma falsa guerra" (pág. 246).

DUSSEL, Henrique

Filosofia ética Latinoamericana; de la erótica a la pedagógica de la liberación

México, Editorial Edicol, 1977.

Concorde-se ou não com o pensamento do padre Joseph Comblin, o fato é que seu livro torna acessível o conhecimento das bases da doutrina da segurança nacional, numa visão crítica que já oferece elementos para uma opção.

Israel Belo de Azevedo

"Nós, latino-americanos, somos os comensais não convidados, que entraram pela porta traseira do Ocidente, os intrusos que chegaram à festa da *modernidade* na hora de as luzes serem apagadas — chegamos tarde a todos os lugares, nascemos quando já era tarde na História; sem sequer temos um passado ou, se o temos, cuspiamos em seus restos". (Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*. p. 13.)

É apenas aparente a feiúra do pobre, cuja beleza real foi ocultada pela máscara imposta pelo colonizador europeu, pois se a beleza do outro, do homem livre que é a índia, a criança e o trabalhador, aparecesse, seria muito mais difícil ao conquistador tratar o pobre como coisa.

A denúncia está no terceiro volume da *Filosofia Ética Latinoamericana*, recentemente publicado na Cidade do México, por Editorial Edicol. O seu autor, Enrique Dussel, argentino auto-exilado no México, é um dos mais importantes pensadores latino-americanos e esteve no Brasil no final do ano para conferências em São Paulo e Salvador.

Numa linguagem sempre clara (mas de leitura nem sempre muito fácil — as 536 notas bibliográficas ocupam 50 páginas), neste tomo, que recebe o título de *De la Erótica a la Pedagógica de la Libe-*

ración, Dussel critica a "ordem machista, que domina a mulher" e o "mundo patriarcal, que assassina o filho". O quarto volume, anunciado para este semestre ainda, abordará antropologicamente a política e fará um tratamento filosófico da teológica, que Dussel chama de "arqueológica". O que ele pretende, nestes trabalhos, é, enfim, opor-se ao homem moderno que se totaliza, nega a "alteridade antropológica" do outro e instaura como ordem natural uma espantosa dominação do homem sobre o homem" (p. 40). Negação e dominação estas que começam na erótica, pois o "eu conquistado" do europeu é um sujeito masculino (p. 50).

Depois de criticar a "enorme dependência" dos estudos da erótica latino-americana e considerar "totalizações deformantes" as perspectivas então revolucionárias de Freud e Reich, o filósofo

argentino propõe uma subversão total do esquema interpretativo da realidade psíquica e erótica analisada pela psicanálise clássica e pela psiquiatria vigente, a existencial inclusive. Nesta revisão, a sexualidade será vista como um modo concreto do "face-a-face", em que a sexualização será o encontro de duas exterioridades, de duas pessoas, que não poderão deixar de contar sempre com o mistério e a liberdade do outro. "Se o outro é tomado como mero *objeto* sexualizado por uma intenção erótica do sujeito, o ato já é homossexualidade e alienação do outro como simples mediação do *auto-erotismo*. O outro não é um *objeto*, mas um *rostro*, uma *carne*" (p. 72)

Mas foi exatamente esta deformação que a família herdou do colonizador europeu, tornando-se, por fim, uma instituição fetichista. Só a libertação da sexualidade, a partir de uma atitude crítica diante da erótica popular, permitirá o nascimento de uma nova família. E para isto pouco contribuirá o feminismo, considerado por Dussel, um exemplo também da "lógica da Totalidade", pois propõe que para superar o *mal* da diferença cultural dos sexos, é necessário suprimir a diferença, para um tempo em que não haverá nem homens nem mulheres, mas seres humanos. Ao contrário do feminismo, o movimento de libertação que o autor propõe afirma a distin-

ção sexual e, ao invés da assexualidade (feminista), procura uma sexualização humana da realização. Para a construção de uma nova sociedade, serão necessárias pessoas sexualmente realizadas e não seres auto-eroticamente paralisados (pp. 116-121).

Filho de mãe ameríndia e de pai (prepotente) hispânico, o homem latino-americano precisa reconhecer as suas origens humildes, por mais falocrático e despótico que seja o seu pai. "Somos filhos obscuros das margens da História. Aceitando a nossa origem, poderemos ser o preceptor de que precisa o filho latino-americano. O nosso filho, filho dos que assumiram o seu trauma, a sua repressão, que souberam perdoar sua mãe e seu pai, terá a primeira mãe latino-americana, que poderá amamentá-lo com o leite suave dos símbolos da própria cultura popular" (p. 151).

Mas para isto, Dussel reconhece que será preciso uma nova pedagogia, visceralmente anti-rousseauiana, onde aluno e professor possam crescer mutuamente, na afirmação da exterioridade do outro (pp. 188-197). Só que para criar algo novo, proclama o autor, faz-se necessária uma palavra também *nova* que vem da exterioridade. "E esta exterioridade é o povo mesmo, que parece estar integrado no sistema, mas que, na realidade, é estranho a ele" (p. 222).

**ANTONIO
GRAMSCI**

**OS
INTELECTUAIS
E A
ORGANIZAÇÃO
DA
CULTURA**

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Cr\$ 180,00

**Este livro do famoso pensador italiano
é indispensável para o entendimento correto
do que deve ser a participação criadora do
intelectual na formação de uma sociedade mais
justa e mais humana.**

Em todas as livrarias ou pelo reembolso postal à
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.
Rua Muniz Barreto, 91/93, 22.251, Rio de Janeiro, RJ
Tels.: 286-0797 e 286-1995

Composto e impresso na
GRÁFICA PORTINHO CAVALCANTI LTDA.
Rua Irineu Marinho, 30 - s/loja 206
Tel.: 224-7732 (PABX)
Rio de Janeiro — RJ

**Na primeira semana de cada mês,
marque nas principais bancas e livrarias**



15

encontros com a

**CIVILIZAÇÃO
BRASILEIRA**

Cr\$ 80,00



ÊNIO SILVEIRA — Violência Gera Violência • NOAM CHOMSKY — A Administração Carter: Mito e Realidade • BENY PALATNIK e LUIZ ORENSTEIN — Perspectivas do Processo de Privatização no Brasil • STEVEN ROSE e HILARY ROSE — Ideologia e Política nas Ciências do Cérebro: o Biologismo a Serviço do Estado • ROBERTO DA MATTA — Carta Aberta a Darcy Ribeiro — DARCY RIBEIRO — Por uma Antropologia Melhor e mais Nossa • ROBERTO SCHWARZ — Entrevista com Gildo Marçal Brandão e O. C. Louzada Filho • FRANCISCO GARCIA — O Redesdobramento Industrial dos Países Desenvolvidos • ANTÔNIO CARLOS OSÓRIO e FERNANDO FORTES — Poemas • LUIGI LONGO — Relatório Sobre a Tchecoslováquia • GALVANO DELLA VOLPE — Crise Tcheca e Teoria Política • ROBERT HAVEMANN — O Caminho de Praga • RICARDO DAUNT NETO — Parceria • JOÃO GILBERTO NOLL — Encontro no Quarto Escuro • JACOB KLINTOWITZ — Restany Abre o Jogo e Faz sua Proposta: o Retrocesso Integral • MARCELO CORDEIRO — A Questão da Mulher: 479 Anos de Opressão • EZEQUIEL THEODORO DA SILVA — A Descoisificação do Professor: Saídas Viáveis • GLAUBER ROCHA — Fogo na Cultura • DOCUMENTÁRIO: DARCY RIBEIRO NA SORBONNE

Assinatura anual: Cr\$ 800,00

" semestral: Cr\$ 450,00

Número avulso: Cr\$ 80,00

Pedidos de assinatura por vale postal ou cheque nominal à

EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA S.A.

Rua Muniz Barreto, 91/93 — 22.251 — Rio de Janeiro, RJ