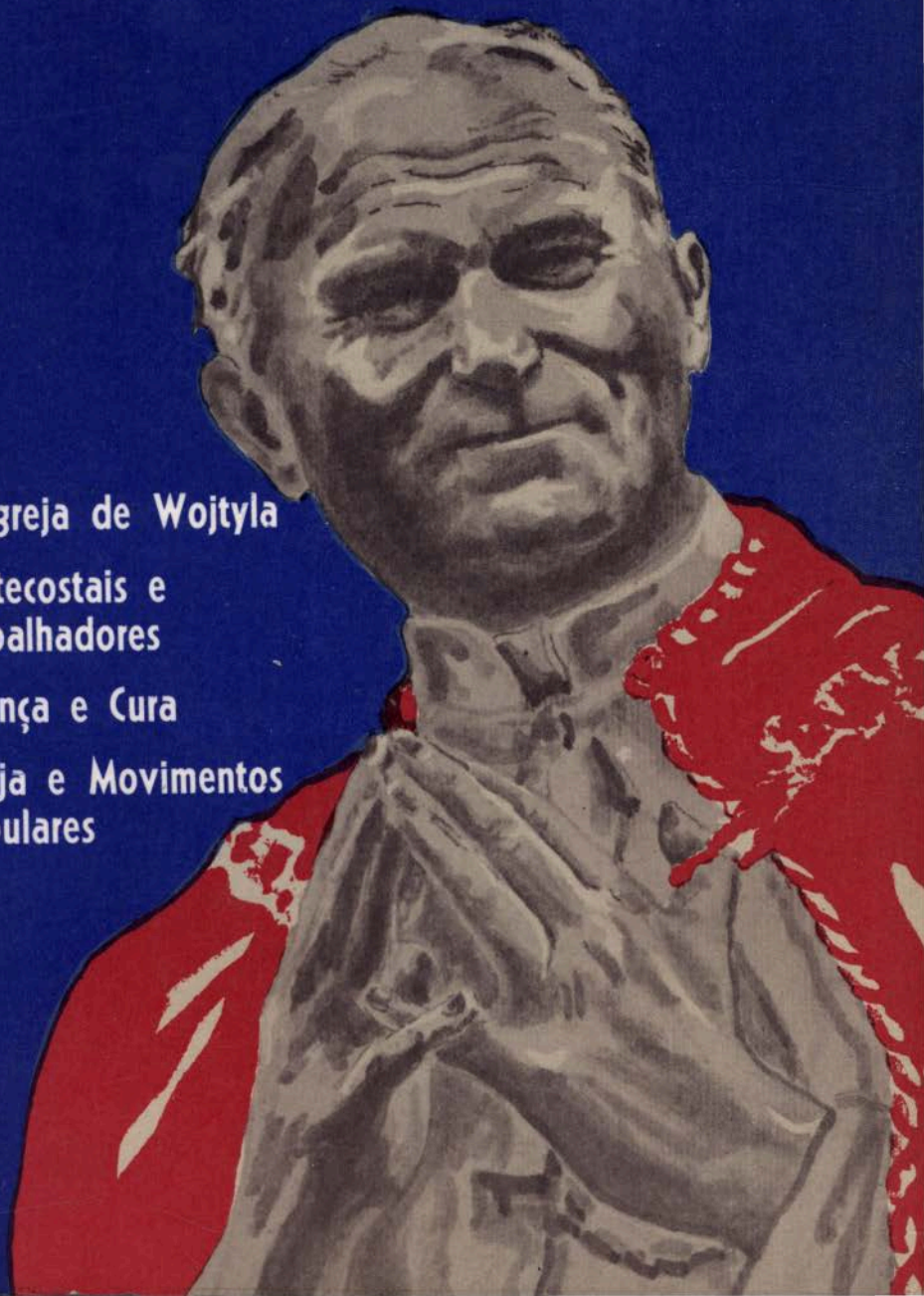
RELIGIÃO E SOCIEDADE

Nº5 1980



A Igreja de Wojtyla

Pentecostais e Trabalhadores

Doença e Cura

Igreja e Movimentos Populares

RELIGIÃO
E
SOCIEDADE

5

1980

RELIGIÃO E SOCIEDADE
N.º 5, junho de 1980

Comissão Editorial
Alba Zaluar, Carlos Brandão, *Duglas Teixeira Monteiro*, Edênio Valle, José Jeremias de Oliveira Filho, Rubem A. Alves, Rubem César Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação
Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Leonardo Boff, Cândido Procópio F. Camargo, Christian Lalive D'Epinay, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Ivone Maggie, Jacy Maraschin, Roberto da Matta, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Luís Eduardo Wanderley, Lísias Nogueira Negrão, Oswaldo Elias Xidieh, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Ralph Della Cava, Francisco Cartaxo Rolim, Thomas Bruneau, Thales de Azevedo.

Secretária Executiva
Maria da Graça Floriano.

Capa
Jader Marques Filho

Diagramação
Elayne Fernandes

Revisão
Theotonio de Paiva

Tempo e Presença Editora Ltda.
Av. Princesa Isabel, 323, s/1012 — 22011 Copacabana, RJ

Religião e Sociedade está aberta para colaborações, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação. Toda correspondência deve ser enviada para: *Religião e Sociedade*, Av. Princesa Isabel, 323, s/1012 — 22011 Copacabana, RJ. Telefone: 275-3296.

Religião e Sociedade é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER).

ÍNDICE

Ensaios

7 A IGREJA NA POLÔNIA
UM SANTUÁRIO DA OPOSIÇÃO
Rubem César Fernandes

29 JOÃO PAULO II: QUE CONSERVADORISMO?
Edênio Valle

37 ESTADO E RELIGIÃO NO IRÃ:
OS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA REVOLUÇÃO
George A. Bournaitian

51 RELIGIÕES POPULARES E INDÚSTRIA CULTURAL
Renato Ortiz

65 OS PENTECOSTAIS
E A ORGANIZAÇÃO DOS TRABALHADORES
Regina C. Reyes Novaes

95 O DISCURSO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO
José Luís Fiorim

Pesquisa: Doença e Cura

131 FEITIÇO, MAU-OLHADO E SUSTO:
SEUS TRATAMENTOS E PREVENÇÕES
ALDEIA DE ICAPARA
Marcos de Souza Queiroz

161 MILAGRE E CASTIGO DIVINO
Alba Zaluar

Encontros do ISER
Debate sobre Igreja e Movimentos Populares

189 A IGREJA CATÓLICA
E OS MOVIMENTOS POPULARES URBANOS
Ivo Lesbaupin

199 Comentários ao artigo de Ivo Lesbaupin
José Sérgio Leite Lopes

205 Comentários ao artigo de Ivo Lesbaupin
Heloisa Helena T. de Souza Martins

Documento

211 FONTES PARA O ESTUDO DE CATOLICISMO E SOCIEDADE NO BRASIL
Ralph Della Cava

Ensaio Bibliográfico

241 ESTUDOS SOBRE MEDICINA POPULAR NO BRASIL
Marcos de Souza Queiroz

Resenhas

251 OS MORTOS E OS OUTROS
E. B. Viveiros de Castro

256 SIMBOLIZAR, VERBO INTRANSITIVO
Manuela Carneiro da Cunha

260 CRENÇAS E PROCESSOS DE DESENVOLVIMENTO: NOVAS PERSPECTIVAS
Pierre Furter

268 Notas de Livros
Maria da Graça Floriano

Ensaios

A IGREJA NA POLÔNIA UM SANTUÁRIO DA OPOSIÇÃO (*)

Rubem César Fernandes
Antropologia, Museu Nacional
Maio, 1979

Um amigo polonês comentou a dificuldade de comparar as relações entre Igreja e Estado na Polônia e no Brasil:

— É que na Polônia há uma igreja cristã em luta com um governo marxista, enquanto que no Brasil há uma igreja marxista em luta com um governo cristão!

A piada confunde as coisas, mas capta bem a reviravolta que costuma afetar as idéias quando se viaja de um lado para o outro da Europa. O esforço de compreensão que motiva este artigo exige o reconhecimento de toda uma história que, apesar de relacionada, contrasta com a nossa em muitos sentidos.

Parte do problema é uma carência de informações que prejudica o julgamento até mesmo dos círculos mais esclarecidos. Assim, quando se fala de "orientação polonesa" nos meios religiosos brasileiros, costuma-se pensar em uma igreja fechada sobre si mesma — independente e combativa, mas ocupada com a defesa dos próprios interesses; uma instituição civil que resiste à hostilidade do Estado; uma

---

* Este artigo é a introdução ao livro organizado por Rubem César Fernandes: *A Igreja de Wojtyla — Templo da Oposição*, Brasiliense, SP, 1980.

igreja cuja virtude maior seria a sua própria sobrevivência enquanto igreja.

Esta imagem da igreja polonesa não é de todo errônea, mas está atrasada mais ou menos dez anos. Corresponde talvez à situação que prevalecia na década de 1960, mas esconde transformações profundas que ocorreram desde então. Considerá-la nestes termos, hoje, é tão anacrônico quanto o seria descrever a igreja católica latino-americana como se Medellín não tivesse acontecido. Lá como cá, o marco da mudança foi o ano de 1968; e na década de 1970 o relacionamento da igreja com a sociedade e com o Estado transformou-se de tal maneira, que praticamente todos os movimentos de contestação foram em algum momento buscar apoio nas esferas controladas pelas autoridades eclesiásticas. Aquele mesmo amigo brincalhão ilustrou estas mudanças com a história de um sujeito que andou perturbando a missa na catedral de Varsóvia. Ia todo domingo e sentava-se nos primeiros bancos, bem em frente ao altar, mas não cumpria as ordens do ritual. Levantava-se na hora da genuflexão, sentava-se quando a congregação se punha de pé, e assim por diante. Quando interrogado pelo padre, ofereceu esta resposta:

— "É que não sou católico, nem acredito em Deus.
— Mas então por que vem à missa?
— Porque eu também sou contra o governo!"

A anedota não faz justiça à profundidade das mudanças, mas expressa a surpresa provocada por manifestações que se tornaram comuns nos últimos anos. A partir de 1968-70, passou-se a celebrar missa pelas almas de heróis nacionais atualmente "esquecidos" pelo Estado e que, no entanto, em seu tempo nada quiseram ter com a igreja — até mesmo os judeus foram convidados a celebrar a memória de seus líderes passados em serviços promovidos pela Santa Madre. Os sermões religiosos passaram a expressar reivindicações sociais de amplo espectro, comentando preços altos, salários baixos, corrupção, ineficiência, direito de greve, direitos humanos, violência policial, liberdades democráticas, dependência nacional, e assim por diante. Os principais ideólogos da oposição, os marxistas inclusive, depois de 1968 preferiram recorrer aos periódicos católicos para divulgar suas idéias. *Tygodnik Powszechny, Znak, Wies* que antes circulavam somente nos meios restritos da *inteligentzia* ca-

tólica, tornaram-se órgãos gerais do confronto ideológico, onde as questões mais candentes são discutidas desde uma posição evidentemente autônoma em relação ao Estado. Líderes de várias estirpes procuraram conventos e templos para realizar em segredo as suas reuniões. O próprio cardeal Wojtyla abriu as igrejas de Cracóvia para as reuniões ilegais da Universidade Volante, contribuindo para a reanimação dos "cursos livres", oferecidos por intelectuais de prestígio sobre os mais variados assuntos — uma prática subterrânea surgida nos tempos de ocupação anteriores à primeira guerra mundial, retomada durante a segunda guerra e agora novamente. As reuniões do episcopado tornaram-se acontecimentos de interesse geral, produzindo documentos que acompanham a contestação civil. A cada situação de confronto com o Estado, o clero é procurado para reforçar o lado dos que protestam. Ainda recentemente, em março de 1979, quando o apartamento de um dos principais líderes do Comitê de Defesa dos Operários (KOR) foi violentamente invadido, interrompendo uma seção da Universidade Volante, as vítimas reagiram politicamente, obtendo uma audiência de desagravo com o Cardeal Wyszynski. Em síntese, de uma posição de isolamento, característica da década de 1960, a igreja polonesa modificou o seu perfil nos últimos anos, tornando-se algo como um santuário da oposição, guardando os diversos sentidos que a palavra santuário tem; por exemplo, na língua inglesa: "1. Um lugar sagrado, como uma igreja, templo ou mesquita. 2. Uma igreja ou um outro lugar sagrado no qual os fugitivos eram antigamente imunes de prisão ou punição. 3. Qualquer lugar de refúgio ou asilo..." [1]

A rearticulação ideológica implicada por esta transformação só pode ser apreciada tendo-se em mente a história das relações entre Igreja e Estado na Polônia nas últimas décadas. Apresento em seguida um quadro muito simplificado que se justifica somente como referência auxiliar para o entendimento da situação atual.

De 1920 a 1980

1. Partimos do entre-guerras, quando o Estado polonês foi restabelecido, depois de um século e meio de ocupação es-

1. William Morris, editor, *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 1969.

trangeira. A partilha da Polônia pela Rússia, Prússia e Áustria fora também uma ocupação religiosa, os russos com a religião ortodoxa e os prussianos com o protestantismo. Dos anos da revolução francesa aos fins da primeira grande guerra, as igrejas católicas ofereceram o principal (e em alguns tempos o único) espaço público em que as tradições nacionais (língua inclusive) podiam ser conservadas. Com a independência, Igreja e Estado emergiram unidos, constituindo um tipo de relacionamento próximo ao modelo Constantiniano. Segundo o censo de 1921, havia cerca de 75% católicos, 10,5% ortodoxos, 10,5% israelitas, 3,7% protestantes 0,3% de outras religiões.[2]

A Constituição de 1921 afirmou a liberdade religiosa, mas atribuiu formalmente ao catolicismo "uma posição principal" entre as religiões do país. No entre-guerras, os processos de natureza religiosa contra grupos minoritários foram freqüentemente implementados pela jurisprudência estatal. A concordata assinada entre o Estado polonês e o Vaticano, em 1925, aumentou ainda os privilégios da Igreja Romana, incluindo entre eles a obrigação do ensino do catolicismo em todas as escolas, com exceção das universidades. Pela concordata, as propriedades da igreja não poderiam ser objeto de intervenção unilateral do Estado (em 1939, a igreja possuía cerca de 400.000 ha de terras e bosques), e incluiu-se no orçamento estatal uma rubrica de importantes dotações financeiras a serem entregues anualmente à hierarquia eclesiástica.

No entanto, a presença da igreja no meio da intelectualidade era bem menos expressiva. A exclusão do ensino religioso nas universidades era indicativo de que aí predominavam tradições de pensamento secular, alguns indiferentes e outros até mesmo avessos ao cristianismo. Intelectuais de orientação liberal e socialista lideraram campanhas anticlericais, reivindicando, por exemplo, a secularização de todo o sistema educacional.

A inexistência de uma esquerda católica significativa levou a que o peso da igreja se inclinasse do centro para a direita. Particularmente expressivo foi o movimento da "Democracia Nacional" (ou "Endecja"), liderado por Roman Dmowski, líder carismático que se aproximou do fascismo na dé-

2. Adam Piekarski, *Szkice o Kosciele w Polsce*, Wydawnictwo Interpress, Varsóvia, 1974, p. 56.

cada de 1930, com uma pregação patriótica, antiintelectual e anticomunista.[3] As opiniões de Dmowski sobre as relações entre Igreja e Estado foram resumidas numa fórmula freqüentemente citada: "...a jurisprudência estatal /deve ser/ inspirada pela religião católica, e a igreja católica deve exercer as funções do Estado no plano da religião" (cit. in Myslek, 1966, p. 582).

2. A segunda guerra desabou sobre a Polônia com uma violência sem igual, atingindo primeiramente as suas instituições de poder. Os políticos fugiram para o exílio ou passaram à resistência, e a igreja foi submetida a uma perseguição atroz. Ao final da guerra, forças de dimensões continentais puseram a Polônia nos trilhos de um outro sistema social, modelado no socialismo soviético. Ainda hoje, quando se fala de "revolução" na Polônia, as pessoas usam naturalmente a expressão "antes da guerra.../ depois da guerra..."

3. De 1945 a 1948, deu-se a consolidação no poder do partido comunista (Partido Operário Polonês, chamado "Unificado" depois da eliminação do partido socialista em 1948) e o conseqüente alijamento das instituições predominantes antes da guerra. De todas elas, a igreja foi a principal sobrevivente. A mobilização nacional para a reconstrução do país e as reformas sociais fortaleceram o domínio do partido comunista, impondo à igreja uma situação sem muitas alternativas. Em 1950, um acordo entre o episcopado e o governo formalizou a nova correlação de forças, com a igreja reconhecendo um regime no qual ela se achava despojada dos privilégios e do prestígio que havia acumulado ao longo dos séculos.

4. Mas o reconhecimento do fato não lhe emprestava valor. A igreja, na defensiva, manteve-se como a encarnação no presente de um passado histórico que deveria ser superado pelos novos tempos. De 1948 a 1954, a polarização da guerra fria provocou uma exacerbação do controle partidário sobre a sociedade em toda a Europa Oriental. Foi o tempo áureo do "stalinismo" na Polônia, quando este ainda pos-

3. Mas a geopolítica complica as coisas. Este líder fascista preconizava uma política antigermânica para fazer frente ao expansionismo nazista, para o que defendia inclusive uma aliança com a União Soviética.

suía o vigor de uma convicção ideológica. E a igreja foi o seu principal alvo de combate. Muitos padres foram presos e, com eles, o primaz, cardeal S. Wyszynski. Uma política sistemática de divisão do clero foi implementada.[4] Os intelectuais marxistas mais bem dotados, entre os quais L. Kolakowski e A. Schaff, lideraram uma campanha ideológica de crítica à religião. Nos círculos eclesiásticos, difundiu-se, então, a imagem de "uma igreja em martírio", sobrevivendo à sombra da cruz, de valor forjado no sacrifício. Mas, nos meios públicos de comunicação a igreja foi estigmatizada como a sobrevivência anacrônica do mundo pré-revolucionário.

5. As disputas sucessórias na URSS, culminadas na denúncia dos "crimes de Stalin" no 20.º Congresso do PCUS, desencadearam uma crise nos escalões superiores dos partidos comunistas em todo o mundo, possibilitando a emergência de movimentos de contestação interna. Na Polônia, esta oportunidade deu lugar a protestos nos vários setores da sociedade, sobretudo entre operários e intelectuais, num crescendo que empolgou o país e acabou por produzir o Outubro Polonês em 1956, a recuperação nacional do sentido da revolução. Contra o "stalinismo", alienígena e tirânico, a verdadeira revolução traria a autonomia nacional e a liberdade para o socialismo na Polônia.

O drama do Outubro Polonês foi todo escrito na linguagem marxista, linguagem rica em extensão e profundidade, capaz de articular um universo complexo de valores e reivindicações. Socialistas sem partido, liberais, partidários da democracia direta, nacionalista, todos marcaram a sua presença, mas o fizeram justamente na medida em que conseguiram formular os seus reclamos em termos assimiláveis pela tradição marxista. No plano institucional, o vilão da peça, os novos heróis, os personagens que se disputavam apontando em direções divergentes, pertenciam todos a uma

4. Entre as várias tentativas de divisão, a única que deu frutos permanentes surgiu espontaneamente já em julho de 1945. O líder fascista, Boleslaw Piasecki, deu uma reviravolta ideológica no final da guerra e ofereceu a sua organização ao novo governo num acordo para que fosse reconhecido como representantes dos setores revolucionários do catolicismo. Fundou a organização "PAX" que não parou de crescer, dispondo de uma grande rede de publicações e de considerável poder econômico. Sua orientação tem sido nacionalista, contribuindo positivamente para as campanhas anti-semitas. Nunca foi reconhecido pela igreja, e manteve-se sempre leal à direção do partido comunista.

constelação de organizações e tendências cujo centro de gravidade era dado pelo partido comunista.

A igreja católica encontrava-se tão por baixo em relação aos círculos ideológicos dominantes, que pouco pôde ou soube oferecer ao Outubro Polonês. Alguns núcleos da intelectualidade católica organizaram-se em "clubes de discussão" e passaram a produzir periódicos de qualidade, como *Tygodnik Powszechny, Znak e Wiez*, buscando pontes de comunicação entre o cristianismo e o pensamento socialista. Mas o corpo clerical permaneceu numa posição de expectativa embaraçosa, como quem observa a briga de uma outra família. No entanto, a busca de uma aproximação com a sociedade civil levou o novo governo, liderado por W. Gomulka, a reconhecer os direitos da igreja para gerir os seus próprios assuntos — os padres presos foram soltos, o cardeal Wyszynski foi libertado, os templos voltaram a ser construídos, o ensino optativo da religião foi concedido às escolas secundárias, o clube de discussão católico, Znak, foi contemplado com o privilégio de se fazer representar no parlamento.

Esta situação perdurou enquanto Gomulka e os demais herdeiros do Outubro Polonês estiveram no poder. Neste interim, a igreja cresceu em organização e consolidou a sua influência religiosa entre as classes populares;[5] mas no âmbito do Estado, da *inteligentzia* e da sociedade civil como um todo, foi o discurso secular que prevaleceu, tendo, no centro, os conflitos entre as diversas tendências do marxismo. A igreja ganhou posição de destaque, mas no nível mais elevado e global da sociedade fez-se presente apenas para defender o calendário das festas e rituais católicos.[6] Por outro lado, a intelectualidade religiosa manteve-se em peque-

5. Nos anos setenta, a Igreja já havia ultrapassado o acervo de pessoal e de igrejas que possuía antes da guerra. A tabela abaixo dá os números do seu crescimento

Ano	Padres	Igrejas	Paróquias
1937	13.943	7.257	2.125
1944	7.160*	—	5.000
1965	17.333	13.263	6.327
1972	18.267	13.518	6.497

* Número aproximado.

Tabela publicada em A. Piekarski, op. cit., p. 213.

6. O único grande embate político da Igreja, na década de 1960, ocorreu em 1966 quando Igreja e Estado disputaram a comemoração dos mil anos de existência da Polônia.

nos círculos, numa posição marginal em relação ao estilo de pensamento que era capaz de mobilizar os meios universitários e artísticos (embora contasse com uma universidade católica, na cidade de Lublin).

6. A mudança da década de 1970 surgiu da desintegração do quadro político-ideológico montado em 1956. Com o correr dos anos, tornou-se claro que o sucesso de Outubro apoiara-se numa conciliação entre tendências contraditórias cuja resultante foi um regime imobilizado. Interesses divergentes foram domesticados numa pirâmide burocrática, e, aos poucos, o sentido prático das diferenças se perdeu. Já em 1957, os comitês de autogestão operária foram destituídos de sua autonomia, sendo reduzidos a órgãos de transmissão da hierarquia das empresas; os camponeses receberam de volta as suas terras (coletivizadas à força no período anterior), mas de forma atomizada, sem direitos a uma organização autônoma, fosse no plano sindical, político ou econômico (preços e distribuição administrados pelo Estado); a imprensa independente foi fechada entre 1957 e 1959 (primeiro *Po Prostu*, jornal dos estudantes; depois *Nowa Kultura* e *Przeglad Kulturalny*), enquanto a maior parte dos que nela escreviam foram reabsorvidos em periódicos melhor comportados; o escritório central da censura voltou a crescer, sem chegar, contudo, a reproduzir a uniformidade cultural dos anos do stalinismo; a dependência para com a URSS não foi rompida, embora Gomulka continuasse eventualmente a servir como mediador do bloco soviético junto aos governos "não-alinhados".

No partido, a neo-ortodoxia imposta pelo grupo de Gomulka equilibrou as oposições, jogando "dogmáticos" contra "revisionistas", sem eliminar qualquer uma destas tendências. Assim, a complexidade do discurso marxista, revelada em 1956, foi cada vez mais limitada justamente ao plano do discurso. Nas artes e nas ciências rendeu uma produção intelectual de qualidade exemplar, que foi marcada, no entanto, pelo signo da impotência.

Nos fins da década de 1960, a união que fez a força de 1956 desintegrou-se da maneira mais sórdida que se poderia imaginar. Em março de 1968, as tendências nacionalistas encubadas no partido deslancharam um verdadeiro "pogroom" contra a intelectualidade, visando destruir "revisionistas" e "liberais" no embalo de uma campanha anti-semita. O re-

curso à vilania do anti-semitismo expôs aos limites da vergonha o desgaste ideológico a que o regime havia chegado. A invasão da Checoslováquia em agosto do mesmo ano acrescentou o peso da espada internacional ao ajuste de contas imposto às tendências democráticas do marxismo leste-europeu. Em dezembro de 1970, um levante operário nos portos do norte alardeou a falência econômica do regime, terminando por liquidá-lo politicamente. A queima dos prédios do partido e o massacre em que centenas de operários foram mortos, marcaram com fogo e sangue o fim lamentável dos patronos do Outubro Polonês.

7. No final deste período, a igreja tampouco foi criativa. Esteve ausente dos movimentos contestários que levaram os estudantes às manifestações de março de 1968, e foi conspicuamente cuidadosa em seus pronunciamentos acerca da repressão e da campanha anti-semita. Salvo protestos isolados, o grosso da igreja confirmou em 1968-70 a posição ambígua que sempre tivera no regime de Gomulka — a um tempo, dentro e fora do corpo político, crescia internamente sem intervir na sociedade ao seu redor.

Nos anos seguintes, com o desbaratamento da oposição democrática marxista, diante do fosso ideológico que separou Estado e Sociedade Civil (termos empregados na Polônia), começaram os contatos entre setores de oposição que antes nunca haviam se encontrado. A iniciativa veio da igreja, a parte que menos havia sofrido com os desastres recentes. Em gestos que beiravam a caridade, instituições religiosas abriram possibilidades de emprego para intelectuais caídos em desgraça. Pela primeira vez na Polônia, autores marxistas, ex-marxistas ou liberais de tradição anticlerical foram recebidos por revistas e jornais católicos para publicarem uma tradução ou um artigo sob pseudônimo. Os clubes de discussão da *inteligentzia* católica passaram a convidar gente de outros terreiros para vir compartilhar a "fossa" e fazer um pouco de reflexão. O ambiente "religioso" de "fraternidade cristã", destes pequenos grupos, impressionou os militantes políticos, oferecendo-lhes um tipo de apoio a que não estavam acostumados.[7] Nestes momentos de crise vital, os gestos de solidariedade e os convites para comparti-

7. Esta experiência foi comentada em diversos textos e é sempre lembrada nas conversas sobre este período. Evidentemente, foi uma vivência importante, destas que são capazes de corporificar a reflexão mais global, situação própria para a ocorrência de conversões.

lhar de uma comunidade, despida de poder, abriram promessas de um novo começo para os militantes da oposição.

O livro de Bohdan Cywinski, *Genealogia dos Insubordinados* (1971), foi publicado no momento certo e tratou das questões candentes numa forma surpreendentemente feliz: um livro de história sobre os anos mais difíceis da ocupação estrangeira na Polônia, do levante de 1863 à primeira guerra mundial, época de repressão massiva e de frustração política. Neste tempo de controle aparentemente total, Cywinski descobriu inúmeros sinais de resistência — pequenos grupos das mais diversas orientações ideológicas e de várias classes sociais que, de uma forma ou de outra, conseguiram manter viva a chama da luta contra um regime universalmente percebido como imposto de fora para dentro e de cima para baixo. O drama bem escrito emprestou dignidade a iniciativas quase invisíveis no plano macro da história, transformando figuras anônimas em heroínas da luta pela liberdade. O interessante, contudo, é que os personagens deste livro não estavam reunidos por um programa político coerente nem por uma ideologia sistemática. Nestes níveis, eles se diferenciavam radicalmente, incluindo representantes das várias ideologias formadas no séc. XIX, do romantismo conservador ao positivismo e ao marxismo. Foram, no entanto, vítimas comuns da repressão, e na leitura de Cywinski contribuíram todas para a "genealogia da insubordinação". No nível mais primário, argumentou este jovem intelectual católico, a luta pela liberdade deriva de valores que não podem ser coerentemente sistematizados num único programa ideológico ou partidário. São princípios de outra ordem, pertencem ao nível da ética e da postura existencial que as pessoas assumem diante das relações de poder na sociedade. São ambíguos e passíveis de diversas realizações sociais. Mas formam a seiva que alimenta a esperança histórica. É desta água que nasce a vida prometida pelo Messias que venceu a morte. Ao contrário do que se diz usualmente, não é a humildade, mas sim a insubordinação que constitui a virtude maior do cristianismo.

Pela primeira vez, o discurso cristão fez sentido para os militantes políticos da oposição na Polônia socialista. Rompeu-se aí uma fronteira que havia separado as oposições ao longo das linhas ideológicas e institucionais características do pós-guerra. Abriu-se um primeiro canal de comunicação

entre as oposições em geral, reunidas agora contra um Estado que perdia legitimidade.[8]

Mas deve-se lembrar que a hierarquia eclesiástica também fora alvo de críticas no livro de Cywinski. A "igreja constantiniana" alinhara-se com as forças da dominação. E para a igreja do pós-guerra, ele cunhou uma outra categoria: ela é "Juliana". Lembrando o imperador Juliano (361-3) que, depois de Constantino, voltou a perseguir os cristãos, Cywinski tipificou a situação de uma igreja que resiste ao Estado em nome de uma autoridade estatal que ela deseja restaurar; uma instituição que ainda se quer fonte de legitimação da hierarquia social e que percebe a perseguição a que está submetida como "blasfêmia"; que em suma não questiona o poder hierárquico enquanto tal, mas que, encontrando-se numa posição subordinada, busca restabelecer o seu domínio.[9]

8. Com esta mensagem libertária, iniciou-se a rearticulação institucional e ideológica das oposições polonesas na década de 1970. Foi um passo feito numa situação de dureza pelo pequeno grupo de jovens intelectuais que havia liderado os protestos de 1968 e que ainda sofria a perseguição policial mais direta. Como às vezes acontece, a "vanguarda" então pronunciou a palavra certa, capaz de dar sentido, forma e eficiência a sentimentos socialmente reprimidos. Em poucos anos, a fossa e a dispersão tornaram-se coisa do passado, e as oposições, sob um novo perfil, passaram a relacionar amplos setores da sociedade. Em inícios de 1976, por ocasião de uma reforma constitucional outorgada pelo governo, a intelectualidade e o clero mobilizaram-se unidos em protesto contra a introdução na carta magna de artigos que injuriavam os princípios das liberdades civis e da autonomia nacional. Em julho de 1976, quando mais uma vez os operários se levantaram e sofreram violenta repressão (demissões, prisões em massa, tortura, algumas mortes, processos legais), aquela mesma liderança de 1968 foi capaz de montar um "Comitê de Defesa dos Operários" (mais tarde

8. O livro de Bohdan Cywinski provocou inúmeras resenhas e comentários. A revista *Znak* (Junho de 1972) dedicou-lhe um número especial, com artigos de diversas pessoas de proa no movimento estudantil de 1968, algumas delas escrevendo sob pseudônimo. O livro de Adam Michnik, *Kościół, Lewica, Dialog*, Instytut Literacki, Paris, 1977, editado no exílio, representa a tentativa mais compreensiva de balanço da relação com os católicos feita por um "ex-revisionista".

9. Bohdan Cywnski, *Rodowody Niepokornych*, Biblioteka Wiezi, Varsóvia, 1971.

"Comitê de Autodefesa Social") amplamente representativo, com gente de autoridade, alguns egressos do partido comunista, outros de tradição socialista, ou liberal, e ainda outros do clero católico. Jacek Kuron, ex-membro do partido comunista, historiador marxista, várias vezes preso, membro fundador do Comitê de Defesa dos Operários, definiu a estratégia desta organização nos seguintes termos:

"... num país totalitário ou ocupado, duas formas de oposição são usualmente conhecidas — a conspiração, visando a derrubada do regime imposto, ou a pressão bem comportada que busca convencer as autoridades a fazerem algumas concessões. Como as atividades do Comitê de Defesa dos Operários não são conspiratórias, elas são interpretadas como uma forma de pressão sobre as autoridades(...) Mas nós estamos seguindo uma forma de ação inteiramente nova. Não é para as autoridades que nos voltamos, mas para a sociedade. Pela nossa atividade, é a sociedade que se organiza, independentemente do poder estatal" .

Dar as costas para os jogos das disputas palacianas e promover a auto-organização da sociedade civil — foi esta a palavra de ordem que retirou as oposições polonesas dos impasses da década de 1960. O historiador Jan Gross, líder estudantil em 1968, atualmente no exílio, faz o seguinte balanço dos resultados desta orientação:

"... até agora tem funcionado. Um amplo domínio de liberdade política foi aberto na Polônia. Observamos hoje o espetáculo fascinante da sociedade civil que reemerge da camisa de força a que tinha sido submetida pelo regime autoritário. Sempre soubemos que o *pays réel* e o *pays légal* são duas coisas diferentes a leste do Elba. Mas, na Polônia, o abismo entre eles somente agora começa a ser articulado.

"Tome-se, por exemplo, as publicações não-censuradas. Na última década acostumamo-nos aos *samizdat* — a forma em que importantes periódicos literários e políticos têm sido publicados nos países comunistas. Mas tipicamente, o *samizdat* é clandestino; os nomes dos editores e dos autores são guardados cuidadosamente em segredo, para serem revelados somente quando são presos. Hoje, cerca de 30 periódicos não-censurados aparecem na Polônia. Os nomes dos editores, seus endereços e números de telefone são impressos em cada número; a maioria dos autores acrescenta estas informações às suas assinaturas, e não há assunto-tabu. Uma variedade impressionante de publicações não-cen-

suradas aparecem em várias cidades apelando para uma audiência diversificada. Há mensais, como *Gospodarz* (O Lavrador) ou *Robotnik* (O Operário), que se dirigem aos problemas cotidianos dos camponeses e operários. Há boletins com comentários políticos, como o *Biuletyn Informacyjny* (Boletim Informativo) ou *Opinia* (Opinião), que são dirigidos ao público em geral. Há publicações estudantis, como *Bratniak* (Fraternidade) ou *Spotkania* (Encontros). Há revistas políticas de alto nível, como *Glos* (Voz) ou *Krytyka* (Crítica) e sofisticadas revistas literárias como *Puls* (Pulso) e *Zapis* (Notação). Com efeito, é difícil publicar nos mais prestigiados, pois estão com os arquivos cheios de manuscritos à espera de publicação." [10]

A proliferação da desobediência civil nos últimos anos ultrapassou de muito as expectativas do pequeno núcleo de orientação literária (marxista e católico) que iniciou o movimento. Cresceu em número e sobretudo em complexidade, trazendo a público um amplo espectro de tendências ideológicas. Somente em 1955-56 viu-se coisa semelhante na Polônia socialista, mas com uma diferença fundamental: desta feita não é o marxismo que integra o universo conceitual do discurso político. No mesmo sentido, as facções que porventura existam no interior do partido não desempenham uma função galvanizadora destes protestos. Eles ocorrem à revelia da burocracia partidária que controla o Estado. Estão distribuídos em uma série de pequenas iniciativas locais que se relacionam por meio de uma rede informal de contactos e afinidades.[11] E há uma outra novidade: a nível nacional, é a hierarquia católico-romana que oferece um espaço de comunicação aceitável para as diversas facções da dissidência. Chegamos, pois, a uma nova figura do relacionamento entre Igreja e Estado na Polônia: não mais a união modelada em Constantino, nem o antagonismo com a "igreja em martírio", tampouco a simples ambição restauradora da igreja sob Juliano, nem também o pequeno gérmen da "comunidade dos insubordinados";

---

10. Jan T. Gross, *Democratic Opposition in Communist Poland*, in *Dissent*, Spring, 1979.

11. Um pequeno grupo de membros do partido, que inclui, no entanto, nomes de expressão como o de Edward Ochab, ex-Primeiro Secretário do Partido e ex-chefe de Estado, lançou um manifesto em Outubro de 1977 solidarizando-se com os protestos dos movimentos autônomos e reclamando reformas radicais no sistema político e econômico. O grupo tem pouco peso político, mas é significativo como ponte intelectual entre as oposições e o partido. Este manifesto foi reproduzido em Peter Raina, *Political Opposition in Poland*, Poets and Painters Press, London, 1978, p. 444.

agora, é o Estado que no plano ideológico encontra-se na defensiva, enquanto que a Igreja, em toda a sua magnitude institucional e simbólica, abre-se para uma situação sem precedentes, apresentando-se como o santuário da oposição.

Valores do Conservadorismo

Corremos o risco de imputar às oposições polonesas atuais uma uniformidade ideológica que elas não possuem. Com certeza, o quadro é heterogêneo e apresenta desdobramentos das várias tradições do pensamento político contemporâneo. No entanto, apesar das ambigüidades e do muito que ainda há por dizer, em algum nível elas falam uma linguagem comum. Não se trata, pois, de definir aqui um esquema fechado como um credo, mas de esboçar talvez uma temática central, um tipo de indagação que seja geralmente reconhecida e em torno da qual as tendências se diferenciem. Apesar dos perigos da rotulação, para efeito de clareza devo dizer que esta temática comum deriva de uma inspiração conservadora.

Habitantes que somos de uma cultura dominada por ideologias associadas à noção de progresso, costumamos pensar o "conservador" como expressão de um apego ao *status quo*. Esquecemos então o paradoxo característico do conservadorismo que lhe tem emprestado criatividade cultural em algumas situações: deixa de ser postura tácita e se torna articulação consciente na medida em que se propõe a "conservar" uma realidade que já não está dada. Na Europa dos séculos XVIII e XIX, tornou-se visão de mundo *em reação* a transformações sociais que por sua vez eram justificadas pelas várias vertentes do pensamento "progressista". Embora falasse em nome do "velho regime", nasceu das contradições engendradas pelo "novo", e nesta condição perdura até os nossos dias. Longe de possuir uma visão estática do real, compartilha a obsessão pela história característica do séc. XIX, distinguindo-se contudo por uma apreciação negativa da tendência dos tempos. Ironicamente, a consciência da necessidade de "conservar" não está associada a um quietismo, mas surge de uma insatisfação para com a realidade atual, e projeta perspectivas de atuação cujo conteúdo varia situacionalmente. [12]

12. Sobre o pensamento conservador na Alemanha no séc. XIX, ver K. Mannheim, "Conservative Thought", in *Essays on Sociology and Social Psychology*, Routledge & Kegan Paul Ltc, London, 1953. Sobre os paradoxos do

Na Polônia, as oposições pretendem estar engajadas num processo de aprofundamento da perspectiva crítica que prevaleceu na década de 1960. O exame "dos limites e ilusões do revisionismo" é um tema recorrente que tem servido para demarcar a diferença da perspectiva atual. Observa-se que o "revisionismo", *compreendido como um projeto de reforma no interior do sistema de poder engendrado pela Revolução de Outubro*, manteve-se dependente das regras de disputa interna que são próprias ao partido comunista. Diz-se ainda que, no plano do pensamento, o "revisionismo" limitou-se ao jogo das interpretações sobre o verdadeiro sentido da herança de Outubro. E que neste jogo, apesar das intenções dos participantes, cada versão dos acontecimentos e cada chamado de "volta às origens" implica uma reafirmação dos laços que reúnem toda a família dos "herdeiros". Apesar dos conflitos que os dividiram, "revisionismo" e "ortodoxia" se complementaram.[13]

Ao romper com o jogo doutrinal que opõe ortodoxia e revisionismo, as oposições problematizaram o "Outubro" enquanto tal e botaram em questão o próprio projeto revolucionário. Assim, embora em termos positivos as opiniões se abram num grande leque, a necessidade de criticar a tradição revolucionária como um todo parece ser amplamente reconhecida, formando um núcleo comum de reflexão. E nestas voltas que o mundo dá, ideólogos marxistas e liberais passaram a descobrir valores na tradição conservadora, da qual a igreja católica é na Polônia a guardiã.[14]

---

pensamento conservador, Jerzy Szack, *Kontrzewolucyjne paradoksy*. PWN, Varsóvia, 1965. Na década de 1970, o departamento de história da filosofia e do pensamento social da Academia de Ciências, dirigido por A. Walicki, desenvolveu todo um programa de estudos sobre o pensamento conservador. O assunto foi abordado amplamente pelos historiadores e sociólogos do pensamento. Chegou-se mesmo a falar de "moda" do conservadorismo. Um estudo do reaparecimento do pensamento conservador em nossa década deveria incluir também movimentos ocorridos no Terceiro mundo, como o reavivamento do Islam, os movimentos de exaltação da identidade étnica etc.

13. Esta foi a tônica das intervenções de uma conferência realizada em Paris em 1976, em comemoração dos vinte anos do Outubro Polonês. Os principais ideólogos que vieram a ser tachados de "revisionistas" estiveram presentes, entre eles L. Kolakowski, W. Brus, M. Hirszowitz, B. Bacsko, K. Pomian. Veja-se *1956 — w dwadzjescia lat pózniej z mvsla o przszlosci*, Aneks, Londres, 1978. Uma edição francesa está em preparação.

14. Um artigo provocativo de L. Kolakowski está justamente intitulado, "Como ser conservador-liberal-socialista?", in *Aneks*, n. 20, 1979. Uma produção mais séria já reflete estas preocupações. Ver L. Kolakowski (ed) *The Socialist Idea — A reappraisal*, Basic Books, New York, 1974; e sobretudo a história do marxismo em três alentados volumes, escrita por L. Kolakowski. Uma edição inglesa está em preparação. M. Hirszowicz, *Komunistvcznv Lewiatan*, W. Brus, *Uspoleczpienie a ustrój politveznv*.

No plano de visão de mundo, o advento da "Revolução" impôs-se como um mito de ruptura total com o passado, de transformação das estruturas mais elementares de convivência social, de passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade, em que os homens tomam a História nas mãos para conduzi-la de maneira consciente.[15] Num esforço iconoclasta, as oposições atuais acusam o mito revolucionário de servir a uma racionalização do totalitarismo, exacerbando práticas antigas de manipulação da sociedade pelo Estado sob a cobertura de um mito de passagem. Contra esta ambição de ruptura, o sentido da continuidade histórica tem se afirmado como um tema fértil para a reflexão analítica e moral, projetando perspectivas de ação (e de "autodefesa social", como se diz) contrária à manipulação estatal.

Um traço de cultura que volta a ser valorizado é a distinção entre as dimensões particular e pública da vida em sociedade. A perspectiva de unificação destas esferas, necessária à superação da alienação segundo o jovem Marx, passou a ser identificada à mitologia totalitária que justifica a onipotência de um novo Leviatã.[16]

Tradicionalmente, a separação entre a "Sociedade civil e o Estado" tem se apoiado em diversas instâncias institucionais — a propriedade, o mercado, a família, o sindicato, a universidade etc. Interessa-nos aqui a valorização que tem sido feita neste sentido a respeito da dualidade Igreja/Estado. Contra a instrumentalização pública de tudo que é particular (que se atribui às normas leninistas de lealdade partidária), volta-se a insistir na distinção entre a moral e a política, entre as regras individuais e coletivas do comportamento. A dualidade institucional que garante a separação entre os rituais que dão sentido ao ciclo de existência pessoal (controlados pela igreja), e os rituais do ciclo social (celebrados pelo Estado), passa então a ser defendida mesmo por pensadores que não são religiosos. Entre os documentos mais lidos da nova oposição polonesa, constam relatos dramáticos de conversão do marxismo à religião cristã. Destaca-se neles o encontro no cristianismo de uma prática ritual ajustada ao ritmo da existência individual, co-

15. Sobre a diferença entre os conceitos modernos e antigo de "revolução", ver H. Arendt, *Between Past and Future*, Meridian books, 1963.
16. Típico desta reavaliação é o artigo de L. Kolakowski, "The myth of human self-identity: unity of civil and political society in socialist thought", in *The Socialist Idea*...

mo a descoberta de toda uma esfera de significação que havia sido perdida no contexto de uma visão de mundo (marxista) cujos limites são co-extensivos com os da política.

Nesta ótica, a dualidade ritual implicada pela separação entre Igreja e Estado é importante na medida em que situa o indivíduo em totalidade de significação cujos limites não são idênticos — uma é histórica, a outra cósmica; uma é relativa, a outra é definitiva; uma é profana, a outra sagrada. A convicção de que há valores tão fundamentais que devem ser considerados como tabu, cujo desrespeito implica desgraça, situados para além e aquém da esfera admissível de manipulação utilitária; o reconhecimento de que tais limites existem numa dimensão maior do que aquela em que o Estado se organiza, impondo, pois, restrições à lealdade que é devida a César, emprestam um valor cívico à religião enquanto tal.

O conceito cristão de pecado também é recuperado por esta literatura. Implica o reconhecimento da inadequação básica inerente a todo projeto e instituição histórica. A igreja também é relativa, mas a existência da instituição eclesiástica enquanto tal, como uma guardiã dos rituais que socializam o sentimento do pecado e o sentido do sagrado, passa a ser apreciada como uma bagagem cultural que se deve preservar.

Por este caminho tortuoso, em que a eclesiologia torna-se devedora da sociologia, ideólogos de orientação variada têm mantido reservas diante de alguns aspectos do *aggiornamento* proposto no Vaticano II. Afirmam que a "modernização" pode ser encaminhada no sentido de esvaziar a diferença simbólica da igreja em relação às demais instituições civis. Esta "atualização" pode carregar um presente de grego, uma solução fácil para um problema difícil que pode acabar jogando a criança pela janela juntamente com a água do banho. Ainda que eventualmente impopular, a manutenção da disciplina eclesiástica e da tradição ritual representa uma tarefa de primeira ordem no contexto crítico da sociedade contemporânea.

Nesta linha de argumentação, autores de passado anticlerical reavaliaram os seus julgamentos sobre a atuação da igreja no pós-guerra. A disciplina eclesiástica que conseguiu manter, apesar das poderosas forças centrífugas que atuaram em seu interior, passou a ser vista como um dos

alicerces que impediram a fragmentação da sociedade diante da manipulação totalitária.

Outro tema importante é o da identidade nacional. Os "revisionistas" dos anos sessenta eram claramente identificados com o internacionalismo. Seus conceitos e seus programas remetiam a transformações de escala mundial que seriam decorrentes de processos históricos de origem européia ocidental. Esta visão "européia" não foi perdida, mas o destino da nação polonesa, imprensada entre as potências de leste e oeste, emergiu para o primeiro plano, contribuindo também para a aproximação com a Igreja Católica.

O debate atual sobre os destinos da nação carrega uma crítica ao isolamento dos "revisionistas" na década de 1960. Apesar do discurso democrático, não ultrapassavam os limites da intelectualidade. Falavam em nome de todos, mas com os olhos postos no Estado, à espera de um sinal de abertura. Ao se voltarem agora para a sociedade, redescobrem "a nacionalidade". Os canais de comunicação vertical aparelhados pelo Estado sempre estiveram fechados para os dissidentes, sendo cuidadosamente controlados pela burocracia partidária. Não havia, simplesmente, como estabelecer vínculos entre a oposição intelectual e os trabalhadores. Mas a igreja nunca chegou a perder os meios de pôr as elites e o povo em comunicação. Por todo o país, nos templos e nas capelas, manteve-se a prática semanal de um contacto capaz de forjar lealdades voluntárias e uma linguagem comum. Como um ovo de Colombo, a descoberta pela oposição secular dos meios de comunicação eclesiásticos abriu um caminho de tremenda potencialidade, que segue aliás em sentido contrário ao da hierarquia estatal.

Num confronto ideologicamente definido como opondo "nação" ao "Estado", o peso do passado é posto a serviço dos que estão afastados do poder. Na história dos mil anos de Polônia, o Estado entrou em colapso repetidas vezes, abrindo-se para a ocupação estrangeira por um século e meio até a primeira guerra mundial, caindo novamente na segunda guerra, e submetendo-se a uma condição de dependência nas últimas décadas. Em cada um destes períodos, a igreja católica passou a uma posição subalterna, sofrendo inclusive o martírio em diversas ocasiões.[17] A intelectualida-

17. A igreja foi uma das instituições que mais sofreu na Polônia na última guerra. Segundo Piekarski, que escreve em editora oficial do Estado, dos 10.217 padres que trabalhavam nas 21 dioceses polonesas nas vésperas da

de também tem uma história de perseguições e de exílio, mas sua condição elitária e seu faccionalismo a um tempo limitam e multiplicam as significações de seu passado. Não é, pois, de estranhar que seja a Igreja Católica a instituição polonesa que melhor possa articular os sinais da lealdade nacional.

Mas a ideologia da nação é das mais complexas, abrigando inclusive uma vertente fascista, o que é sempre lembrado porque os ecos da campanha anti-semita de 1968 ainda não se calaram de todo. É, portanto, extremamente significativo que alguns militantes marxistas de 1968, de origem judia, tenham feito todo o circuito de reavaliação dos últimos anos, terminando por converter-se ao catolicismo, a religião do "povo", da "nação".

Para esclarecer estas questões, costuma-se diferenciar duas vertentes principais do catolicismo polonês: "o polaco católico", e o "intelectual católico", sendo que o segundo é dito "inteligent", que permite um jogo de palavras, significando também "esclarecido, ou simplesmente "inteligente". O "polaco católico" identifica de tal maneira a religião com a nacionalidade, que não abre espaço legítimo para outras crenças. Ele também é diferenciado, mas é do seu interior que brotam as tendências chauvinistas e o anti-semitismo. Seria mais arraigado entre os camponeses, embora contasse também com apoio no meio popular urbano e com ideólogos bem posicionados em alguns setores do clero.

A outra vertente ganha sentido pela sua ligação com a intelectualidade em geral, participando de um círculo institucional caracterizado pelo pluralismo ideológico e pela prática da tolerância. De seu ponto de vista, o "polaco católico" é possuído por uma visão obscurantista da cristandade.

Foi pela vertente do "inteligent katolik" que as oposições de tradição marxista e liberal aproximaram-se da igreja nos últimos anos, gerando uma outra tematização da questão

---

guerra, 3.646 foram recolhidos a campos de concentração, onde 2.647 morreram. Ainda nos campos, morreram 836 religiosos; 1.117 irmãs foram presas, das quais 238 foram mortas; 3.780 irmãs foram expulsas de seus conventos. A destruição das igrejas foi feita de maneira sistemática. Em contraste, o partido comunista não existia na Polônia no início da guerra, pois fora dissolvido por ordem de Stalin em 1938. Formou-se novamente na URSS e voltou com os exércitos soviéticos. Organizações de esquerda também foram formadas na resistência, inclusive um exército de guerrilheiros comunistas. Mas a dependência dos últimos para com a União Soviética contrasta com o currículo eminentemente nacional da igreja católica na segunda guerra.

nacional. Em seu linguajar, o problema da nação foi submetido ao dos "direitos humanos". E no lugar da identificação pura e simples do ser polonês com o ser católico, argumentam que o *direito* de ser católico, assim como os demais direitos civis, é condição indispensável para o ajustamento da vida pública à sociedade polonesa.

A tensão entre as principais correntes do catolicismo polonês foi reconciliada no plano mais alto da hierarquia pelas relações entre os dois cardeais do país, S. Wyszynski e K. Wojtyla. Wyszynski tem representado o que de melhor se encontra no "polaco católico" — a independência da igreja em relação ao Estado, e a defesa intransigente da autonomia nacional. Mas os seus sermões vigorosos fazem pensar que, de fato, fora da igreja não há salvação não só para os indivíduos como também, e talvez sobretudo, para a nação polonesa.

Wyszynski discorre na Catedral sobre todos os assuntos, coroa a virgem de Czestochowa todos os anos, com toda a pompa que se espera de um Primaz, chefe inconteste do clero polonês. Formou seu pensamento na prática desta chefia desde a prisão nos anos mais difíceis do stalinismo. Sobreviveu a ele e readquiriu o brilho juntamente com a sua igreja. Muito claramente, é a instituição clerical que circunscreve o lugar de onde fala.

Já o Cardeal Wojtyla possuía ligações mais complexas. Participava a um tempo do episcopado e dos círculos intelectuais de Cracóvia e Lublin. Educou-se na tomística romana, mas foi buscar a pós-graduação na fenomenologia, corrente filosófica que tinha justamente em Cracóvia, em torno de Roman Ingarden, uns dos principais núcleos mundiais. Seus escritos evidenciam uma preocupação humanista que tem por centro não a metafísica aristotélica, mas a consciência humana cuja qualidade ativa (criadora de sentido e de responsabilidade) é o fato mais importante de toda a criação. Escreveu neste sentido, já na década de 1960, compartilhando, portanto, uma problemática voltada para a crítica da "alienação" que foi particularmente desenvolvida na Polônia pelos intelectuais marxistas chamados "revisionistas". Esteve diretamente associado aos órgãos da intelectualidade católica, *Tygodnik Powszechne*, *Wiez*, *Znak*, que desde 1956 mantiveram os principais vínculos de comunicação da igreja com o meio secular polonês e com o catolicismo ocidental. Foram estes justamente os periódi-

cos que ganharam importância com a nova articulação das oposições na década de 1970. Sob a égide do catolicismo, cruzaram-se neles as principais tendências do pensamento democrático polonês. E Wojtyla esteve diretamente ligado a este processo.

"Wojtyla" não seria possível sem "Wyszynski", pois foi o segundo que personificou a sobrevivência da igreja; mas, sem "Wojtyla", a igreja de "Wyszynski" não teria ganho na Polônia uma abundância de significações que ultrapassa a esfera simbólica controlada pelo clero.[18]

A Igreja no Brasil e na Polônia

Há paralelos impressionantes entre os caminhos da Igreja Católica na Polônia e no Brasil na última década. Lá como cá, iniciando-se em 1968, a Igreja abriu-se para as oposições, tornando-se uma caixa de ressonância vital para os setores subalternos e contestários da sociedade. Lá como cá, este processo exigiu uma reordenação de fronteiras institucionais, propiciando a comunicação entre tendências ideológicas antes antagônicas. Em ambos os casos, apesar das diferenças, a aproximação entre a Igreja e as oposições coincidiu com um esvaziamento da legitimidade do governo. Ambas sofreram perseguição. E as duas foram capazes de revitalizar o campo religioso nacional, gerando perspectivas de fé e de prática social sem precedentes.

No entanto, olhando-se mais a fundo, elas parecem caminhar em sentidos opostos. No Brasil, foi a dimensão profética que ganhou proeminência; na Polônia, deu-se uma revitalização do aspecto sacerdotal. No Brasil, é a perspectiva de um futuro radicalmente distinto que fascina; na Polônia, é o valor da tradição que é exaltado. No Brasil, gerou-se um estilo de culto centrado numa piedade de cunho social ou

18. Um episódio recente ilustra as tensões existentes entre as tendências do "polak katolik" e "inteligent katolik". Diante do envolvimento de *Znak* com as oposições independentes, o governo decidiu retirar-lhe o privilégio da representação no parlamento, passando-a a um outro grupo católico, chamado ODYS, de orientação "polak katolik", com raízes na tradição da direita católica do pré-guerra.
Por incrível que pareça, ao governo é mais interessante relacionar-se com uma tendência marcadamente de direita, que no entanto está disposta a fazer o jogo do poder, que com uma tendência cristã democrática. Repetiu-se assim o esquema de aliança do governo com o grupo PAX, do ex-líder fascista Piasecki. Desta feita, contudo, conseguiu-se envolver uma facção *interna* da igreja, o que não fora o caso de PAX.

comunitário; na Polônia, é o valor da pessoa que mais chama à devoção. No Brasil, busca-se uma eucaristia que recupere o sentido do sacrifício vivido pelo "povo"; na Polônia, é o sacrifício da "nação" que é ritualizado.

A lista dos contrastes poderia ser alongada até o ponto em que não fosse mais possível imaginar os vínculos que as manteriam unidas. Mas, por outro lado, ambas derivam a sua vitalidade de um confronto com diferentes aspectos da opressão de que é capaz o Estado contemporâneo. Neste sentido, a polaridade em questão é mais ampla que a igreja e merece a atenção de todas as correntes de pensamento democrático. Embora a imaginação nos falte, cumpre continuar a busca de termos que permitam descrever a opressão em geral. Ainda que ambígua (ou talvez por isso mesmo), a expressão trazida por Wojtyla da Polônia para o Vaticano tem sido capaz de unificar muitos protestos. Ela se chama "direitos humanos".

JOÃO PAULO II: QUE CONSERVADORISMO? (*)

Edênio Valle
PUC-SP e Centro Estudos da Religião

O nome de Wojtyla surgiu de maneira fulmínea no âmago da vida da Igreja Católica. O até então modesto 2.º homem do Catolicismo polonês, passou a ser uma figura decisiva para os rumos das religiões e do mundo, neste fim de século. O impacto de sua presença e atuação são, naturalmente, mais determinantes ao interno da Igreja Católica, mas não deixarão de produzir efeitos colaterais junto a outras grandes religiões e tendências mundiais. As igrejas da América Latina, por sua estreita vinculação com as coisas de Roma, sentiram logo o peso que um Papa não-italiano, oriundo da cortina de ferro, provavelmente irá exercer nos assuntos internos, nas opções e nas práticas elaboradas em nosso continente após o Vaticano II. O fato recente acontecido com a igreja holandesa, convocada a um Sínodo Nacional no próprio recinto do Vaticano, vem mostrar um estilo diferente daquele a que as igrejas nacionais e, muito em especial a nossa, a brasileira, tinham se habituado, após o Concílio. Fala-se de um ultimato de João Paulo II aos católicos da Holanda, através de uma pressão enérgica exercida sobre os Bispos do país. Não há dúvida que a igreja holandesa se revelou uma das mais criativas na era pós-conciliar.

* Comentário ao artigo de Rubem César Fernandes: "A Igreja na Polônia — Um Santuário da Oposição".

Tomando o Vaticano II como ponto de partida e inspiração de fundo, os católicos holandeses partiram para surpreendentes mudanças das estruturas, das posições teológicas e das práticas eclesiásticas de sua igreja, até então fundamentalmente conservadoras. A inovação e a rebeldia passaram a ser uma marca registrada daquela igreja nos anos pós-conciliares. Agora, os 46 parágrafos do Sínodo presidido pelo Papa parecem ter dado um "stop" a tais interpretações e práticas libertárias. O documento final do Sínodo, com mais clareza e autoridade que outras falas e esporádicas decisões pontifícias, vai direto aos temas cruciais (unidade, autoridade, celibato, disciplina do clero, laicato, confissão, reestruturação etc.), propondo e exigindo caminhos mais ortodoxos. Ao que tudo indica, embora buscando uma linguagem persuasiva e conciliatória, a nota dominante das decisões parece ser a de definir, balizar e mesmo de pôr diques àquelas águas demasiado indisciplinadas do mar do Norte. Daí a pergunta: estaremos diante de um exemplo contundente do que será a ação do novo Papa? Estará João Paulo II, após o seu primeiro ano, mais cauteloso, dando início a uma ampla manobra restauradora? Ou, em linguagem ainda mais direta: é João Paulo II um conservador?

Os grandes jornais brasileiros, com evidentes primeiras intenções, se apressaram em difundir essa imagem conservadora do Papa. Ainda mais agora que ele se apresta a visitar o Brasil. A figura inculcada pela imprensa é a de uma personalidade forte, forjada nas lutas de sua pátria contra o regime comunista, de um homem de igreja decidido a restaurar a disciplina, a defender a sã teologia e a recuperar o religioso como o "verdadeiro" espaço de atuação da Igreja Católica. Com exclusão, portanto, do social e do político-econômico. Em suma, João Paulo II, começou a ser descrito (e aplaudido!) como homem de posições sadiamente conservadoras, preocupado com a tradição da Igreja, ameaçada de destruição pelo iconoclastismo dos progressistas europeus e dos esquerdistas pós-medellinianos. Os editoriais teimam em registrar, como se fossem guardiães da fé e da ortodoxia, um conflito entre a linha "papal" (a de João Paulo II) e a da igreja "paralela" da América Latina. A CNBB, segundo certos comentaristas, estaria caminhando rapidamente para uma encruzilhada na qual os Bispos teriam de decidir "se ficam ao lado do papa ou do grupo que governa ditatorialmente a entidade".

É preocupante que, com desconhecimento dos fatos e superficialidade, essa imagem conservadora de João Paulo II começa a circular um pouco em todos os arraiais, jogando lenha na fogueira dos que buscam lançar supostas diretivas do Papa contra o que a igreja do continente vê como tarefa urgente de sua missão evangelizadora em uma América Latina cortada em duas pelo pecado e pela omissão coletiva de todos nós.

Aqui reside, no meu entender, o grande interesse e valor do artigo de Rubem César. Ele nos dá o "back-ground" histórico correto e matizado da igreja polonesa e nos decerra um novo perfil biográfico de Karol Wojtyla.

O quadro delineado por Rubem César vem cumular um incrível vazio de informações. De fato, pouco sabemos, na América Latina, sobre a história recente das Igrejas nacionais dos países do Leste. Costumam ser precários e unilaterais os nossos dados sobre as discussões que agitam o "stablishment" comunista desde o interno, provocando transformações ainda em curso. No que toca à igreja polonesa nosso quadro de referência se limita ao clichê nebuloso de um catolicismo aguerrido, mas clerical e retrógrado, em descompasso com o que acontece na Europa chamada livre, pluralista e secularizada, um catolicismo fechado, de "polacos" sem condições para entender o que se processa na retomada evangélica das igrejas da América Latina.

J. B. Libânio (Religião e Sociedade, nº 4, pp. 195-228) já havia mostrado a necessidade hermenêutica de se enfocar, com maior precisão, realidades aparentemente simples como a visita do Papa ao México. Mesclam-se em tais fatos não só gestos simbólicos, mensagens emocionais e identificações, mas também interesses e lugares sociais diversos e contrastantes. O discurso lógico e as tomadas de posição do Papa inspiram-se em fontes heterogêneas e se dirigem a públicos receptores extremamente diversificados que as interpretam a partir de lugares e interesses contrastantes. Natural, pois, que possam se tornar amplamente equívocas afirmações suas que se pretendem, talvez, unívocas. Como decifrar essas contradições e ambivalências sem conhecer o "status quaestionis" e sem chaves de leitura que dêem conta "do fluxo fundamental do conjunto da ação e expliquem então seus desvios periféricos"? Rubem César, complementando os prismas de leitura oferecidos pela argúcia de Libânio, abre-nos a possibilidade de entender mais correta-

mente o que nos chega do ex-Cardeal de Cracóvia. Mais ainda, nos ajuda, inversamente, a captar a perspectiva desde a qual Wojtyla, agora tornado João Paulo II, se debruça, com todo o peso da sucessão de Pedro, sobre a igreja mundial e sobre os povos e nações do Primeiro mundo rico e do Terceiro mundo empobrecido.

O artigo em pauta nos traz, assim, entre outras, duas contribuições que reputo de importância: mostra-nos uma face diferente e seguramente mais objetiva do Papa e permite-nos intuir melhor o que no processo latino-americano será colhido com maior propriedade pelo pontífice polonês.

Qual a imagem de Wojtyla que desponta dessas páginas bem documentadas? De certo, nem a do "constantiniano", nem a do "vitimista", nem a do "juliano". Após a leitura, percebe-se a inadequação da tentativa de se aplicar a João Paulo II a fácil dicotomia conservador x progressista, à qual se acostumaram, matreira ou ingenuamente, muitos de nossos comentaristas. Fica bem claro que "Wojtyla não seria possível sem Wyszynski". O Papa, sem dúvida, emerge das páginas do artigo como um "homem da igreja", no sentido exato do termo. Mas, de uma igreja tornada, por larga colaboração sua, um "santuário da oposição". Wojtyla se formou no bojo de um processo surpreendentemente aberto a um diálogo em que tendências políticas e ideológicas com as quais o Cristianismo europeu supostamente mais avançado ainda não conseguiu entabular um diálogo eficiente, passam a encontrar guarida e fonte de realimentação dentro do espaço eclesial, com proveito para as várias partes em colaboração e confronto. Daí uma primeira constatação, de grande importância estratégica no relacionamento dos cristãos latino-americanos com João Paulo II: ele é um "conservador" *diferente*. Ou, para usar a expressão paradoxal de Kolakowski, diria que é um homem que aprendeu a dialogar e a viver bem com os que aprenderam, por sua vez, a serem "conservadores-liberais-socialistas".

Isto quebra, quase por inteiro, a imagem apressada e seguramente interesseira do Wojtyla conservador que a grande imprensa tenta impingir ao público brasileiro. Como representante do moderno pensamento católico polonês, como um "inteligent katolik", seria no mínimo anacrônico confundi-lo com um "católico polaco". A impressão que me fica do artigo é a de estar diante de um *polonês-europeu*. Isto é, de um homem que, de um lado, assimilou em seu san-

gue a aventura da resistência ecumênica desencadeada desde outubro de 56, vivendo-a, antes de tudo, como sacerdote e polonês. Mas, ao mesmo tempo, de um homem cuja inteligência manteve vivo o contato com o pensamento europeu. Sua formação filosófica o colocou em conexão com a temática fenomenológica e, com isto, concentrou seus interesses em torno de uma problemática fundamentalmente ocidental e moderna. Ao mesmo tempo, sua experiência polonesa, as vicissitudes de sua biografia a um tempo rica e linear, o tornaram protagonista, em Cracóvia como em Lublin, de um diálogo pluralista em que as ideologias tiveram de aprender a difícil lição da tolerância, e as vanguardas, domando seu passo, de colher o veio histórico da nação polonesa.

O que João Paulo II poderá entender (e muito bem até) nos acontecimentos de nossa igreja latino-americana e o que, provavelmente, terá dificuldade em aceitar? Também a esse respeito o artigo de Rubem César permite levantar algumas hipóteses.

Não se pode negar que, no caso holandês, a atuação de João Paulo II, expressa uma vontade restauradora. Não é sem razão que, no Brasil, os corifeus do conservadorismo se apressaram em "amarrar as pontas", caracterizando a situação da Igreja, entre nós, como um surto agudo da mesma "síndrome holandesa", agravada pelo vírus do marxismo. O objetivo evidente é o de reforçar e de confirmar essa linha restauradora, provocando um retrocesso no caminho encetado pela América Latina. O apoio direto da atual cúpula do CELAM e a presença de aliados influentes na imediata "entourage" papal, tornam conjunturalmente plausível a possibilidade de uma ação conservadora eficiente, bloqueando algumas vias abertas. Procurando ponderar realisticamente as circunstâncias presentes, parece-me estar a igreja latino-americana diante de uma incógnita. Mas, a mera leitura do artigo em pauta mostra ser errônea a aceitação apressada da tese de que João Paulo II, por seu passado polonês e pelo seu modo de agir e falar, não tem condições de encarar com tolerância e até simpatia a movimentação de fundo das igrejas latino-americanas.

Há alguns aspectos da vida de nossas igrejas para as quais o Papa deve ter certa afinidade. Ele é um homem nascido das bases, em simbiose com os problemas mais palpitantes do povo. Ainda estudante, conheceu a criatividade dos pequenos grupos como centros de resistência e células cons-

trutoras de grande vitalidade. Não há razão para se ver nele um clérigo desconfiado e temeroso em relação ao laicato e às comunidades de base. Por sua formação e por seu passado, Wojtyla, embora profundamente identificado com o sacerdócio, é um clérigo atípico. Mesmo depois de Bispo e Cardeal. Pode bem ser que as propostas teológicas da nova eclesiologia latino-americana, com sua forte ênfase na prática de libertação e por seu referencial teórico, provoquem nele estranheza e perplexidade. Mas seu passado biográfico parece apontar para uma capacidade sadia de intuição da fecundidade de uma pastoral conseqüentemente comprometida com o povo. Por que, como Papa, iria ele desmentir o que viveu como Sacerdote, Bispo e Cardeal?

Em minha opinião — eis outra hipótese — o que deve talvez causar espécie ao Papa é a ruptura institucional que certas opções da Igreja parecem estar provocando. Na América Latina, a Igreja Católica, através das congregações religiosas, construiu, no último século, uma impressionante rede de obras, que a tornou protagonista principal do processo social em áreas vitais como a educação, a saúde, a organização sindical, a assistência social etc. Na onda de mudanças vertiginosas do pós-concílio que modificou muito o pensamento e o estilo de vida dos sacerdotes e religiosos, gerando abandonos em massa, esse conjunto imponente começou a balancear e a ser questionado. Ora, na Polônia, uma das chaves do êxito católico residiu exatamente, na defesa intransigente do direito da Igreja de ter suas obras, de manter sua autonomia frente ao regime e de garantir seu íntimo contato com a sociedade civil, cujos canais de expressão se achavam fortemente policiados. É muito provável que Wojtyla peça à América Latina, em especial aos Bispos que a exemplo do Episcopado polonês, grande ator da resistência eclesiástica polonesa, mantenham e reafirmem não só a unidade da doutrina, mas também a estabilidade da instituição, sem grandes aventuras e vanguardismos. Ora, uma eventual insistência nessa linha pode levar facilmente à inércia, impedindo a eficiência de um real comprometimento da igreja com os pobres, isto é, com os interesses das classes populares.

A luta pelos direitos humanos constitui um outro ponto para o qual João Paulo II deve ter grande interesse e compreensão. Todos sabemos que o conceito de "direitos humanos", por sua ambigüidade, pode gerar uma unanimidade que esconde contradições profundas. Mas, é preciso lem-

brar que Wojtyla não deve ter por hábito se preocupar em garantir benesses e favores do sistema. Ele conheceu de perto a força massacrante dos regimes fortes. Sabe, exatamente por causa do que viveu, que os Direitos Humanos não podem se limitar à dimensão individualista do enfoque liberal. Em sua igreja de origem, na prática real mais que na teorização teológica, os Direitos Humanos não eram interpretados como algo que excluía a tomada de posição no campo político e sócio-econômico. Desde esse ponto de vista não me parece plausível que João Paulo II tenha "medo" da prática pastoral ligada à defesa dos Direitos Humanos e dos marginalizados ou da reflexão teológica daí decorrente. Pode ser que se mostre reticente em relação ao uso de categorias analíticas de extração marxista. Mas, ele, como filho de família pobre, sabe que o socialismo, não obstante a face repressora assumida em sua pátria, trouxe em muitíssimos setores, melhorias reais para a gente do povo. Na verdade, muito embora a grande imprensa se concentre em divulgar mais os seus pronunciamentos referentes a temas desvinculados do social e do político, João Paulo II, no México e em outras ocasiões, teve palavras incisivas no que diz respeito às injustiças estruturais do mundo. Talvez ele não tenha tido tempo e se sinta sem elementos para escrever a sua encíclica social. Mas, há indícios claros de que o papa polonês tem sensibilidade para o problema social e a causa da justiça no mundo. Ao invés de sublinhar continuamente os aspectos conservadores de seu discurso, o que devemos fazer é difundir essa outra dimensão de seu pensamento. João Paulo II poderá vir a ser, mais que Paulo VI, um aliado precioso na proclamação dos direitos humanos, entendidos como uma luta em escala mundial, contra a injustiça, a marginalização, a fome, a exploração de nações e de classes sociais.

Para finalizar, uma última observação sobre um possível modo de João Paulo II encarar certas mudanças em processo na Igreja latino-americana. Em relação a dois aspectos dessas transformações ele provavelmente terá um comportamento reticente, semelhante ao assumido no caso da Holanda. O pós-concílio quebrou, sem dúvida, no sentido sociológico como no psicológico, a uniformidade do estilo eclesiástico latino-americano implantado na fase de romanização que se seguiu ao I Concílio Vaticano. Na fase imediatamente posterior ao Concílio surgiu um pluralismo interno de cunho relativista em que interesses e opiniões subje-

tivas se sobrepunham às normas e interesses oficiais, criando campo para uma quebra de disciplina e uma crise de autoridade, vistas como altamente perniciosas por muitos dos Bispos e consideradas naturais e benfazejas por minorias liberais, em geral mais jovens.

Nesses últimos 15 anos, quase todos os pioneiros daquele estilo permissivo deixaram o ministério ou a vida religiosa. Muitas das "ousadias" da década de 60, tornaram-se costumes aceitos, como, por exemplo, o uso de trajes completamente leigos. Mas, o relativismo e a anomia continuam a ser encarados como perigosos. E em certo sentido o são sem entrar em considerações sobre o mérito da questão, saliento, apenas, a existência, na Europa e na América Latina, de um desejo latente de retomada da ordem. Não necessariamente no sentido da defesa da "lei e da ordem", mas na linha da recriação da unidade e da disciplina, mesmo que não rígida. Essa é a linha, ao que tudo indica, do Santo Padre. Como ele a aplicou na Holanda é possível que vise aplicá-la na América Latina. Essa possível linha de ação terá forte repercussão ao interno da vida da Igreja. Sendo, porém, a distinção entre vida interna e externa, uma distinção dialética, parece-me que questões como a da lei do celibato, da observância das normas litúrgicas etc., terão efeito sobre a ação da igreja para fora. Mas a "opção pelos pobres", em si, não será tocada. E é o que importa, no momento.

A onda secularizante do pós-concílio trouxe, também, uma relativização dos símbolos sagrados e dos rituais. Em um primeiro instante houve forte desvalorização do simbólico. Hoje, embora atenuada, ela persiste. João Paulo II talvez tome a peito a restauração do sagrado e do simbólico. Não só por ter em alta conta a capacidade de expressão e de aglutinação dos rituais, mas devido a sua maneira pessoal de conceber o religioso. O Papa parece pensar que um grupo religioso para poder se adaptar a um mundo secularizado e influenciá-lo desde dentro, precisa manter viva a sua dimensão simbólica, como momento importante do próprio reavivamento religioso e de seu anúncio ao mundo secularizado, ávido de algo que o faça escapar de sua própria nudez. João Paulo II dirá, provavelmente, não a uma igreja que minimize a dimensão religiosa-simbólica. Ora, não nos parece ser esse o caso da Igreja latino-americana, hoje muito preocupada com a defesa da cultura popular e autóctone, onde o religioso aparece como elemento fundamental.

Ensaios

ESTADO E RELIGIÃO NO IRÃ: OS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA REVOLUÇÃO (*)

George Bournaitian
Prof. Universidade de Columbia — New York

Após a morte do profeta Muhammad (Maomé), em 632, seus seguidores foram deixados em estado de grande confusão. A inexistência de um descendente do sexo masculino e a ausência de uma indicação sobre o que deveria ser feito após sua morte obrigaram os muçulmanos a encontrar um líder para o novo Estado então formado. A natureza tribal da comunidade deixava escolhas típicas para as bases da sucessão: ou um líder próximo por sangue ao profeta, ou um homem cujo clã fosse suficientemente forte para comandar o resto. Os clãs maiores prevaleceram e foram bem sucedidos em apresentando seus candidatos como os três primeiros deputados (em árabe *Khalifa*, conseqüentemente Califa) do apóstolo de Deus.

As tribos menores e aqueles árabes que se reclamavam ligados sangüineamente ao profeta, e portanto como legítimos sucessores, passaram a formar a oposição. Eles declararam os Califas ilegítimos e acusaram os ricos clãs de nepotismo. O terceiro califa, Uthman, do clã Omíade, foi assassinado pela oposição, e 'Ali, o genro do profeta e pai dos netos deste, tornou-se o quarto califa, e para seus seguidores o único sucessor legítimo.

---

* Texto inédito, escrito para *Religião e Sociedade*.

Este grupo de aderentes à 'Ali, ou a shi'a, elevou seu líder e seus progenitores a um status divino e passou a reconhecê-los como os únicos a serem legitimados pela comunidade islâmica.

O clã dos omíades e seus seguidores foram ultrajados, quando do assassinato de seu representante, e recusaram conseqüentemente a liderança de 'Ali. Eles reivindicaram a legitimidade do governo através do processo eletivo do consenso comunitário (em árabe *sunna*, e daqui o termo sunni, ou seja, o islã ortodoxo). Os sunitas só aceitaram em 'Ali a qualidade de quarto califa, mas se recusaram a aderir às crenças shi'as quanto à Ali e seus descendentes.

Na guerra civil que se seguiu, os sunitas omíades derrotaram os shi'itas e mataram, no deserto de Karbala, Hosie, filho de 'Ali e neto do profeta. O movimento shi'ita moveu-se então para o Irã, onde encontrou, nos muçulmanos iranianos — que antes da conquista viam nos zoroastrianos sassânidas governantes divinos e, após esta, foram reduzidos a cidadãos de segunda classe — obsequiosos ouvintes à doutrina e propaganda antiomíade shi'itas.

Os omíades, enquanto isto, expandiram o poder árabe ao norte da África e à Espanha e, através da manipulação e dominação da comunidade, foram bem sucedidos na formação da dinastia. Por outro lado, a perseguição aos shi'itas continuou. Os descendentes de 'Ali, ou os Imãs shi'itas, como eram chamados, tornaram-se mártires e eram venerados como santos e legítimos governantes do Islã. A fim de que fosse facilitada a coexistência em meio à dominação sunita, os teólogos shi'itas criaram a prática da *Taqi'a*, ou ocultação, com o que um shi'ita apresentava-se em público como sunita mas mantinha sua fé dentro da privacidade.

Interessante notar que após o desenvolvimento final da jurisprudência islâmica, os shi'itas aceitaram, junto com os sunitas, as quatro escolas de jurisprudência, o Corão, e os princípios básicos de fé. A diferença básica entre as duas seitas continuou a ser, e é até hoje, a da concepção do imanato e da legitimidade do poder.

Por fim, os descontentes persas, os shi'itas e outros, derrubaram a dinastia dos omíades na parte oriental do Império (estes continuaram, entretanto, na Espanha) e trouxeram ao poder os abássidas, em 750.

Os abássidas reivindicaram uma relação sangüínea com o profeta, através do tio deste, 'Abbas, e apresentaram ao mesmo tempo sinais de respeito ao Imã shi'ita. Entretanto, Estado e religião iriam logo colidir: a liderança shi'ita será logo perseguida e os abássidas passaram a se preocupar com o esplendor da nova corte em Bagdá.

À altura do século IX, os shi'itas se dividiram em três principais correntes, cada uma das quais considerando seu Imã e sua linha de interpretação como a única legitimamente descendente de 'Ali. O imanato dos "Cinco", no Iémen, seguia Zayd, o quinto Imã; o dos "Sete", eles mesmos divididos em vários grupos, os mais famosos dos quais constituíram a dinastia dos Fatamides, no Egito, e a dos "Assassinos", no Irã, seguia Ismail, o sétimo Imã. Os duodecimianos (Ithna-Ashari) conferiam ao Imã Zaman ("O Senhor da Idade ou da Época") a qualidade de último e verdadeiro descendente de 'Ali, e conseqüentemente o único com o direito de governar.

Os dois primeiros grupos ou correntes tinham o benefício de possuírem um líder que reclamava descendência direta de seus Imãs. Os duodecimianos, por outro lado, cujo Imã desaparecera em 873-874, viam em seu líder um salvador messiânico que reapareceria para redimir o mundo. Este grupo teve um breve sucesso quando a dinastia Buyida apoderou-se temporariamente de Bagdá e dela despojou o califato sunita, no século X.

Entretanto, como estes duodecimianos não reconheceram nenhum governante temporal como legítimo, e diante da inexistência de uma teoria de governo na ausência do Imã, viu-se esta dinastia diante da impossibilidade de servir à causa.

No século XII, com o colapso de suas dinastias, já mencionadas, os shi'itas penetraram de novo na prática da ocultação, enquanto que alguns exerciam influência em novas crenças, como a dos santos e do conhecimento esotérico, assim como dos adeptos do sufismo, uma religião de massa que aparentava ameaçar o Islã sunita.

O mundo sunita, entretanto, logo incorporaria o sufismo ao islamismo (através do trabalho de El Ghazzali) e nem mesmo a destruição de Bagdá pelos mongóis e a conseqüen-

te queda do califado abássida, em 1258, conseguiriam desmantelar esta facção do islamismo.

Os mongóis seriam em breve convertidos e o sunismo floresceria no Egito dos mamelucos, assim como, em particular, no império otomano que se seguiria, cujos líderes continuaram a reivindicar os privilégios e prerrogativas dos califas.

Os shi'itas, durante este tempo, espalhados aqui e ali, permaneceriam esquecidos até o século XVI, quando os acontecimentos políticos no Irã os trariam à aceitação oficial, num novo estado "nacional", o qual se oporia diretamente ao poder otomano sunita.

A elevação do shi'ismo duodecimiano à categoria de religião de Estado, no Irã, pela dinastia safávida, nos primórdios do século XVI, constitui um marco na história do Irã como pátria da seita e seu principal suporte. Contudo, um conceito fundamental do shi'ismo pré-sassânico sobreviveria a fim de atormentar as dinastias seguintes até o presente momento: o da noção da ilegitimidade do Estado.

Já foi dito que o Islã shi'ita negava a legitimidade dos líderes seculares. Os safávidas reivindicavam a um só tempo descendência dos Imãs, um papel de grande sufi da ordem e controle inicial da hierarquia religiosa então recentemente erguida.

À altura do século XVIII, entretanto, com o declínio dos safávidas, um corpo do 'Ulama (hierarquia) shi'ita iria emergir, o qual, ainda que destituído de autoridade oficial, adquiriria gradualmente diante do povo uma autoridade *de facto*, como os únicos representantes do Islã e depositários do Imã oculto.

Estes líderes obtiveram logo imensas fontes de poder e de renda, à medida em que se convertiam em guardiães de órfãos e menores, administradores de doações e de trustes financeiros. Trabalhavam também como notários e controlavam todo o sistema educacional do Irã. Atuavam igualmente como coletores das esmolas e contribuições. Mais importante ainda, contudo, era a parte que tocava ao 'Ulama na administração da justiça. Na ausência do Imã, eles se transformaram na única autoridade na interpretação da lei e jurisprudência islâmicas. A justiça civil tratava

apenas dos casos que diziam respeito às ameaças específicas em relação ao Estado (tais como rebeliões, falsificação, banditismo etc.), e, mesmo assim, suas decisões podiam ser apeladas ou rejeitadas pela corte islâmica.

Mais importante que tudo isto, no que toca ao apecto teórico, foi o surgimento, no século XVIII, da escola Usuli. Esta escola, fundada pelo Ayatollah Behbahani — Ayatollah significa o signo, a palavra ou ainda o mestre (enviado) por Deus — perpetuou-se através dos séculos XIX e XX; na verdade, existe uma descendência espiritual e intelectual direta de Behbahani, através dos Ayatollahs Ansari, Shirazi, Nai'ini Kashani e Khomeini. Os princípios desta escola, com pequenas variações, permaneceram até hoje os mesmos.

Esta escola dividiu os shi'itas duodecimianos em dois grandes grupos: o *mujtahed*, isto é, o grupo daquele que exerce e age independentemente na interpretação da lei islâmica e do Corão; e *moghaled*, ou imitador, aquele que é obrigado a seguir o exemplo e posição dos que alcançaram a posição de *mujtahed supremo*, ou fontes-modelo exemplares (marja 'ul taqlid) da doutrina duodecimiana.

A seleção de um modelo é feita a partir de diversas considerações, entre as quais grau de erudição e devoção de um Ayatollah em sua atividade de emitir opiniões sobre o Estado.

É natural que estas noções religiosas tendiam a uma colisão com o Estado e, de fato, através do século XIX, a dinastia Qajar — governantes que seguiam os safávidas — teve freqüentes períodos de tensão com o 'Ulama.

Acontecimentos políticos no século XIX e a posição em geral da dinastia Qajar acirraram a hostilidade dos grupos religiosos face ao Estado. Não apenas era o Estado ilegítimo, dada a inexistência de qualquer conexão com a idéia do Imã, como era também impotente diante das potências estrangeiras e sujeito a contínuas derrotas. Estas potências, entre as quais sobretudo Inglaterra e Rússia, ameaçavam com um controle total do país e com o conseqüente colapso de sua natureza islâmica.

Os Ayatollahs começaram então a atuar como líderes do Estado e passaram a conclamar o povo à Guerra Santa — Jihad — contra a Rússia. Incitaram desordens na cidade e

ocasionaram o assassinato do emissário russo, o poeta Gribayedov.

Dando seqüência, eles agitaram contra várias concessões, tais como a Concessão Rueter, de 1872, e o monopólio do tabaco, em 1890. Uma descrição do "affair" do tabaco nos servirá de exemplo para uma melhor compreensão do poder dos Ayatollahs.

A concessão de pleno monopólio sobre a venda, produção e exportação do tabaco fora feita pelo Shah Nasereddin Qajar, por um período de 50 anos, a uma companhia inglesa dirigida pelo major Talbot, em 1890. Em troca, a companhia comprometia-se a pagar ao Shah 15.000 libras esterlinas anualmente, além de 1/4 dos lucros.

Ao tomar conhecimento desta aliança, o 'Ulama de Teherã deu início a uma imediata pregação contra o Shah e seus assessores.

A subida inflacionária dos preços dos produtos alimentícios, a desvalorização da moeda-ouro e a contração de empréstimos estrangeiros foram igualmente duramente criticados. Em 1891, a agitação popular alcançara tais proporções que o governo se viu na obrigação de exilar um certo número de *mujtaheds*. A população irada passou a distribuir panfletos e um seguidor de um *mujtahed* exilado, Al Afghani, jurou vingança e assassinou o Shah Nasseredin em 1896. O governo era acusado de se render às potências estrangeiras e a declaração da oposição se resumia da seguinte forma:

Não estão o chefe de polícia, o da alfândega, os diretores de minas e bancos, consultores e missionários — e agora o nosso tabaco — nas mãos dos estrangeiros? Antes que vos torneis escravos dos infiéis, como os nativos da India, podeis encontrar uma solução no caminho islâmico.

Já que o Estado se inclinara em continuar sua política de concessões, em particular na do tabaco, a liderança religiosa decidiu lançar mão de sua mais decisiva cartada — a edição de uma *ra'y ou fetwa* (opinião ou julgamento) proibindo o uso do tabaco a todos os muçulmanos do Irã.

O *marja 'ul traqlid*, ou modelo da época, o Ayatollah Shirazi, foi quem emitiu a ordem e esta rapidamente atravessou o país pelo novo sistema telegráfico. A universalidade da obser-

vância no boicote deixou atônitos os oficiais iranianos, assim como os estrangeiros. Até mesmo as esposas do Shah e os serventes se recusaram a fumar. Ninguém ousava ser visto nas ruas fumando ou vendendo tabaco. Cristãos e judeus também acataram a palavra de ordem. Todos os tabaqueiros fecharam suas lojas, todos os cachimbos de água foram postos de lado. Ninguém mais fumava, em lugar algum, nem mesmo na corte. "Os mujtaheds shi'itas e seus seguidores são realmente senhores da situação", escrevia o Dr. Février, médico do Shah, em suas memórias. "É injusto punir o chefe dos comerciantes quando todo mundo sabe que o mal vem de outra direção". Em 1892 o governo foi obrigado a cancelar o acordo. Não seria surpreendente, por conseguinte, que uma semelhante força, capaz de fazer uma nação inteira parar de fumar, se movida o suficiente poderia derrubar o próprio Estado.

O próximo episódio no qual o poder do 'Ulama seria usado, foi o da revolução constitucional de 1905-1906. Neste, um grande número de representantes do 'Ulama, junto com os liberais e outros membros da *intelligentzia* participaram na demanda de uma constituição e conseguiram forçar o Shah Muzzafaridin Qajar a estabelecer um governo parlamentar, em 1906. A facção liberal do 'Ulama insistia em uma constituição baseada não somente nas idéias ocidentais de democracia, mas também na lei islâmica. O Ayatollah Nai'ini, discípulo do Ayatollah Shirazi e guia espiritual de Khomeini, tornara-se então o principal porta-voz a favor de uma constituição islâmica, a qual ele apresentava em sua essência da seguinte forma: existem dois tipos de autoridade; 1) a autoridade despótico-tirânica, na qual o Shah considera a nação como sua área privada, sem arcar com o peso da responsabilidade de seus atos e, violando as rendas, enriquece a si, sua família e amigos. Este tipo de autoridade não deverá existir e será função da constituição eliminá-la. 2) a autoridade constitucional islâmica, que deverá ser uma forma de representação responsável e consultiva, no parlamento, e que na ausência da presença ideal do Imã deverá basear sua autoridade na justiça, na virtude, na razão e no *fairplay*. Um tal estado poderia ser reconhecido, se não *de jure, de facto* pelo menos, pelos mujtaheds e pelos shi'itas duodecimianos, até o retorno do Imã. A assembléia nacional deveria ser composta de homens de cultura que seguiriam as práticas políticas e religiosas da constituição islâmica.

Infelizmente a aliança de intelectuais, liberais, burocratas, comerciantes, conservadores e a parte liberal do 'Ulama cindiu-se quando o novo parlamento se pôs a trabalhar na elaboração das leis e regulamentos do país. Os intelectuais ocidentalizados exigiam total secularização, enquanto que o 'Ulama conservativo exigia poder de veto em matérias legislativas. O documento constitucional, ainda que secularizado em suas características essenciais, insistia que o shi'ismo duodecimiano fosse a religião de Estado oficial e que o conceito de administração governamental fosse compatível com os princípios do islamismo. Por um momento houve a impressão de que os ocidentalizados obtiveram um certo *modus vivendi* com o 'Ulama do conceito Nai'ini de autoridade.

Antes que qualquer política de maior importância fosse decidida, a Assembléia Nacional era destruída pelo Shah Muhammad 'Ali Qajar, o que foi feito com ajuda russa. Assim terminava o curto período constitucional no Irã. O mesmo período — 1907-1908 —presenciou a partição do país em zonas de influência entre russos e ingleses, e o Irã perdeu praticamente sua independência até o advento da revolução russa. As predições feitas pelos líderes religiosos iam se apresentar na prática como verdadeiras.

Se os Qajars haviam se mostrado resistentes diante do 'Ulama, há de se admitir, contudo, que suas ações eram benevolentes em comparação com as da atual ou última dinastia, a dos Pahlavi. Quando Reza Shah, o pai do atual monarca, sentiu-se bem assegurado em seu posto, à altura de 1930, foi então desencadeada sobre o país uma imensa campanha de modernização (semelhante à de Ataturk, na Turquia), com o que todas as cortes, escolas, a burocracia e outras fontes de poder do 'Ulama foram totalmente secularizadas. Os véus foram por imposição tirados das mulheres e o número de doações foi reduzido ao mínimo. Ainda mais importante que isto era a reivindicação do Reza Shah de que sua dinastia descendia dos Pahlavis pré-islâmicos, e, conseqüentemente, sua noção da divindade do governo do Shah-in-Shah era iraniana e não islâmica. Os nomes árabes para os meses do ano foram transcritos para o antigo zoroastriano e o calendário solar tornou-se o sistema oficial do Estado para a datação, substituindo o lunar religioso. O novo sistema escolar e os livros-textos de história passaram a enfatizar o período pré-islâmico do país e a minimizar o legado árabe-islâmico. O nome oficial do país era

"Irã" e as cartas que vinham endereçadas à Pérsia retornavam ao estrangeiro. O Estado chegou mesmo a considerar, por um momento, a possibilidade de substituir a escrita árabe pelo alfabeto latino (como a Turquia o fizera), ou ainda pela escrita pahlavi, que era o antigo alfabeto persa. Para evitar os problemas da dinastia anterior, o Shah se assegurou da colaboração dos britânicos, os quais controlavam os assuntos políticos do Irã e criaram um forte governo central e um poderoso exército.

A inexistência de um Ayatollah efetivo facilitou ainda mais a destruição do poder do 'Ulama e as pequenas oposições foram desmanteladas com exílio ou prisão (o pai de Khomeini pertencia a esta oposição e acredita-se que tenha morrido na prisão). A severidade destas medidas assegurou uma suave transição do filho do Shah ao poder, em conseqüência de sua derrota por potências estrangeiras em 1941.

Desprovido da firmeza do pai, assim como de experiência, o Shah atual, ou o último, Muhammad Reza, permitiu a reconstrução do poder do 'Ulama e, em 1950, os grupos religiosos sob a liderança do Ayatollah Kashani se sentiram suficientemente fortes para unirem-se ao fronte do Dr. Mossadeq e demandar voz no parlamento. Os grupos religiosos e seculares concordaram na nacionalização do petróleo iraniano e na dissolução da monarquia. Um novo Gabinete e o Parlamento forçaram o Shah a deixar o país e foi então tentada, pela segunda vez, uma forma constitucional de governar o país pelo parlamento. Uma vez mais a coalisão não sobreviveu, e as disputas entre liberais de esquerda, a facção moderada do 'Ulama e os grupos religiosos ultraconservadores — assim como a intervenção americana através da CIA — trouxeram de volta o Shah, suprimiram o Estado embrionário e puseram fim à experiência democrática do parlamento.

Após o contragolpe de 1953, o Shah optou por uma forma de governo cujas medidas fossem mais duras. Um parlamento marionete foi eleito e o Shah tentava agora manter uma certa fachada islâmica. A ampla cobertura de suas várias pelegrinagens e seu suporte a um punhado de Ayatollahs, entretanto, não lhe bastaram para conquistar o apoio popular. As atividades da polícia secreta — a SAVAK — foram intensificadas, e o governo inventou o *slogan*

"Deus, Rei e Pátria", o qual era totalmente inexistente na tradição e completamente não-islâmico. O próximo passo seria o de encontrar um marja'ul taqlid aceitável ao Estado.

A maior parte destas medidas falharam ulteriormente e, pelos idos de 1962, o Shah tentou criar um certo número de reformas através das quais ele esperava poder recrutar à *intelligentzia*, um certo número de cabeças, a qual respondeu positivamente. Como o pai, o Shah tentou apoiar-se em seus antecedentes iranianos. Os anos de 1960 e 70 foram dominados por *slogans* e títulos antiislâmicos, tais como *Arya-mehr* (Abençoado por Deus) e muita publicidade em torno de grandes acontecimentos sociais, tais como a comemoração dos 2500 anos do reino iraniano, celebrado em Persépolis a um custo equivalente ao *budget* anual de várias nações. Enorme quantidade de publicações abordando a história iraniana a partir do legado exclusivamente pré-islâmico inundou o país.

A medida mais audaciosa, entretanto, foi a renovação do calendário iraniano, o qual desta vez passou a ser datado a partir da data da coroação de Cirius, o Grande, e não a partir da *héjira* (migração) do profeta Maomé de Meca para Medina. O Irã tornou-se, então, uma nação cuja maioria era muçulmana, e a minoria governante da classe superior, mesmo possuindo antecedentes e nomes árabes ou islâmicos, como Muhammad Reza Shah, negava a afinidade muçulmana e se identificava com valores provenientes de fora do país.

Esta situação se alterou de maneira drástica quando um porta-voz superior do 'Ulama levantou-se e, alcançando a posição de *marja 'ul taqlid*, passou a fazer oposição ao Shah. Todas as ofertas do governo, incluindo doações fabulosas, foram recusadas por Khomeini, o que só contribuiu para aumentar sua popularidade. Ainda que não fosse o mais erudito de todos os *mujtaheds*, Khomeini era o mais devoto e único a exercer a função tradicional de marja 'ul taqlid, opondo-se ao absolutismo e à dominação estrangeira.

Khomeini nasceu em 1902 ou 1903 na família de um líder religioso. Estudou teologia e jurisprudência islâmica em Qom, a cidade de sua atual residência, e prosseguiu seus estudos mais tarde nas cidades sagradas de Najaf e Karbala, no Iraque. (Interessante notar que os santuários mais importantes do shi'ismo encontram-se no Iraque, e por isto os

líderes religiosos freqüentemente refugiavam-se fora do país.)

Foi dos Ayatollhas Nai'ini e Yazdi que Khomeini recebeu a sua principal influência quanto à convicção de um Estado islâmico, e, diga-se de passagem, nenhum destes líderes era ultraconservador.

Classificando as reformas do Shah como simples decoração de janela, Khomeini atacou o *referendum* da chamada revolução Branca, em 1963. Ele conseguiu suporte com um certo número de comerciantes, junto às tribos e ao 'Ulama, na acusação ao Shah de haver violado o juramento de defender a constituição. Um corpo de paraquedistas junto com agentes da polícia secreta prenderam então Khomeini em Qom e mataram alguns estudantes. Para o infortúnio do Shah o dia escolhido para esta operação fora exatamente o do aniversário do martírio do Shah Ja'afar, acontecimento que identificou o governo com os omiades, ou seja, os primeiros perseguidores do shi'ismo.

Khomeini continuou a pregar contra o Shah e a distribuir panfletos denunciando o regime. Quando as autoridades policiais tentavam apreender estes escritos eram acionadas as multidões. Khomeini foi, então, detido de novo e exilado para a Turquia, de onde ele partiria para o Iraque, um ano mais tarde, em 1965. A revolta de 1963-1964 foi completamente sufocada pelos tanques e paraquedistas, — com um grande número de mortos. A oposição passou uma vez mais à clandestinidade. Nem todos os seguimentos da oposição apoiavam então Khomeini; a ausência dos liberais intelectuais ocidentalizados e da esquerda fazia-se sentir sensivelmente.

A despeito das críticas ocidentais de que Khomeini e seus seguidores defendiam um "fanatismo islâmico" e eram opostos ao progresso, o que na verdade Khomeini defendia não era antiprogressista e poderia se resumir da seguinte maneira: governo autocrático e violação da constituição; a proposta de garantir direitos capitulativos aos cidadãos americanos residentes no Irã; a contração de enormes dívidas no exterior para a compra de armas; a manutenção de relações diplomáticas, econômicas e secretas com Israel; a troca das riquezas naturais do Irã por luxúrias; o afastamento do Irã de sua cultura islâmica e do contato com outros países islâmicos em favor de uma oci-

dentalização — o que estava sendo feito por decreto. Uma carta, na qual todos estes pontos faziam-se explícitos havia sido enviada ao Primeiro Ministro Hoveida, em 1967.

Por 15 anos Khomeini e os seus adeptos no Irã, o mundo muçulmano e estudantes iranianos no ocidente continuaram a conclamar os pontos acima expostos como os mais importantes na oposição ao governo. Quando uma notória inflação atingiu o país, combinada com um estado de coisas caracterizado pela massiva presença e controle das companhias estrangeiras sobre o país, permanência de 55 mil cidadãos americanos, corrupção governamental, a queda da produção agrícola e a ascensão de uma classe extremamente enriquecida e ocidentalizada, passaram a fazer oposição aberta à maior parte da população, Khomeini retornou ao país e junto com liberais, radicais, conservadores, comerciantes e a população urbana derrubou o Shah, em 1979. Para aqueles que ficaram atônitos com o papel desempenhado e com a força do shi'ismo nos acontecimentos políticos do Islã deve-se lembrar que este não surgiu do dia para a noite, mas é o resultado da culminação de um longo processo histórico e social.

Uma vez mais, entretanto, a aliança de conservadores e liberais sofreu o destino das alianças anteriores. A incompatibilidade básica entre o constitucionalismo — um conceito ocidental — *versus* doutrina religiosa, criou logo uma celeuma entre o governo secular, a minoria do 'Ulama moderado e a maioria da população, liderada por Khomeini. O único ponto em torno do qual todos se uniam, o Shah, deixou a cena, rompendo assim com a própria razão da aliança. Khomeini, o indiscutível marja 'ul taqlid do Irã de hoje, favoreceu a constituição advogada pelo Ayatollah Nai'ini, seu guia, mas parece duvidar da durabilidade de um tal Estado. Os paralelos históricos do passado e do presente são óbvios demais para ele e para o povo no Irã; a história parece se repetir e poderá fazê-lo logo, se Khomeini e seus seguidores forem substituídos por um poder alheio à causa. Apesar do imenso apoio popular que Khomeini desfruta, o receio de instabilidade gerou um governo que não fora nem desejado nem intencionado pela revolução, nem pelo próprio Khomeini. Assim sendo, uma autocracia religiosa substituiu a secular. A maior parte do povo iraniano, isto é, a grande maioria dos cidadãos não-urbanos, assim como os conselheiros de

Khomeini, são a favor de um caminho conservador para o atual momento. Apenas o tempo poderá determinar o destino de Khomeini e do governo shi'ita no Irã.

Tradução de

Jesualdo Correia Gomes de Oliveira.

Bibliografia

H. ALGAR, *Religion and State in Iran*, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar period. Berkeley, 1969.

H. ALGAR, *The Ulama in Twentieth Century Iran: Some Considerations, Historical and Contemporary*, paper delivered at the Conference on the Structure of Power in Islamic Iran (Los Angeles, 1969).

N. KEDDIE, *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*. London, 1966.

N. KEDDIE, *The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran. Studia Islamica*, 1968.

N. KEDDIE, *The Iranian Power Structure and Social Change 1800-1969*, Paper delivered at Conference on the Structure of Power in Islamic Iran (Los Angeles).

F. M. NOURAIE, *The Constitutional Ideas of a Shi'i Mujtahid: Muhammad Husain Na'ini*, Iranian Studies (VIII-4, 1975).

B. SPULER, *The Muslim World, I, The Age of Caliphs*. Leiden 1960.

RELIGIÕES POPULARES E INDÚSTRIA CULTURAL

Renato Ortiz
Prof. Universidade Federal de Minas Gerais

É pecado ferir ou cortar, rasgar ou arranhar nossa mãe comum pelos trabalhos agrícolas. Você me pede para laborar o solo? Iria eu pegar um punhal para mergulhá-lo no seio de minha mãe? Mas então quando eu morrer, ela não mais me retomaria em seu seio. Você me pede para arar e remover as pedras? Iria eu mutilar sua carne a fim de chegar a seus ossos? Mas então eu não poderia mais entrar em seu corpo e renascer de novo. Você me pede para cortar a erva e o feno para revendê-los e me enriquecer como os brancos? Mas ousaria eu cortar os cabelos de minha mãe?

Profeta Smohala, da tribo Umatila

Para descrever o processo de troca na sociedade capitalista nascente, Marx se viu obrigado a mergulhar nas brumas do reino da religião e recuperar o termo fetichismo, que ele integra a sua teoria da mercadoria. Neste pequeno ensaio pretendemos realizar o movimento inverso; o que nos preocupará será "descer" da esfera celeste religiosa para aprender em que medida a religião se profaniza, tornando-se parcialmente mercadoria. Antes devemos, porém, situar o problema, pois outros autores já se ocupa-

ram de diferentes aspectos da mercantilização dos bens simbólicos.

Pierre Bordieu considera três transformações históricas fundamentais para o aparecimento de um mercado de bens simbólicos: a) constituição de um público consumidor virtual cada vez mais intenso; b) constituição de um corpo cada vez mais diferenciado de produtores e empresários simbólicos; c) multiplicação e diversificação das instâncias consagradas que competem pela legitimação cultural.[1] Tais condições são correlatas a transformações mais globais da sociedade, e correspondem a uma maior autonomização do campo simbólico em relação ao campo econômico, na medida em que se acentua o processo de divisão de trabalho. Analisando o fenômeno da obra de arte, o autor procura então mostrar como os objetos artísticos são reproduzidos e consagrados no seio de uma sociedade complexa. Tomando como exemplo de produto simbólico particular a religião, Peter Berger demonstra que o processo de mercantilização dos bens simbólicos não se limita à obra de arte.[2] Partindo de uma perspectiva histórico-sociológica dos universos religiosos em suas manifestações arcaicas, o autor analisa como a religião enfrenta nas sociedades industriais uma situação de mercado. Com efeito, na medida em que se acentua o fenômeno da divisão de trabalho, o monopólio religioso, imagem ideal das sociedades primitivas (solidariedade mecânica de Durkheim), tende a ser questionado pelo aparecimento de novos grupos concorrenciais. Enquanto a religião se associa ao Estado, apesar da existência de forças religiosas rivais (heresias), pode-se ainda falar em monopólio religioso, muito embora não exista mais uma transparência entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens, tal como a reflete a mitologia dos povos primitivos. Com a dissociação da relação Estado-religião, o quadro religioso se transforma. Não se encontra mais uma crença dominante no seio da sociedade, mas uma série de religiões que se afrontam no mesmo terreno. Pode-se então falar na constituição de um mercado religioso, disputado por diversas organizações que

1. Pierre Bourdieu, *O Mercado de Bens Simbólicos in Economia das Trocas Simbólicas*, Ed. Perspectiva, 1974, pp. 99-181.
2. Peter Berger, *La Religion dans la Conscience Moderne*, Paris, Ed. du Centurion, 1971.

se encontram numa situação pluralista. É necessário "vender" o produto religioso àqueles que não são mais constrangidos à "comprá-los". "As instituições religiosas tornam-se assim agências de organização do mercado e as tradições religiosas bens de consumo".[3] Isso implica uma burocratização crescente das instituições religiosas, pois esta é a única maneira de controlar racionalmente as oscilações do mercado. Desta forma, o ecumenismo aparece como uma nova estratégia concorrencial na qual as agências religiosas tentam dividir racionalmente o mercado, o que evita uma concorrência selvagem entre elas.

Embora aplicadas a produtos simbólicos distintos, as análises de P. Bordieu e Peter Berger se correspondem entre si e guardam uma aproximação com os trabalhos de sociologia religiosa de Max Weber.[4] Em ambas encontramos o problema do público consumidor, a constituição diferenciada de um corpo de empresários de bens simbólicos (marchands e sacerdotes), por fim a concorrência entre agências simbólicas que se opõem. Entretanto, elas conservam uma diferença importante entre si. Enquanto as obras de arte atingem um público não-artista, que muitas vezes nem se interessa pelo valor estético da obra, a religião parece ser um produto consumido preferencialmente por um público religioso. As agências religiosas se confinariam assim a grupos de indivíduos previamente sensibilizados com o mundo religioso. Trata-se, entretanto, de uma aparência. O que pretendemos mostrar neste trabalho é como também um público leigo é atingido pelo consumo de bens religiosos, isto é, como a religião se transforma para este público em mercadoria. Para tanto, analisaremos as relações que se estabelecem entre "religiões populares" e indústria cultural, particularmente o turismo. Desnecessário dizer que nossa análise tem como pano de fundo o quadro sociológico que evoca o desenvolvimento e a consolidação do capitalismo numa sociedade subdesenvolvida como a brasileira. Justamente por isso a relação religiões populares e processo de mercantilização dos bens simbólicos nos parece particularmente significativa. Pode-se per-

3. Ibid., p. 219.
4. Max Weber, *Economie et Société*, Paris Plon, 1971. Apesar dos autores retomarem o conceito weberiano de legitimação, eles tendem a desenvolvê-lo em sentidos diversos. Enquanto Bourdieu insiste no caráter de dominação, P. Berger o considera sob o ângulo da sociologia do conhecimento, isto é, da justificação dos universos simbólicos.

ceber como uma sociedade não-desenvolvida "resolve" o problema da comercialização de um produto que é transformado e difundido no mercado consumidor.

Obra de Arte e Recolhimento Religioso

O conceito de indústria cultural foi elaborado por Adorno e Horkheimer, representantes da chamada escola de Frankfurt, para substituir a noção de cultura de massa. A indústria cultural aparece assim como uma empresa lucrativa que agrega os elementos heterogêneos dispersos na cultura social; ela é, desta forma, uma integração deliberada dos consumidores a partir do alto.[5] Alguns traços característicos da indústria cultural: a) transforma o produto cultural integralmente em mercadoria; b) estandardiza a mercadoria a ser consumida; c) embora aja na confecção do produto cultural, ela diz respeito sobretudo à distribuição e à reprodução mecânica do produto; d) carrega uma ideologia de conformismo que inculca sempre as idéias de ordem do *status quo*. A noção de indústria cultural foi desenvolvida para se compreender sobretudo o processo de transformação da obra de arte na sociedade capitalista; Adorno, Horkheimer, Benjamin (este último sem mencionar o conceito) se esforçaram assim em repensar o significado das artes, pintura, fotografia, filme, música, no momento da consolidação de uma sociedade de consumo de massa. Levando-se em consideração o fato de que pretendemos analisar as relações entre religião e indústria cultural, é interessante retomarmos a aproximação que havíamos esboçado entre obra de arte e produto religioso. Perceberemos assim até que ponto o conhecimento das transformações funcionais da estética nos esclarecerá sobre nosso problema da mercantilização dos bens religiosos.

Benjamin define a obra de arte pelo seu "aqui e agora"; neste sentido ela é única, toda reprodução implicando um processo de desvalorização do objeto artístico.[6] É o "aqui e agora" que confere à obra de arte sua "aura", a marca de sua autenticidade. A aura se define por sua função cul-

5. Adorno, *Indústria Cultural in Comunicação de Massa e Indústria Cultural* Gabriel Cohn (org.), Cia. Ed. Nacional, 1975, pp. 287-295.
6. Walter Benjamin, *L'Oeuvre d'Art à l'Ère de sa Reproductibilité Technique in Poésie et Révolution* (tome II), Paris, Ed. Denoel, 1971, pp. 171-210.

tual, ela é "a aparição única do longínquo, por mais próxima que estiver".[7] Da mesma forma que uma imagem de culto, a obra de arte é uma manifestação fugaz do "longínquo", ela reenvia a alguma coisa outra. Por isso, as artes nas sociedades arcaicas têm uma função ritualística, se associam à magia e à religião (nós diríamos, ela é expressão religiosa na medida em que a totalidade do cosmos humano é penetrado pelas forças sagradas). Este valor de culto se modifica, desaparecendo ao longo da história; conserva-se, entretanto, a aura na autenticidade da obra. Com a transformação dos modos de produção, o valor de culto cede lugar ao valor de exposição; desenvolvem-se as técnicas de reprodução da obra de arte, a função artística do objeto passando para segundo plano. A obra de arte perde assim sua aura, ela é dessacralizada e se multiplica numa infinidade de exemplares que inundam o mercado consumidor.

Não é difícil desvendar na análise de Benjamin as categorias sacrais que lhe servem de fundamento. A história da obra de arte é a história de sua profanização, isto é, de sua reprodutibilidade. Entretanto, é o conceito de aura que melhor se aproxima à noção de sagrado. O "aqui e agora" da obra de arte é um elemento fugaz, exterior a qualquer esforço de racionalização, ele se situa, portanto, no nível do sentimento. Trata-se de um momento que deve ser fruído pelo indivíduo; daí sua atitude de recolhimento diante do contemplar sublime da obra de arte. O vocabulário de Benjamin se impregna assim de uma sacralidade que encontramos habitualmente nos escritos teológicos. Otto define o sagrado justamente por seu caráter "numinoso" inacessível ao pensamento racional.[8] O "numen", foco de luz, se caracteriza pelo "tremendum majestas", que provoca no homem o "sentimento de criatura", isto é, o sentimento de sua aniquilação diante desta força divina fenomenal que lhe é exterior. Otto analisa em seguida as diversas formas desta "aura numinosa", dentre elas sua expressão artística. É na pintura chinesa da época clássica das dinastias de Tang e Sung que o "numen" se exprime da forma mais autêntica na obra de arte. Ora, opondo o recolhimento à diversão, Benjamin retém justamente o exemplo da China clássica; ele afirma: "para traduzir a diferença

7. Ibid., p. 179.
8. Rudolf Otto, *Le Sacré*, Paris, Payot, s.d.p.

entre diversão e recolhimento, pode-se dizer que aquele que se recolhe diante de uma obra de arte, mergulha dentro dela; ele a penetra como aquele pintor chinês que uma lenda nos conta ter-se perdido na paisagem que acabava de pintar; ao contrário, no caso da diversão, é a obra de arte que penetra na massa".[9] Em linguagem religiosa, diríamos que o autor se aniquila diante de sua obra, ele atinge um estado numinoso semelhante ao transe nos cultos de possessão. Paradoxalmente, a visão crítica mas nostálgica de Benjamim reencontra assim um paralelo na nostalgia religiosa que pretende ver o sofrimento do homem como causa subseqüente da "queda" de um paraíso original.

Havíamos partido de uma analogia entre mercado das obras de arte e mercado de bens religiosos; a análise acima permitiu-nos aprofundar os laços entre concepção estética e sentimento do sagrado. Passemos agora ao estudo do destino do "tremendum majestas" numa sociedade subdesenvolvida.

Mercantilização do Produto Religioso

As manifestações populares-religiosas são bastante conhecidas na literatura do folclore brasileiro. Reisados, Irmandades de N. Sra. do Rosário e de São Benedito, dança de São Gonçalo são elementos que caracterizam a chamada religiosidade popular, associando-se sobretudo àquele tipo de vida rural, denominado por alguns autores de "civilização rústica".[10] Neste sentido, tais gêneros de folguedos religiosos podem ser considerados como "sobrevivências" de um tipo de "civilização" que caracterizou o Brasil dos séculos XVII e XVIII, e que pouco a pouco, com a urbanização e a industrialização, se limitam à zona rural. Um traço essencial dessas manifestações religiosas é sua heterogeneidade. Ao contrário da religião, que secreta em geral um universo de símbolos e práticas coerentemente integrados num todo, a folk-religião distribui-se de forma heteróclita; ela é formada por "pedaços" de elementos díspares entre si.

9. Walter Benjamin, op. cit., pp. 205-206.
10. Ver Antônio Cândido, *Os Parceiros do Rio Bonito*, SP, Duas Cidades, 1971 e Maria Izaura P. Queiroz, *O Catolicismo Rústico no Brasil in O Campesinato Brasileiro*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1973, pp. 72-99.

Não há, desta forma, um universo semântico que os unifique. A este respeito o termo "catolicismo popular" parece ser bastante significativo; os "pedaços" de ritos religiosos são inteligíveis somente quando contrapostos a um pólo homogêneo, o da Igreja oficial. A qualidade de heterogeneidade não é, porém, um elemento exclusivo à religiosidade popular, ela é inerente ao folclore em geral. Com efeito, Cavalhadas, Congos, Moçambiques, Marujadas, são na realidade partes heteróclitas de uma herança tradicional brasileira, que obtém o status de sistema somente no pensamento daqueles que os sintentizam: os folcloristas. Confunde-se, desta forma, a multiplicidade da realidade com um quadro homogêneo criado "a posteriori" pelo pensamento. Esta ausência de um universo sistematizado decorre certamente do fato das classes subalternas não possuírem uma instituição centralizadora que organize os "pedaços de cultura" por elas produzidos. [11]

A indústria cultural, da qual o turismo de massa é uma de suas faces, preenche justamente a função de unificar os elementos díspares de uma cultura popular, para integrá-los num sistema mais vasto: o mercado consumidor. No que diz respeito aos folguedos populares, a operação é clara; eles são extraídos das comunidades de origem e encerrados nas chamadas Casas de Cultura. É significativo o fato de que tanto em Recife quanto em Fortaleza, as Casas de Cultura se localizem em antigas prisões transformadas em butiques turísticas. A aproximação sugere uma assimilação entre o aprisionamento da cultura popular e sua metamorfose em mercadoria. Neste sentido, podemos dizer que nos encontramos na presença de Casas de Detenção da cultura. Este processo de confinamento possibilita, entretanto, o funcionamento de um dos mecanismos essenciais à indústria cultural: a reprodutibilidade do produto. As danças dramáticas que se apresentavam e evoluíam dentro de um espaço e tempo determinados pela tradição têm agora a possibilidade de aumentar o número de suas apresentações. Pastoris, Congos, Reisados podem desta forma ser apreciados em fins de semana ou feriados. O processo de reprodução não se estanca, porém, no nível dos espetáculos apresentados pelos grupos folclóricos, ele se

11. A ausência de organização das classes subalternas é um dos fatores retidos por Gramsci quando ele define folclore em oposição à filosofia. Ver Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

estende aos livros, discos e filmes produzidos pelos agentes industriais da cultura. A apropriação dos bens religiosos trilha o mesmo caminho; em virtude de sua especificidade, porém, ela coloca novos elementos que devem ser levados em consideração. Visto que as práticas religiosas são geralmente melhor organizadas do que os grupos folclóricos, um problema de administração dos bens religiosos aparece. Surge assim um conflito potencial entre agentes religiosos e agentes industriais, uma vez que está em causa a propriedade de difusão do produto. Um conflito deste tipo, dependendo das condições reais na qual se desenrola, pode se resolver negativa ou positivamente. Nem por isso os resultados dos entendimentos entre as partes deixam de ser satisfatórios; a missa do Vaqueiro em Serrinha (PE), a festa de N. Sra. do Rosário em Pombal (PB), são exemplos desta apropriação lucrativa de elementos lúdico-religiosos por empresas turísticas como a EMPETUR ou a PBTUR. Os exemplos poderiam ser multiplicados, Semana Santa (Ouro Preto — Diamantina — Congonhas do Campo), passagem do ano (homenagem a Iemanjá — RJ), candomblés de turismo (Salvador). Basta seguir as sugestões apresentadas pelo Calendário Turístico 77, no qual da totalidade de eventos catalogados 20% são de cunho religioso. O processo de reificação pode ser descrito idealmente no caso de Nova Jerusalém (PE), onde durante os festejos da Semana Santa apresenta-se, "no maior teatro ao ar livre do mundo", o enredo da paixão e morte de Cristo. Aqui, nem mesmo o conflito potencial entre agentes religiosos e industriais transparece. A administração do drama sendo entregue diretamente a leigos, a história sagrada se reduz ao puro espetáculo teatral. Desta forma, a obra não é mais sentida em seu "valor de culto", ela é apreciada unicamente em seu aspecto de "exposição". Falar nessas condições em elemento numinoso seria pura contradição; o público não se situa mais na posição de "recolhimento", mas sim no pólo oposto, o da diversão. O espetáculo é uma "saída" do tempo profano, mas na direção de um novo tempo, também profano; não se trata, como antes, de uma "evasão mística", na qual o indivíduo se perde, se aniquila diante da potência do "tremendum mysterium". Poderemos no máximo falar em "evasão mítica" do turismo (férias nas Bahamas, belezas das mulheres nórdicas, Nordeste maravilha), mas somente na medida em que con-

cebemos elementos míticos dessacralizados.[12] Isto implica da parte do assistente uma atitude passiva, ele não é mais penetrado pela força sagrada do texto, mas simplesmente consome um objeto cuja temática é religiosa. A problemática do espetáculo ("valor de exposição") é uma constante da indústria cultural; Adorno e Horkheimer insistem em sua relação com o público consumidor.[13] Isto gera no público uma atitude de conformismo, em que se prescreve qualquer tipo de pensamento crítico em relação à obra. No caso da obra religiosa não é tanto o pensamento que está em questão, mas o sentimento. As manifestações religiosas são assim coisificadas, elas perdem o sentido sagrado, tornando-se produtos mecanicamente distribuídos pela indústria cultural.

A indústria cultural de produtos simbólicos populares pressupõe evidentemente uma divisão da sociedade em classes, isto é, ela tem a consciência da existência de uma camada social que tem possibilidade de participar do mercado consumidor. Desta forma, uma população de origem sobretudo urbana passa a consumir, na maioria das vezes, produtos que não lhes são ainda "rotinizados". Os bens simbólicos populares são "comprados" como elementos exóticos de uma cultura. Curiosamente, a mesma dicotomia que se estabelece entre "civilização" e "exotismo" nos países europeus — Brésil peuple sans souci, le Carnaval, la samba — pode agora ser reencontrada em nível nacional. O popular é considerado como "excêntrico", "incongruente", pela própria cultura onde se constitui. As manifestações que "faltam" a uma determinada classe social urbana, são degustadas como formas "espetaculares" de manifestações religiosas. Procissões, folias de Reis, festas de Iemanjá, candomblés transformam-se, sob o olho lúdico, em produtos a serem absorvidos no ato antropofágico do consumo. Por outro lado, no pólo oposto, o das camadas populares, ocorre um fenômeno interessante; grupos que não se encontravam integrados no mercado nacional transformam-se numa população "economicamente ativa". Seus gestos e sentimentos sacrais, isto é, sua própria vivência é mercantilizada. Produz-se desta forma elementos de cultura, sem que ao menos se participe em seu consumo.

---

12. Mircea Eliade aborda rapidamente a relação entre a "saída" do tempo e o turismo, entretanto para o autor a "evasão mítica" tem um valor sagrado. Ver *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
13. Adorno e Horkeimer, *O Iluminismo como Mistificação das Massas in Teoria da Cultura de Massa*, Costa Lima (org.), RJ, Ed. Saga, 1969.

A análise aqui desenvolvida sugere a seguinte pergunta: em que medida os produtores das religiões populares são penetrados pela indústria cultural? Isto é, qual a relação que se estabelece entre o artista e a apropriação de sua obra? A resposta parece ser demasiadamente complexa para que possamos abordá-la neste trabalho; por outro lado as pesquisas se calam a este respeito. Algumas sugestões podem, entretanto, ser avançadas. É certo que o crescimento do turismo de massa, e de outras modalidades da indústria cultural, tende a modificar as relações que o produtor tem com o produto de seu trabalho (isto é nítido nas esferas mais concretas como o artesanato popular). O sagrado passa a ser considerado sob um duplo aspecto: ele é conteúdo religioso e forma mercadoria. Fica em aberto, porém, o problema de como o produto resolve esta ambigüidade colocada pelo mercado consumidor. Uma religiões nos ensina, porém, que as manifestações religiosas da forma o desaparecimento da religião. A história das religiões nos ensina, porém, que as manifestações religiosas não desaparecem tão facilmente, pelo contrário, elas sofrem infindáveis processos de reinterpretação, que muitas vezes as camuflam por trás de uma aparência profana. Não se deve, portanto, excluir a possibilidade de que surjam novos tipos de sincretismos entre religião e indústria cultural. Essa última seria neste caso utilizada pelos produtores, sendo que ao mesmo tempo o grupo conservaria seus valores religiosos. Talvez já possamos desvendar o funcionamento deste mecanismo nos candomblés realizados para turistas. Da mesma forma que os orixás se travestiram nas imagens dos santos católicos na época colonial, alguns candomblés baianos parecem se esconder atrás do espetáculo turístico dos cultos de possessão. Não é difícil imaginar um terreiro que estabeleça uma dicotomia entre a apresentação para "estranhos", e a celebração para a comunidade. No primeiro caso teríamos unicamente um teatro profano, no segundo, um ritual religioso fundamentado sobre a força mística do axé.

Outro fato interessante é que a indústria cultural vem preencher uma nova função no que diz respeito à posição da religiosidade popular dentro da sociedade global: ela se transforma em força legitimadora das manifestações culturais das classes mais baixas. Pode-se observar claramente este fenômeno de legitimação nas alianças que certos grupos umbandistas estabelecem com diferentes secretarias

de turismo ou órgãos da imprensa (exemplo, a procissão de Ogum em São Paulo). Apresentar-se publicamente significa ter acesso aos meios de comunicação de massa, jornais, revistas, televisão, o que funciona como elemento de afirmação de grupos normalmente marginalizados. O que não se percebe muitas vezes é que esta legitimação se faz de forma folclorizada; o mesmo movimento que a realça, vai reificá-la enquanto produto exótico a ser consumido por uma classe mais abastada.

Memória Coletiva e Memória Nacional

Analisando o folclore brasileiro, Roger Bastide havia aproximado, já há algum tempo, o estudo da cultura popular às idéias de memória e de nacionalismo. Não teríamos aí uma ponte para a compreensão de um problema que preocupa a muitos: o da constituição de uma memória nacional? Dito de outra maneira, em que medida a memória nacional não seria o prolongamento da memória coletiva popular? Retomando o conceito de memória coletiva de Halbwachs, observamos que a memória forma um sistema organizado de lembranças reativadas periodicamente pelo esforço de rememorização. A memória coletiva existe assim enquanto elemento vivenciado; neste sentido ela é solidária ao grupo que a engendra e a carrega. A ruptura do grupo implica, desta forma, o esquecimento, isto é, o desaparecimento de parte ou da totalidade desta memória. É, pois, no ato de reviver a "tradição" que a memória é alimentada, reativada. Considerando-se as manifestações populares (de cunho religioso ou não), podemos dizer que o grupo preserva sua "tradição" no momento em que sua memória se encarna na realidade social. Não teríamos aí a propalada função da memória nacional, a de preservar os valores populares, portanto nacionais? Memória coletiva e memória nacional não seriam aspectos idênticos de uma mesma realidade? Nada mais ilusório. A primeira é da ordem da vivência, a segunda da ordem do discurso, ela se situa assim na esfera ideológica e política. Enquanto a memória coletiva é rememorizada pelo grupo, a memória nacional é racionalmente construída. O nacionalismo não é, pois, o prolongamento dos valores populares, mas um discurso cujo significante é a memória coletiva popular. Surge assim a questão: quem é o artífice desta memória que se quer nacional? A que interesses políticos ela serve? Não

se deve esquecer que entre o movimento Armorial e a poesia pau-brasil uma ruptura se inscreve. O que dizer do "nacionalismo industrial" propalado pelas agências de turismo? Comparando-se este novo tipo de nacionalismo com o nacionalismo dos anos 40 uma constatação se impõe. Enquanto esse último foi fundamentalmente econômico, o primeiro é essencialmente simbólico. Um exigia um petróleo nacional, o outro um discurso patriótico. Considerando-se o processo de desnacionalização da atual economia brasileira, poder-se-ia perguntar em que medida o processamento de novos símbolos nacionais não camuflaria a existência na realidade de uma desnacionalização econômica? O universo simbólico popular (apreendido pela memória nacional) não cumpriria aqui o papel de substitutivo a uma realidade por demais insofismável? Uma série publicitária divulgada através da revista *Veja* responde a essas questões de forma bastante irônica. Depois de apresentar sucintamente a descrição de diversos eventos folclóricos (por exemplo embaixadas de Congo), escreve-se: "...E jamais cometa a heresia de trocar as Congadas por outro espetáculo comum (erro imperdoável para um autêntico brasileiro). Informe-se na Secretaria de Turismo de seu Estado como, onde e quando, você e sua família poderão assistir a um espetáculo desses ao vivo. Quanto mais a gente conhece as raízes de um povo, mais a gente ama este povo". Assinado — XEROX!

Bibliografia

ADORNO, T., *Indústria Cultural in Comunicação de Massa e Indústria Cultural*, SP, Cia. Ed. Nacional, 1975.

ADORNO, HORKHEIMER, *O Iluminismo como Mistificação das Massas in Teoria da Cultura de Massa*, RJ, Ed. Saga, 1969.

ARAUJO, Maynard, *Cultura Popular Brasileira*, SP, MEC, 1973.

BASTIDE, Roger, *Sociologia do Folclore*, SP, Anhembi, 1958. — "Mémoire Collective et Sociologie du Bricolage", *L'Année Sociologique*, Paris, vol. 21, 1970.

BENJAMIN, W., *Poésie et Révolution*, Paris, Ed. Denoel, 1971.

BENJAMIN, Roberto, *A Festa de Nossa Senhora do Rosário de Pombal*, J. Pessoa, UFPB, 1976.

BOURDIEU, P., *Economia das Trocas Simbólicas*, SP, Ed. Perspectiva, 1974.

BERGER, P., *La Religion dans la Conscience Moderne*, Paris, Ed. Centurion, 1971.

CÂNDIDO, Antonio, *Os Parceiros do Rio Bonito*, SP, Ed. Duas Cidades, 1971.

CARNEIRO, E., *Dinâmica do Folclore*, RJ, Civ. Brasileira, 1965.

CASCUDO, C., *Dicionário do Folclore Brasileiro*, R.J., Ed. Ouro, s.d.p.

—— *Folclore no Brasil*, RJ, Ed. Fundo de Cultura, 1967.

ELIADE, Mircea, *Mythes Rêves et Mysthères*, Paris, Gallimard, 1957.

HALBWACHS, M., *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1968.

JIMENEZ, M., *Adorno: art, idéologie et théorie de l'art*. Paris, Col 10/18, 1973.

MARX, K., *Le Capital* (tomo I), Paris, Ed. Sociales.

OTTO, Rudolf, *Le Sacré*, Paris, Payot.

PORTELLI, H., *Gramsci et la question religieuse*, Paris, Anthropos, 1974.

QUEIROZ, M. I. P., *O Campesinato Brasileiro*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.

—— *Sociologia e Folclore*, SP, Liv. Progresso, 1958.

RAMOS, A., *Estudos de Folclore*, RJ, Casa do Estudante, 1951.

WEBER, M., *Economie et Société*, Paris, Ed. Plon, 1971.

Ensaios

OS PENTECOSTAIS E A ORGANIZAÇÃO DOS TRABALHADORES

Prof. Universidade Federal da Paraíba
Regina C. Reyes Novaes

No primeiro encontro do PIPSA * realizado no Rio de Janeiro, foi estabelecido um temário que deveria orientar os trabalhos do grupo de movimentos sociais. O segundo tópico deste temário diz respeito à organização de trabalhadores rurais, e é aí que se insere o trabalho que trago para o debate.

Pretendo colocar em discussão "as igrejas de crentes", ou em termos mais acadêmicos, o "pentecostalismo". Pode causar alguma estranheza o fato de se colocar esta opção religiosa entre as "formas de organização dos trabalhadores rurais". No máximo, em termos do que indica a maior parte da literatura que trata do tema, poderíamos pensar as associações pentecostais como causa, ou uma das causas, da não organização. Isto é, como entraves ou impeditivos, bem vistos pelo sistema vigente, a uma organização que visasse aos interesses materiais dos trabalhadores.

E, na realidade, a oposição religião/emancipação política é por demais conhecida. Nos termos do materialismo histórico, ao sucesso de uma corresponde o liquidacionismo de

---

* Este trabalho foi apresentado no 3.º Encontro do Grupo de Estudos sobre Movimentos Sociais no Campo do "Programa de Intercâmbio de Pesquisas Sociais em Agricultura" (PIPSA).

outra.[1] Porém, se genericamente a oposição não pode ser questionada — pois, enquanto a religião é "expressão da miséria real", a emancipação política é a emancipação da tutela religiosa que justifica e encobre a miséria real — quando se apresentam determinadas referências históricas ou sociológicas precisas e concretas esta mesma oposição torna-se questionável. Ou, em outras palavras, quando nos referimos a religiões universalistas, às igrejas como instituições empíricas e estabelecidas, a oposição permanece irredutível, mas quando se trata de heresias, movimentos messiânicos ou milenaristas, que em determinado momento de seu desenvolvimento incluem guerras e violência, pode-se visualizar a possibilidade daquela mesma oposição ser redutível a uma unidade. Isto porque o caráter político das minorias religiosas contestadoras é atestado seja em termos da análise do projeto de seus participantes, seja em termos de repressão efetuada pela religião oficial e/ou forças policiais militares. E, neste contexto, as interpretações que têm como ponto de referência a realização e o desenvolvimento da luta de classes têm refutado tanto as explicações psicológicas (loucura, esquizofrenia) quanto as explicações dualistas (atrasado/moderno, centro/periferia, anomia/normalidade).

Os aspectos fundamentais que permitem pensar os movimentos messiânicos no âmbito da luta de classe é a posição e situação de classe de seus adeptos e a ação defensiva e posteriormente ofensiva em direção ao sistema dominante que pressupõem. Em contraposição, outros movimentos religiosos sectários que não merecem a atenção e atuação das forças repressivas e que não deslocam os participantes de suas atividades produtivas tradicionais são pensados, como são pensadas as Igrejas estabelecidas, através da dicotomia religião/emancipação política.

E, sem dúvida, tratando-se de seitas religiosas, "não violentas", como é o caso do Pentecostalismo, há mais um aspecto que dá conteúdo à oposição religião/política. Enquanto a política pressupõe a união daqueles que têm interesses materiais comuns, através da segmentação das opções religiosas dividem-se também, sectariamente, aqueles que —

1. Ver Introdução de Reyes Mate e Hugo Assmann, *Sobre la Religion*, Marx e Engels, Edições Salamanca, 1974, para uma caracterização da guerra fria que se estabelece historicamente entre o comunismo e as Igrejas cristãs.

apesar dos interesses materiais comuns — filiam-se a diferentes denominações para atender suas necessidades sociais e espirituais. Neste sentido, convém salientar, quando coloco as associações religiosas pentecostais entre às formas de organização dos trabalhadores rurais, não se trata de negar ou deixar de reconhecer a relação entre a proliferação das seitas e os interesses da classe dominante.[2]

Trata-se, isto sim, de atentar para formas organizacionais transitórias que possam assumir um caráter político em determinadas conjunturas e momentos históricos. Ou, em outras palavras, perceber que condições sociais possibilitem que determinadas organizações religiosas pentecostais, apesar de seu aspecto "passivo", possam ser apropriadas em favor de interesses materiais de grupos sociais[3] específicos.

Como ponto de partida para o debate, apresentarei os resultados de uma pesquisa realizada em determinada associação pentecostal, localizada no agreste pernambucano. Antes, porém, gostaria de colocar dois pontos que nortearam a coleta e a análise dos dados.

Em primeiro lugar, é preciso explicitar, não se considerou o "pentecostalismo" como a unidade de análise, embora haja um "núcleo doutrinário" comum[4] que permite a classificação de diferentes denominações[5] como pentecostais. Em-

2. Fala-se até em financiamentos imperialistas para seitas em países do "Terceiro Mundo".

3. Gramsci distingue o conceito de classe social do conceito de grupo social. Grupo social daria conta da classe em si, "sua base é uma função especial", de caráter econômico ou técnico, não só no mundo da produção econômica, mas também na esfera política, cultural e militar. Sobre a distinção dos conceitos em Gramsci ver Micelli, Sérgio, p. XXII, *Introdução à Economia das Trocas Simbólicas*, Pierre Bourdieu, 1974, Ed. Perspectiva; e Gallino, Lucino in *Gramsci y las Ciencias Sociales*, Cuadernos Pasado y Presente, 19, 1970.

4. Não se trata de crenças particulares; sua especialidade reside na maior ênfase em certos aspectos da doutrina cristã, a saber: a crença na atuação do Espírito Santo sobre os fiéis contemporâneos, a busca de santificação através do desprezo à sabedoria humana e aos valores do mundo e a espera da segunda vinda de Cristo, quando os crentes serão resgatados e os não crentes condenados.

5. No Brasil há, pelo menos, uma centena de denominações. Cada denominação possui seu histórico particular, é um movimento religioso particular e se organiza independentemente. As denominações têm, via de regra, uma organização que subordina as congregações às igrejas, as igrejas às igrejas-mãe e estas aos ministérios. Porém, cada organização local tem autonomia para se organizar em termos de atuação religiosa e formação de líderes, e deve alcançar autonomia financeira.

bora os diversos autores (a partir de suas pesquisas ou releituras bibliográficas) concluam sempre pelo "fenômeno", em geral [6] considero que os diferentes núcleos religiosos, que atualizam esta doutrina, possam ser substancialmente diferentes. Tal diferença se dá em função de um conjunto de fatores, a saber: origem social dos membros de determinada igreja ou congregação, fase em que se encontra (por ex.: fase de luta pela implantação ou fase de estabilidade) e posição relativa que têm em relação a outras opções religiosas, ou expressamente políticas, colocadas para uma mesma população.

Esta afirmação repousa em características do mesmo "fenômeno" que se convencionou chamar "pentecostalismo". Este, enquanto movimento religioso iniciado nos Estados Unidos, no início do século XX, se desenvolveu fora do protestantismo tradicional que lhe deu origem e não resultou em uma única instituição que se encarregasse de promover sua unidade. Há centenas de denominações pentecostais espalhadas pela América Latina e a liderança das milhares de igrejas e congregações que as compõem estão, via de regra, entregues a funcionários religiosos que não recebem educação religiosa formal. Além disso, há o princípio da autonomia local de cada núcleo em termos financeiros e organizacionais. Ora, se no interior do próprio catolicismo — religião oficial — apesar da qualificação homogênea do seu corpo eclesiástico, existem diversas sub-religiões que correspondem aos diferentes grupos que formam a massa de fiéis, [7] o que dizer do "pentecostalismo" que nem ao menos

---

6. Na literatura especializada, o "pentecostalismo" aparece relacionado com os processos de industrialização, migração e urbanização que configuram um modelo de mudança social na América Latina. Neste contexto, os convertidos, através da filiação religiosa, encontrariam uma forma de substituir redes de contato primário e apoio existentes na "sociedade tradicional" e de se adaptarem à "sociedade moderna". Mas recentemente, surgem alguns trabalhos que relacionam o "pentecostalismo" com o capitalismo dominante. Utilizando os conceitos de modo de produção, relações de produção, relações de classe e formação social, consideram este corpo doutrinário a expressão mais típica do capitalismo, o que pressupõe que a prática de seus adeptos convirja para a continuidade da dominação na sociedade de classe. Para uma análise da literatura sobre o "pentecostalismo" ver Fernandes, R. C., *"O Debate entre os Sociólogos a Propósito dos Pentecostais"*, Cadernos do ISER, 6, Tempo e Presença, 1977.

7. Gramsci, in *Problemas do Materialismo Histórico* (Obras Escolhidas, Editorial Estampa, Lisboa, 1974, p. 169), discorre sobre a unidade aparente do catolicismo e as diversas sub-religiões que se agrupam sob a égide da religião oficial.

conta com instrumentos e mecanismos que promovam sua unidade aparente?

Se isto está correto, questões sobre o significado e o caráter político de determinadas associações pentecostais podem não ser pertinentes para outras. Daí a importância de não se tomar o "pentecostalismo", pelo menos na fase em que se encontram as pesquisas sobre o tema, como unidade de análise. Se as mudanças sócio-econômicas ou as afinidades da doutrina com a ideologia dominante podem explicar o aparecimento de determinadas organizações religiosas em determinados locais, ao se generalizar sobre o tema corre-se o risco de colocar lado a lado fenômenos diferentes e que têm significados diferentes para os agentes sociais que os vivem. A generalização é desejável, e é mesmo um objetivo para as Ciências Sociais, mas ela só tem sentido quando é resultado de uma comparação convincente, baseada em pesquisas comparáveis.

O outro ponto a esclarecer é sobre uma distinção que se estabeleceu entre a retórica dos *crentes* e sua prática social. A utilização do termo retórica não deve dar lugar à idéia de que os *crentes* "não fazem o que falam" ou "falam uma coisa e vivem outra". A retórica é um elemento constitutivo de sua identidade religiosa, é através dela que difundem sua opção religiosa e trabalham para a cooptação de adeptos. Porém, quando temos como objetivo avaliar as repercussões da conversão em diferentes áreas da vida social, é preciso ter em conta que o "corpo de idéias" que é o "pentecostalismo" encerra traços fundamentais como ênfase na propaganda, confessar a fé com orgulho e valentia, o que os leva a considerar a conversão como uma "nova vida" e a dar à religião um lugar singular em seu cotidiano. Neste sentido, as respostas imediatas dos *crentes*, a qualquer indagação, são entrecortadas de frases bíblicas e afirmações sobre o "apartamento das coisas do mundo". Assim como esta é a tônica de seus cultos e rituais, só a observação direta e entrevistas posteriores, quando já há uma relação estabelecida, é que possibilitam a percepção dos diferentes contextos em que o recorte religioso atua ou não atua. Enfim, através da retórica dos *crentes* é possível compreender dimensões fundamentais de sua religiosidade, mas para a avaliação das repercussões da adesão à "comunidade de irmãos" [8] é preciso compreender a prática social dos conver-

8. O presente trabalho é parte de uma pesquisa mais ampla onde se procura avaliar o significado e as repercussões do pertencimento à "comuni-

tidos para compará-la com a de outros que, vivendo em condições materiais de existência semelhantes, não compartilham do mesmo credo religioso.

I — Os Crentes e as Formas de Participação Política dos Agricultores de Santa Maria

A Congregação da Assembléia de Deus de Santa Maria, por ocasião da pesquisa, era freqüentada por, aproximadamente, 80 adultos, 10 jovens e 60 crianças.[9] Destes, a quase totalidade provém de famílias que detêm e cultivam um pequeno lote de terra, a exceção de um barbeiro e de um ferreiro.

Como a "comunidade de irmãos" não é uma comunidade econômica de produção e não desloca o convertido para uma "terra santa", é preciso pensar o *crente* na posição que ele ocupa na estrutura social. Determinados aspectos devem ser mencionados para a caracterização de sua condição de pequeno produtor. A atividade econômica principal é o cultivo "no próprio", baseado no trabalho familiar que, direta ou indiretamente, visa garantir o consumo da casa. Porém, é preciso, ainda, procurar "terra para roçado" fora do *sítio*,[10] desenvolver paralelamente outras atividades econômicas (artesanato, negócio, trabalho periódico no "sul da cana") e lançar mão de certos expedientes (trabalho alugado na própria região ou no "sul do país") para assegurar

---

dade de irmãos", como é chamada a associação, não só a nível político, mas também a nível da produção, consumo, relacionamento familiar e extrafamiliar, estratégica de vida. Desta pesquisa, que se realizou nos quadros do projeto "Emprego e Mudança Sócio-Econômica no Nordeste", sob a coordenação do Prof. Moacir Palmeira, resultou minha dissertação de mestrado intitulada *Os Escolhidos, Doutrina Religiosa e Prática Social* (Museu Nacional, RJ, 1979), que deverá ser publicada, posteriormente, na Coleção Nordeste, Editora Paz e Terra.

9. Traduzir em termos numéricos a composição da congregação é difícil porque se os *membros* são de alguma forma contáveis — porque ao serem "batizados nas águas recebem o cartão de membro" — os *congregados*, ou seja, aqueles que ainda não foram batizados, não são registrados. Por outro lado, o número de membros não é evidente porque "muitos já viajaram". E, além disso, as entradas e saídas constantes e a existência de simpatizantes em processo de conversão dificultam a estatística.

10. *Sítio* é a denominação dada à extensão de terra que o agricultor detém. O sítio é composto pela *casa*, pelo *terreiro* e pelo *roçado*. Na região estudada, procurar "terra para roçado" fora do sítio significa, via de regra, plantar em terras de grandes propriedades, durante o inverno, deixando a "palha do roçado" para a alimentação do gado após a colheita. É o que se chama "foro pelo pasto".

a reprodução do grupo doméstico na agricultura. Não são todos os agricultores, crentes ou católicos, que desempenham todas estas atividades em um determinado momento: entre eles há os que estão em "uma situação mais equilibrada" e os que estão em "uma situação menos equilibrada", devido ao acesso diferenciado que têm à terra e devido ao potencial de trabalho com que conta o grupo doméstico. Contudo, enquanto categoria social, os *agricultores* de Santa Maria estão subordinados aos *fazendeiros* da região em termos de acesso à "terra para roçado", em termos de oferta de mão-de-obra a baixo custo, em termos de empréstimos e financiamentos à produção.

Portanto, para avaliar as repercussões da conversão no que diz respeito a formas de participação política é preciso considerar aqueles espaços que são reconhecidos não apenas pelos *agricultores crentes*, mas pelo conjunto dos *agricultores* que têm a mesma posição no processo produtivo. Dois campos se colocam para a observação: a política partidária oficial e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

Como já se afirmou, as primeiras respostas do *agricultor crente* a questões que digam respeito à sua participação na política partidária local ou no sindicato são evasivas. Refletem a preocupação maior em veicular sua identidade religiosa que o coloca como "apartado das coisas do mundo e do pecado", como um *escolhido*.

Porém, entre o primeiro período da pesquisa de campo (1976) e o segundo (1977), realizaram-se eleições municipais. Este evento, adicionado ao fato de que já havia um conhecimento pessoal anterior, facilitou a coleta de dados que permitiram avaliar as repercussões do ser *crente* no que diz respeito às relações dos agricultores com a política partidária.

Espontaneamente todos, crentes e católicos, quando procuravam relatar "as novidades" mencionavam a "política brava", a disputa acirrada entre as duas facções partidárias que pretendiam ocupar a prefeitura.

A descrição e comentários sobre o "tempo das eleições" retrataram toda uma concepção que os agricultores têm da política partidária oficial. "Tempo de eleições" é o tempo da barganha. Os políticos vêm aos redutos, oferecem seus préstimos em troca de votos. Os agricultores oferecem seus votos e esperam os benefícios decorrentes.

O "tempo de eleições" se caracteriza como "tempo que rico fala com pobre, aperta mão e pergunta pela família". Os políticos, eles próprios fazendeiros e grandes comerciantes ou deles representantes, procuram os *agricultores pequenos* ou *fracos*.

As duas facções já são tradicionais no município. Tradicionais, não em termos de legenda, mas em termos de famílias e interesses que disputam determinadas parcelas de poder. São apelidados de *Pelicanos* e *Encarnados* e já contam com lealdades de "cabos eleitorais" ou de certas famílias de agricultores. Nas eleições municipais procuram colocar o prefeito que os represente, e entre seus vereadores estão pequenos comerciantes de sítios. Oferecer a possibilidade a pequenos comerciantes dos sítios de se tornarem vereadores, resulta em votos certos para o preenchimento do lugar na prefeitura e, em outras futuras eleições, das vagas da Câmara Estadual, Federal ou do Senado. Os pequenos comerciantes têm acesso aos agricultores e podem acionar suas redes de troca de favores para barganhar votos.

Há uma certa ironia que acompanha as expressões "tempo de eleições" e "promessa de políticos". Mas há também a consciência de que este é um tempo a ser aproveitado. É neste momento que os pedidos devem ser feitos. Assim os *agricultores* abordam os políticos ou pressionam seus representantes locais com inúmeras reivindicações. Empregos no setor público ou privado para filhos ou parentes, instalação de energia elétrica nos sítios, abertura de estradas e caminhos, cobertores para o inverno e outros bens de uso pessoal ou doméstico são alguns exemplos. Os *ricos* precisam dos *pobres* nesta época, e desta situação circunstancial deve-se tirar proveito imediato ou a médio prazo...

A conversão não muda esta visão e nem ao menos estas atitudes. Por exemplo, a festa de inauguração de instalação de energia elétrica nas vésperas das eleições, promovida pela facção que já detinha a prefeitura, foi feita na casa de um *agricultor crente*, segundo as informações porque esta casa ficava em lugar de fácil acesso. Assim como há relatos de um outro *agricultor crente* sobre o caminho difícil que teve que percorrer para estar presente em um comício da facção oposta.

Além de resultar em benefícios pessoais para os *agricultores*, as eleições podem resultar em algum benefício para a

"comunidade de irmãos".[11] Mas, é importante ressaltar que a "comunidade de irmãos" não se compromete, como um todo, com uma facção. Há entre os crentes "os que votam com fulano" e os que "votam com sicrano". São velhas lealdades ou adesões individuais que podem canalizar recursos para a igreja.[12] Não há nenhuma informação de *crentes* que tenham mudado de facção motivados pela conversão, mas existem informações sobre *agricultores crentes* que mudaram "de lado" porque promessas, que beneficiariam sua unidade doméstica ou a ribeira onde moram, não foram cumpridas. Outros mudaram e dizem que o fizeram porque certos programas lhes pareciam melhores. Assim, nem a Assembléia de Deus de Santa Maria poderia ser caracterizada como um reduto eleitoral de uma ou outra facção, nem seria possível afirmar que a conversão e o recorte religioso atuem nesta área. Mas, se a conversão não acarreta mudanças na visão do "tempo das eleições" e na atitude de barganha que ele pressupõe, o código de comportamento do *crente* contamina, no entanto, este espaço.

Um crente pode ir a um comício, mas não deve ficar lá se amostrando, dançando frevo como se estivesse endoidado (Agricultor crente).

Como os discursos de políticos em comícios são sempre procedidos ou seguidos de música executada por cantadores ou termos de zabumba, deste divertimento o crente não deve participar. Se estiver presente deve estar "decentemente trajado" e, em nenhum momento, deve se contagiar pela "alegria do mundo". A alegria do *crente* só deve se manifestar na igreja ou em suas pregações. A presença dos *crentes* nos comícios é resultado de uma relação instrumental; eles são pobres e agem como pobres para conseguir algum benefício.

Vejamos agora a participação dos *crentes* no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria. Este sindicato nasceu em 1963, deixando de existir em 1964 e só voltando a se

11. A licença para a construção do prédio para a Assembléia de Deus sobre terras de patrimônio de São José parece ter sido conseguida em uma barganha política entre o diácono e a facção que detinha a prefeitura na época.

12. Seria interessante observar a proliferação de candidatos "evangélicos" nas eleições de 1978, que, conforme mostra a propaganda do TRE, atingiu Santa Maria quebrando lealdade com as facções locais.

constituir após 1969. Possui cerca de 9200 associados, número que o coloca entre os primeiros do Estado de Pernambuco, mas que é insatisfatório frente à quantidade de agricultores do município. Quando se pede a alguém que descreva as atividades sindicais, duas áreas se destacam: a assistencial e a do assessoramento jurídico.

Na verdade, a área assistencial não é propriamente do sindicato. O que ocorre é que o sindicato, em convênio com o FUNRURAL, administra verbas para assistência médica e dentária, assim como encaminha documentos necessários para o recebimento das pensões e aposentadorias. Os dirigentes sindicais procuram, nas reuniões mensais, esclarecer sobre a distinção que há entre o FUNRURAL e o sindicato. Dizem que qualquer *agricultor* pode usufruir destes benefícios mesmo que não seja associado do sindicato. Mas, por outro lado, são os próprios dirigentes que organizam e mostram, com orgulho, as dependências do sindicato onde estão instalados tais serviços. Este último aspecto é que deve contribuir para que o conjunto dos *agricultores* considere que tal assistência é proporcionada pelo sindicato.

A área de assessoramento jurídico se constitui em orientação dos dirigentes e do advogado para problemas de partilha de herança ou documentação dos *agricultores* e, principalmente, para aquelas questões com proprietários de terra que têm respaldo no Estatuto do Trabalhador Rural e no Estatuto da Terra. Na composição do sindicato predominam os pequenos produtores que têm acesso, de alguma forma, a condições objetivas de trabalho. Porém, as questões trabalhistas também têm lugar, não só porque também são associados *moradores* e trabalhadores agrícolas completamente despossuídos como também porque, como já dissemos, os pequenos produtores e/ou seus filhos adultos também vendem sua força de trabalho nas grandes propriedades da região.

Entre os associados há católicos e *crentes*. Embora no contexto em que predomine o discurso religioso os *agricultores crentes* evitem discorrer sobre sua participação no sindicato, a clivagem crente/católico não tem significado maior para a associação ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria. Em outros contextos, os *agricultores crentes* dirão que associar-se ao sindicato é um direito. E, do ponto de vista dos dirigentes sindicais, a presença da "co-

munidade de irmãos" não tem sido um empecilho ao crescimento do número de associados.[13]

Para *crentes* e católicos a assistência médica e dentária representa um privilégio antes desconhecido e é vista como um direito "daquele que trabalha na agricultura e paga o sindicato". É mais regularmente acionada do que anteriormente, quando havia ausência destes serviços "no sindicato", mas não elimina a utilização dos canais, religiosos ou não, que proporcionem cura. Isto porque a vinda à cidade para procurar o médico implica despesa monetária e afastamento das tarefas do roçado ou da casa.

As pensões e aposentadorias têm uma classificação ambígua no seu sistema classificatório. Representam um montante em dinheiro que não é resultado concreto, imediato, do trabalho humano dispendido. Embora haja todo um trabalho da direção sindical no sentido de esclarecer o direito que trabalhadores rurais têm às pensões e aposentadorias, para muitos este dinheiro parece "caído do céu",[14] uma dádiva do presidente da República e, em última instância, de Deus.

Já os direitos às indenizações por benfeitorias que fazem em terra alheia, às indenizações "aos estragos que o gado no fazendeiro faz", à possibilidade de colher até o fim a produção na terra que foi cedida "pelo pasto" ou às garantias trabalhistas quando há *trabalho alugado* ou relações de moradia em jogo, foram totalmente incorporados ao universo dos *agricultores católicos ou crentes*. Aquele que trabalha tem direito de ver os frutos de seu trabalho.

Agricultores crentes e católicos utilizam o que foi chamado de "área assistencial" do sindicato de maneira semelhante. Assim como entre os *agricultores crentes* e católicos estão os que julgam as pensões e aposentadorias uma dádiva dos superiores daqui da terra ou do céu. Porém, na área de

13. Uma das primeiras perguntas dirigida aos dirigentes sindicais foi se havia *crentes* entre os sócios. A resposta foi aquela que é obrigatória: "Sim, aqui não há distinção de religião e de partido político". Quando posteriormente se indagou se o pertencimento à "igreja dos crentes" era um empecilho à associação do sindicato, os dirigentes sindicais não responderam logo, e, em sua expressão de interrogação, pude perceber que esta não era uma pergunta que encontrasse eco nas suas preocupações e lutas sindicais.
14. "Caído do céu" ou até do inferno. Contam os dirigentes sindicais que no início da implantação do FUNRURAL muitos tinham medo de receber este dinheiro porque o associavam com a Besta-Fera, o demônio que quer comprar a consciência dos viventes.

assistência jurídica, pode-se constatar certa repercussão da conversão. Vejamos a formulação de um agricultor crente:

Servo de Deus não vai atrás de confusão. Não deve ficar brigando com o patrão. Um crente, um servo de Deus, não vai atrás dessa gente para armar confusão. Servo de Deus só deve procurar seus direitos, mas não deve se meter em confusão. Deve procurar ser fichado[15] *e deve procurar ficar com o que é seu, e o sindicato é para isto* (Agricultor crente).

Para os *crentes* o sindicato é legítimo porque está nas "leis do país". Assim sendo, não deve representar "confusão" nem "briga com patrão". Partindo destas afirmações poder-se-ia imaginar que os *crentes* não utilizam a área jurídica do sindicato para colocar questões na justiça contra os fazendeiros. No entanto, pode-se observar o desenrolar de várias questões levadas à justiça por *crentes* que reivindicam o que é "por direito do agricultor".[16]

Como um elemento para a comparação da participação dos *agricultores crentes* e católicos no interior do sindicato, transcrevo um trecho da entrevista com o advogado que, há cinco anos, trabalha com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santa Maria.

P — Como advogado o senhor percebe alguma diferença entre os associados de religiões diferentes?

I — Percebo. Quando ocorre que uma pessoa seja protestante, crente, trazer um caso na justiça, logo nas primeiras palavras se identifica como tal. Tem deles que diz "eu

---

15. Ser fichado significa ter a carteira de trabalho assinada e conseqüentemente usufruir dos direitos trabalhistas.

16. Como foi assinalado anteriormente, há uma distância entre a retórica e a prática dos *crentes*. Mas, neste particular convém esclarecer que não são somente os *crentes* que declaram não procurar "confusão e briga com o patrão". Outros *agricultores* católicos, entre os mais combativos no interior do sindicato, dizem o mesmo. Creio que a experiência da luta dos primeiros anos da década de 60 e a repressão posterior a 64 explicam a diferença que procuram estabelecer entre "confusão" e "briga" e o "procurar os direitos" contidos na legislação através do sindicato. A experiência anterior não foi sem conseqüência, estrategicamente enfatizam a legalidade da única forma possível atualmente de fazer valer seus *direitos*. Convém lembrar, também, que se o sindicato de Santa Maria não é um dos mais atuantes do Estado, por ocasião da pesquisa era conduzido de forma a não se furtar no encaminhamento das questões que tinham amparo legal. A título de exemplo conseguiram, através do Judiciário, embargar a venda de uma fazenda de propriedade do político mais importante do local (deputado federal), porque a venda acarretaria desalojamento de inúmeras famílias que há anos viviam ali.

vim por ordem de Cristo" ou "nos salmos tal diz que..." ou "na Sagrada Escritura...", o "mal deve ser combatido".

P — O senhor diria que estes têm a mesma visão dos direitos que os católicos?

I — São mais convictos destes direitos, defendem mais que os demais. São intransigentes em relação aos direitos, mesclam direito com religião. Acham que aquilo ali é deles... Quando as ações passam pela justiça, concordam e acatam a justiça.

Esta formulação somada a observações dos dirigentes sindicais, e ao que se pode observar da persistência dos *crentes* em levar adiante as questões trazem um elemento novo paesta reflexão: a contaminação da área dos *direitos* trabalhistas e dos *direitos* pela posse e uso da terra por categorias religiosas. Os "salmos", a "sagrada escritura", estariam, neste sentido, legitimando e até sacralizando a luta pelos *direitos*. Esta contaminação se dá, a meu ver, porque a "conversão" e a vida religiosa intensa dos *crentes* são experiências capazes de fornecer um sentido unitário à existência e de fornecer meios de realizar uma integração sistemática entre preceitos religiosos e conduta cotidiana. Entre os *agricultores* católicos não estão ausentes as transferências de categorias religiosas para outras áreas da vida social, mas esta "intransigência" a que se referiu o advogado do sindicato, parece ser traço característico dos *crentes*.

Apesar do que foi afirmado acima, é preciso salientar que nem todos os *crentes* são sócios do sindicato e que não só os *crentes* são combativos entre os associados. Crentes e católicos utilizam o sindicato de maneira instrumental e usam assessoria jurídica para "procurar seus direitos". O que há de novo nesta situação é o fato de a conversão religiosa a uma denominação pentecostal, ao invés de se tornar empecilho para a associação ao sindicato e para a aceitação das propostas desta organização, poder constituir-se em um reforço para a resolução dos conflitos ao nível da legislação. Os *crentes* não se abstêm de explicitar suas contradições com os *fazendeiros*.[17]

17. Se for possível estabelecer um paralelo entre as repercussões da conversão religiosa à Assembléia de Deus de Santa Maria e o trabalho desenvolvido por um setor do corpo eclesiástico da Igreja Católica, através das "Comunidades Eclesiais de Base" em outras religiões do próprio Estado, no que diz respeito à atuação política, diríamos que são diferentes os caminhos percorridos. Enquanto os crentes transformam sua luta por melhores condições de vida em um problema religioso e aparentemente se

A literatura especializada em "pentecostalismo" — salvo raras exceções [18] — não trata a questão da participação política através da análise da atuação dos crentes a nível destas instituições formais: política partidária oficial e sindicato. O problema é tratado a nível da ideologia inerente ao pentecostalismo que "demanda conformismo e sacrifício", que "impõe um preço a ser pago para a salvação" [19] resultando em "alienação" [20] ou "conservantismo" e "a separação do pentecostal do universo sócio-político". [21] Por este caminho poderíamos chegar às mesmas conclusões: esta opção religiosa — enquanto seita — enfatiza e dá maior relevo a elementos já existentes na religião anterior e, por conseguinte, na ideologia dominante como um todo.

Ao analisar a ideologia inerente ao "pentecostalismo" podemos inferir que o fato de um *crente* se sentir um *escolhido*, desprezar as criaturas, se "apartar do mundo" e esperar com firmeza a "próxima vinda de Cristo" leve, em última instância, à legitimação e aceitação da dominação a que está submetido "aqui na terra". Porém, o "conformismo", o "sacrifício", a esperada "recompensa" além túmulo, antes de serem prerrogativas do "pentecostalismo", têm sido expressões ideológicas impingidas pelo cristianismo em geral. Cristianismo este que, a partir de determinadas transformações históricas, demonstrou ter inúmeras afinidades com a lógica do capital. A particularidade desta variante do cristianismo seria a coesão, radicalização e intransigência pró-

---

despolitizam, os indivíduos que participam das Comunidades Eclesiais de Base se oferecem a possibilidade da participação laica com características políticas, transformando categorias religiosas em instrumentos de ação para a luta "aqui na terra". Mas esta aparente "despolitização" dos crentes não significará, necessariamente, menor participação em momentos de mobilização política. A título de exemplo histórico, transcrevo um trecho da entrevista que Francisco Julião deu ao jornal *Pasquim* (n.º 497, de 5 a 11 de janeiro, 1979): "Jornalista: Não havia diferença de idéias entre você e os protestantes que trabalhavam juntos? Julião: não. Eu defendia o que estava no Código, na Lei, na Constituição. Nunca saí dali. Ao contrário, os protestantes radicalizavam muito, baseando-se nos profetas que disseram coisas tremendas. Usavam expressões muito fortes, como quando citavam Isaías. Eu até pedia para que moderassem um pouco a linguagem. Como o protestante se sentia oprimido e perseguido, tinha tendência para sectarizar a linguagem".

18. O trabalho de Tennekes sobre o "pentecostalismo" no Chile seria uma destas exceções. O autor procura avaliar o comportamento dos pentecostais nas associações de bairros, nos sindicatos e partidos. Ver *El Movimiento Pentecostal en la Sociedad Chilena* — La Nueva Vida, 1973, Mimeo.

19. Cf. Mintz, Sidney. *A Puerto Rican Life History*, The Norton Library, New York.

20. Cf. Douglas Monteiro, revista *Isto É*, maio de 1977.

21. Cf. D'Epinay, Lalive: *El Refugio de las Masas — Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno*, Editorial del Pacífico, Chile, 1968.

pria às minorias religiosas. E esta particularidade lhe dá outra dimensão que alguns autores,[22] ainda a nível das ênfases doutrinárias, procuram dar conta: o protesto simbólico que a conversão dos desprivilegiados pode representar contra a religião oficial, a religião dos ricos. Mas como protesto simbólico é também considerado ineficaz e alienante.

A análise em termos de doutrina pentecostal, ou da mensagem única que parece transmitir, pode não dar conta do significado específico que tem para os diferentes grupos que a adotam, em diferentes conjunturas. Na realização da doutrina pentecostal em Santa Maria podemos apontar para dimensões ideológicas que não estão, necessariamente, contribuindo para a legitimação da dominação.

Ao falar das associações pentecostais enfatiza-se muito o sectarismo de seus adeptos, a união da "comunidade de irmãos" em detrimento de outras relações sociais. No entanto, o que ali se verificou foi que a rede de relações delineada pelos "irmãos na fé" é um novo circuito que não anula as redes preexistentes. Se no interior da congregação — sobretudo durante os serviços religiosos — os *crentes* excluem as *criaturas* (os não crentes) no contexto do trabalho religioso para a cooptação de adeptos, é necessário que cada *crente*, ao invés de romper com seus parentes, compadres e vizinhos, cultive tais relações que se apresentam como canais de evangelização. Se a nível das necessidades religiosas a rede de relações delineada pelos irmãos na fé é auto-suficiente, a nível de outras necessidades — colocadas no cotidiano e em momentos de precisão — esta rede não exclui aquelas outras preexistentes. Se encaramos o parentesco, o compadrio e a vizinhança como redes de relações que têm importância para a reprodução do grupo enquanto tal, o fato do *crente* não se isolar de seus parentes, compadres e vizinhos, justamente no que diz respeito à troca de serviços e auxílios (no cotidiano e em momentos de precisão), minimiza a segmentação que a conversão religiosa poderia acarretar, não viola as regras de solidariedade que norteiam a convivência daqueles que vivem as mesmas condições de existência.

Em Santa Maria, na Assembléia de Deus, a posição social dos líderes, a forma e o conteúdo das atividades religiosas

22. Ver, entre outros, Cesar, Waldo: *Urbanização e Religiosidade Popular*, Revista de Cultura, Vozes, ano 68, volume LXVIII, setembro, n.º 7. E Rolim, F.: *A Propósito do Pentecostalismo de Forma Protestante*, Cadernos do ISER, 6, Editora Tempo e Presença.

são elementos que permitem caracterizar a congregação como um espaço onde se promove a intensa convivência entre os *pobres*. Por isso os *ricos* se excluem e são excluídos de sua clientela de evangelização. Ainda que a nível da doutrina expressa os *ricos* sejam clientes possíveis ("o evangelho deve ser pregado para todos, para rico, para pobre, preto ou branco, homem ou mulher"), a nível da prática religiosa os esforços dos *crentes* se dirigem para os *pobres*: seus parentes, compadres e vizinhos. Os *ricos* não têm a mesma relação com o catolicismo e, por conseguinte, nem as mesmas queixas. Por outro lado há aspectos estruturais que indicam que os *ricos* não se adequariam na organização da "comunidade de irmãos". Ali se propõe a ajuda mútua e a intensa convivência entre os "irmãos na fé". Os *ricos* se disporiam a conviver regularmente com os *pobres*, comendo a mesma comida, bebendo a mesma água e saindo para o trabalho religioso nos *sítios*? As relações mantidas entre *ricos* e *pobres* e a observação das práticas sociais correntes dos *ricos* fazem difícil imaginar que "se misturariam" nos moldes de convivência propostos pela "comunidade de irmãos". E, ainda, há o dízimo regularmente entregue à congregação, os ricos dariam o "dízimo" e o que estivesse "ao seu alcance" para "ajudar" seus "irmãos na fé"? Em um aglomerado humano mais denso e diversificado estas incongruências poderiam passar despercebidas, ali os *ricos* são personalizados, suas atividades e comportamentos com os *pequenos* conhecidos e sua riqueza medida a olho nu pela extensão de suas terras, número de cabeças de gado e volume da produção. Portanto, o próprio fato de que os limites da clientela potencial coincidam com recorte feito a partir das posições de classe, isto é, são clientes os *pobres* e não os *ricos*, indica uma percepção da clivagem da sociedade e a reforça em termos de crença religiosa.

Neste sentido, a posição antagônica à Igreja Católica identificada com a classe dominante local, resulta em algo mais do que um "protesto simbólico", na medida em que ao oferecer a possibilidade de adesão à "comunidade de irmãos", os *crentes* questionam a posição subordinada dos *pobres* na hierarquia católica e propõem uma convivência mais intensa entre iguais.

Rotular o "pentecostalismo" como "defensor do status quo", uma "força de ordem", me parece insatisfatório, principalmente quando se faz uma comparação do comporta-

mento político dos seguidores desta variante do cristianismo com os seguidores de outras religiões. Os pentecostais seriam os únicos "alienados"?

Por outro lado seria preciso também qualificar melhor o que se entende por comportamento político. O que presumo é que haja uma identificação entre o comportamento político esperado e a idéia de "consciência de classe". Não seria possível, nos limites deste trabalho, entrarmos na discussão do que seria a "consciência de classe" e, principalmente, de como captá-la, medi-la, em situações não-revolucionárias. Mas gostaria de perguntar até que ponto os autores na busca desta "consciência" estariam se ancorando em modelos e categorias exógenas aos grupos por eles estudados e com isto estariam deixando de lado toda uma gama de atitudes e comportamento que configuram uma luta cotidiana que se dá, necessariamente, entre classes que estão situadas antagonicamente na estrutura social?

Os *agricultores* de Santa Maria, *crentes* ou católicos, para assegurarem suas precárias condições de existência e se reproduzirem, necessariamente, vivem uma luta política cotidiana com aqueles que se apropriam de seu sobretrabalho, com aqueles que "privam terra de trabalho", com aqueles que ameaçam o acesso à terra. Para avaliar as repercussões da conversão ao nível político há que se considerar esta realidade e comparar as atitudes e comportamentos dos *agricultores* que têm filiação religiosa distinta.

Comparando as concepções e prática política dos agricultores *crentes* e católicos, podemos pensar que articular em linguagem religiosa sua inconformidade pode representar algo mais que a indiferença. Os *crentes* na medida em que constroem um *locus* onde se valoriza os *pobres* e onde se questiona alguns fundamentos de legitimidade constitutivos da dominação tradicional (como a educação formal, sendo substituída pela sabedoria, pelo "dom", ou a procura da resolução de problemas através de relações assimétricas, dando lugar a uma ênfase nas relações simétricas) relativizam, de certa forma, certos pressupostos da ideologia dominante. E, quanto às formas de participação política que se colocam explicitamente para os *agricultores*, se a relação instrumental com a política partidária oficial não distingue *crentes* e católicos, a nível da luta sindical pelos *direitos*, os *crentes* levam para a busca dos "direitos daquele que

trabalha na terra" a combatividade adquirida por ocasião da adesão à "comunidade de irmãos".

Captar e compreender uma doutrina religiosa não deve impedir que vejamos o outro lado da medalha, ou seja, caráter importante que determinadas associações religiosas podem assumir, em certas conjunturas e momentos históricos, do ponto de vista das classes subalternas. Sem pretender generalizações para o "pentecostalismo" como um todo, focalizando o caso de Santa Maria e, por extensão, outros que sejam estruturalmente semelhantes, creio que não seria arriscado encarar as congregações pentecostais como "associações de caráter político". A expressão entre aspas precisa ser qualificada. São levadas objetivamente a funcionar como associações políticas na medida em que se reúnem pessoas que estão na mesma posição de classe, que satisfazem mutuamente suas necessidades religiosas sem a interferência explícita de representantes de outros segmentos da sociedade e que, como decorrência desta vivência religiosa, efetivam uma reunião de recursos escassos para promover a ajuda mútua,[23] contaminam a área da luta pelos direitos com suas certezas e determinações, colocam entre seus clientes para militância religiosa seus pares-parentes, compadres, vizinhos — e não aqueles que estão em posição antagônica.[24]

A idéia é que, em determinados momentos históricos, associações religiosas podem assumir um caráter político e estratégico,[25] o que não implica que não possam ser subs-

23. Como já foi dito, entre os *agricultores* há os "mais equilibrados" e os "menos equilibrados". Entre os *agricultores crentes* também. Isto é que explica uma reunião de recursos escassos, através do dízimo, e uma posterior redistribuição. O que é interessante notar é que esta "situação" dos diferentes *agricultores* crentes de contribuir mais ou menos regularmente ou com maior ou menor montante pode variar de ano para ano. Uma colheita boa ou má, o acesso ou não-acesso à "terra de trabalho" fora do *sítio* em determinado ano agrícola, o potencial de trabalho familiar com que conta o grupo doméstico em certo momento, fazem com que não sejam, necessariamente, os mesmos personagens os "ajudados" e os que oferecem recursos em todas as ocasiões.

24. E como decorrência deste recorte vemos que enquanto se deve evitar conflitos com a clientela potencial, o conflito com fazendeiros e grandes comerciantes não está proibido.

25. Exemplos históricos sobre a dimensão política de determinadas associações religiosas podem ser encontrados em: Hobsbawn, E. "As seitas operárias", in *Rebeldes Primitivos*, Zahar, 1970; Hammond, Jand Barbara "The defenses of the poor" in *The Town Laboures*, New York Anchor Books, 1968 e dos mesmos autores "Religion, reprints of economic Classics", in *The Age of The Chartists*, Augustus M. K. Publishers, 1976; Thompson, E. *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, 1968.

tituídas por outras organizações mais eficazes e de caráter explicitamente político em outras ocasiões.

Em Santa Maria, hoje,[26] posso apontar para uma complementariedade entre a atuação do sindicato e da Assembléia de Deus.

Tem duas coisas que eu não me arrependo na vida: ser crente e ter entrado pro sindicato (Agricultor crente).

Eu já disse para ele ir ao médico do sindicato. O sindicato cobre esta parte e depois os irmãos se juntam e compram os remédios. Com esta perna não pode nem trabalhar (Dirigente da Assembléia de Deus).

Hoje o sindicato está identificado como o seu lado assistencial e pode completar-se com a organização religiosa. Assim, como sua palavra de ordem mais avançada — fazer valer a legislação — encontra eco no legalismo camponês e nas noções de certo e errado dos *crentes*.

Em termos do desenvolvimento de formas de atuação política, podemos pensar em repercussões deste tipo de associação religiosa. Comparando um delegado sindical aos crentes, assim se expressou um agricultor católico:

"Você (delegado sindical) está todo falante, aprumado. Cheio de explicações. É por isso que eu digo que o cabra entra pro sindicato ou vira crente ou vira logo cidadão. Ergue a cabeça, até parece que tem estudo!"

Esta formulação e a observação da conduta dos *crentes* e dirigentes sindicais permitem a inferência de que ambas as instituições em jogo, na medida em que pressupõem participação e militância, são espaços para o surgimento de líderes que encarnem as aspirações do grupo e dão, também,

---

26. Digo "hoje" porque estou localizando a realidade atual de Santa Maria. Não tenho condições de prever o comportamento dos crentes caso haja desdobramento dos conflitos que agora são resolvidos a nível legal. Conjunturas diferentes certamente se refletirão no comportamento político do conjunto dos agricultores, assim como no comportamento dos agricultores crentes. Recentemente os jornais noticiaram (ver *Folha de São Paulo*, 2/6/1978) um conflito armado prolongado entre posseiros e fazendeiros no Pará. Os posseiros, segundo informações jornalísticas, eram camponeses *crentes* que, liderados pelo seu pastor da Assembléia de Deus, resistiam à invasão das terras que cultivavam. Os conflitos mais violentos pelo uso e posse da terra no Brasil têm se dado, ultimamente, na Amazônia onde se configura o encontro das frentes de expansão com as frentes pioneiras e não é por acaso que se registra ali a ação mais radical dos crentes.

oportunidade para a expressão de uma dignidade de alguma maneira independente da legitimação dos *ricos*. A Assembléia de Deus propõe uma forma particular de organização que se adapta às regras do grupo e organiza os indivíduos em uma "comunidade de irmãos". Embora o trabalho religioso seja "apolítico", se é possível usar este termo, se assumirmos uma perspectiva menos imediatista e mais histórica, podemos pensar que esta associação contém elementos que podem ser apropriados politicamente: organiza os pobres, rompe com determinadas inibições, forma liderança.[27]

Para concluir, retomemos alguns pontos. Como já foi dito, perceber como os *crentes* se apropriam e utilizam em seu benefício uma associação religiosa não significa desconhecer a relação entre o aparecimento das seitas e os interesses da classe dominante. Enquanto segmentam-se as opções religiosas, dividem-se também aqueles que as procuram para expressar, de alguma forma, sua desconformidade. Em Santa Maria, pequeno município do agreste de Pernambuco, existem duas congregações pentecostais e havia mais uma que se desfez. Há, ainda, a Congregação Batista, além da Igreja Católica, das Casas Espíritas e de Xangô. E, em todas elas, em termos numéricos, predominam os *agricultores*.

As seitas podem canalizar inquietações que não podem ser organizadas no quadro político. A multiplicidade das seitas religiosas é, segundo Gramsci, uma conseqüência de liberdades políticas limitadas. Contudo, em decorrência disto, na medida em que o aparelho de Estado interdita a livre formação de organizações políticas, indica o mesmo autor, a expressão popular se circunscreve na religião: "Face au contrôle de l'appareil politique, c'est l'appareil religieux, qui devient le mode essentiel d'expression des groupes sociaux subalternes". Neste sentido, é que se torna possível considerar a Assembléia de Deus de Santa Maria uma via de expressão das vivências e anseios dos *agricultores*.

---

27. Thompson (1968) refere-se à importância da filiação religiosa na luta política em termos de formação de liderança. No Brasil temos o exemplo de Manuel da Conceição, conhecido como líder camponês do Maranhão, que foi pastor da Assembléia de Deus e, como tal, iniciou as suas lides sindicais. Francisco Julião (jornal *Pasquim* — n.º 497) nomeia líderes das ligas camponesas que eram protestantes ("da Igreja Batista e de mais duas seitas que não se distinguia"), entre eles: Joaquim Camilo (Jaboatão-Pernambuco), João Evangelista (Jaboatão-Pernambuco) e João Pedro Teixeira (Sapé-Paraíba).

Esta congregação religiosa atua paralelamente ao sindicato que — embora atrelado ao Estado — é um lugar reconhecido como apropriado para conduzir a luta pelos *direitos*. Outras conjunturas poderão levar a congregação a se transformar em uma base política [28] ou exigirão a superação desta forma por outras de caráter eminentemente político.

Por outro lado, as seitas são também, geralmente, expressões de crises. As fomes e as guerras na expressão de Mauss, as crises que resultam em profundas mudanças políticas, como sugere Wallis, as transformações econômicas e morfológicas, como indicam Weber e Bourdieu, são ocasiões propícias para o surgimento de profetas e o estabelecimento das seitas. Este aspecto leva a crer que não é a pobreza crônica dos *agricultores* que pode, por si, explicar o aparecimento das seitas religiosas em Santa Maria a partir de uma certa época. Determinadas mudanças sociais podem estar relacionadas com o surgimento das "igrejas de crentes". Os *agricultores* sentem-se beneficiados com a "chegada dos direitos", mas reconhecem que a partir deste evento explicitam-se contradições entre aqueles que têm posições antagônicas na estrutura social, o que resulta em um enfraquecimento das relações assimétricas (que se dão entre *pobres* e *ricos*) e leva a uma necessidade de intensificação de relações simétricas (que se dão entre os *pobres*). Também há outro aspecto: "O gado está tomando a terra do homem", ou, em outras palavras, os *fazendeiros* estão "privando terra de trabalho", o que significa uma ameaça maior para a reprodução deste grupo de *agricultores* enquanto tal. Neste sentido, "a comunidade de irmãos" pode ser vista como uma rede de relações que promove convivência e *ajuda* entre os *pobres* e contribui para sua sobrevivência social.

A limitação para a organização política é uma realidade em Santa Maria, no país como um todo. Determinadas transformações nas relações sociais entre *agricultores* e *fazendeiros* podem, também, favorecer o sucesso daquelas organizações que permitem a seus adeptos articular em linguagem religiosa seu inconformismo. No entanto, embora a origem da Assembléia de Deus em Santa Maria deva estar, a nível mais geral, relacionada com a limitação de liber-

28. Remeto novamente ao trabalho de Tennekes (1973) para informações sobre determinadas congregações pentecostais no Chile, que foram bases de apoio durante o governo de Salvador Allende.

dades políticas e com mudanças econômico-políticas, não disponho, no momento, de mais elementos para demonstrar estas afirmações. Basta, neste momento, levantar a possibilidade de questionar a equação "pentecostalismo = maior alienação".

II — Dúvidas Finais

Logo de início chamou-se a atenção para a dificuldade de generalização sobre o significado e as repercussões do "pentecostalismo". Enumeramos alguns fatores que poderiam, correlacionados, explicar significados e funções distintas que associações pentecostais poderiam assumir.

Um destes fatores diz respeito à posição relativa da "igreja de crente" em relação a outras agências religiosas, ou expressamente políticas, que atuem junto à mesma população. Ou seja, seria importante verificar se em regiões em que haja um desenvolvimento das "Comunidades Eclesiais de Base" não haveria uma tendência das "igrejas de crentes", através do sectarismo religioso em relação ao catolicismo, assumirem uma posição mais conservadora. Ou, então, em situações onde estejam presentes outras alternativas de expressão política, qual é o funcionamento de uma "igreja de crente"?

Outro fator a ser considerado é a fase ou situação em que se encontra a associação pentecostal que está sendo estudada em relação à denominação a que pertence. Há uma vocação para institucionalização nas principais denominações, embora, paralelamente, haja constante movimento de cisão e a fundação de novas denominações.

Quando a associação pentecostal pertence a denominações mais antigas, detectar seu relacionamento com o organismo central pode ser importante para compreender seu funcionamento. Isto porque nestas já começam a ser oferecidos cursos para dirigentes e é cada vez maior a circulação de publicações não só em termos de Bíblia e Hinários, mas também de folhetos que devem ser utilizados na Escola Dominical. No entanto, a atuação de determinado organismo central sobre igrejas e congregações não é homogênea. Sua maior ou menor importância depende do acesso de determinado núcleo aos préstimos da Matriz. Acesso em termos de distância física e, o que é mais importante, em termos de

recursos financeiros para garantir viagens ou compra de material. Por outro lado, a fase em que se encontra a associação pode determinar se a ligação com o organismo central será mais ou menos fluída. Quando uma associação está em fase de luta pela implantação, é preciso incentivar e realizar militância constante para manter seus membros e conseguir outros. Por esta ocasião tendem a agir mais localmente e mais autonomamente do que outras que já alcançaram a estabilidade possível. Neste sentido, dentro de uma mesma denominação, encontramos igrejas ou congregações que caberiam em pontos diferenciados de um mesmo gradiente que tivesse em seus limites extremos os pólos *seita/igreja*.

As "igrejas de crentes" que pertencem a pequenas denominações recém-fundadas, por sua vez, apresentam grande autonomia e seus adeptos enfatizam muito a simplicidade da organização, a autonomia local, o que as torna mais vulneráveis a problemas locais, e a atuação de acordo com a posição relativa a outras agências.

O terceiro fator a ser levado em conta é a composição da associação em relação à origem social de seus membros. Convém lembrar que, embora ao "pentecostalismo" seja atribuída uma clientela constituída, por excelência, pelos "despossuídos", "desprivilegiados", "classe baixa", "inferiores", "oprimidos", existem associações pentecostais de "classe média e até alguns setores da alta".[29] Este é um dos pontos que torna questionável as generalizações sobre o "pentecostalismo" da forma como têm sido feitas. Os autores reconhecem a existência de igrejas e congregações pentecostais freqüentadas por outras classes ou setores de classe, mas, no momento em que concluem sobre o significado do "pentecostalismo", parecem se esquecer que deveriam dar conta também de outras "associações", que não se caracterizam pela presença da classe dominada.

Entretanto, para pensar na composição social de uma associação pentecostal como um dos fatores que pode determinar sua atuação, não é o bastante assinalar diferentes origens de classe. Teríamos que levar em conta outros recortes que poderiam ser significativos para a reflexão sobre tais associações religiosas.

---

29. Cf. em Valdo Cesar: *Urbanização e Religiosidade popular*, Revista de Cultura, Vozes, ano 68, volume LXVIII, setembro, n.º 7, 1974.

Após uma primeira divulgação sobre os resultados da pesquisa, no tocante ao aspecto político, vários colegas forneceram-me informações sobre a atuação política em sindicatos e associações de outros tantos *crentes*, filiados a igrejas ou congregações pentecostais, em áreas rurais. Por outro lado, outras tantas informações contrárias foram dadas sobre a não-atuação ou o conservadorismo dos *crentes* em periferias urbanas. Embora esta diferença não se constitua em uma regra, pela recorrência das informações poderíamos pensar em certa tendência neste sentido.

Não é minha intenção reificar a já tão discutida e renegada dicotomia rural/urbano, nem utilizá-la como explicação, e sim procurar detectar que aspectos da organização da produção material podem ser determinantes para a realização diferenciada de uma mesma doutrina.

Dada a organização social da produção em regiões onde predomina a exploração agropecuária, as "igrejas de crentes" tendem a ser mais homogêneas em termos das categorias sociais que as compõem. Verifica-se a existência de igrejas ou congregações em que a maioria quase absoluta é de pequenos produtores, outras são compostas basicamente por *moradores* e assalariados rurais, outras por posseiros em regiões de frente de expansão, como também existem aquelas compostas apenas por pescadores. Por outro lado, nas periferias das grandes cidades, parece predominar a diversidade de categorias sociais. Não obstante, pelo que atestam as pesquisas, trata-se de indivíduos que têm uma mesma posição relativa na estrutura social, os adeptos se inserem diferentemente no processo produtivo ou mesmo no exército de reserva. Juntam-se, ali, operários de diferentes ramos, comerciários, serventes, motoristas, subempregados e desempregados, e até os chamados "volantes" da agricultura.

A idéia é que as "igrejas de crentes" que apresentem maior homogeneidade em termos de composição social, estejam mais propensas a funcionar como associações políticas. Articulando este critério aos outros já destacados, como posição relativa frente a outras associações religiosas ou leigas e fase em que se encontra enquanto núcleo pentecostal, podemos pensar, em primeiro lugar, que o mesmo tipo de atividade econômica, a mesma utilização do tempo, a obediência a uma mesma periodicidade permitiriam uma maior adequação das atividades religiosas às disponibilidades e ne-

cessidades dos adeptos.[30] E, em segundo lugar, que a experiência comum na produção, a referência aos mesmos problemas concretos que ameaçam sua reprodução e caracterizam processos de mudança de relações sociais, e até mesmo a referência a mesmos "patrões" ou "fazendeiros" personalizados, dariam o suporte para seu funcionamento como associações políticas. Os "testemunhos, como são chamadas as intervenções dos participantes do culto, tendem a se transformar de simples lamúrias, pedidos ou agradecimentos em uma socialização de problemas concretos, privações ou conflitos, que encontram eco na vivência do grupo enquanto tal. E, como conseqüência disto, ali conjuntamente é possível transformar a "comunidade de irmãos" em uma base para a ação, seja em termos de encaminhamento para o sindicato ou outro tipo de movimento.[31]

Após enumerarmos alguns fatores que poderiam, inter-relacionados, oferecer pistas para a explicação da atuação diferenciada das inúmeras "igrejas de crentes", é necessário voltar à questão mais geral, a que remete o presente trabalho, a saber: a relação entre religião e política.

Se aceitarmos a possibilidade de visualizar determinadas associações religiosas pentecostais como formas transitórias de expressão política, necessário se fará a comparação destas com outras cujo caráter político já é reconhecido.

---

30. Há, como já foi dito, certa flexibilidade na realização do "pentecostalismo". O fato de em determinada igreja predominar uma categoria social pode influenciar na organização do exercício da religião. Em Santa Maria, por exemplo, a chegada do inverno — época do plantio — acarreta diminuição nos trabalhos religiosos. Outra adaptação é o funcionamento da *Escola Dominical* no domingo à tarde, e não pela manhã como ocorre normalmente nas Assembléias de Deus e em outras "igrejas de crentes", isto porque são muitos os adeptos que vivem em sítios distantes. Vindo à tarde para a Escola Dominical, ficam para o culto da *pregação*, domingo à noite, evitando nova viagem. Assim como, no que diz respeito ao dízimo, a fonte mais importante para a garantia da manutenção da congregação, os meses de maior arrecadamento são aqueles em que a colheita é feita ou está findando. Em contrapartida podemos constatar um refluxo no início do plantio.

31. Já citamos o caso da luta armada sustentada pelos posseiros crentes no Pará. Outro exemplo pode ser retirado da revista *Tempo e Presença*, n.º 151, junho de 79: "Cantando hinos da Igreja Evangélica Pentecostal, *O Brasil para Cristo* e repetindo o refrão *Se Deus é por nós, quem será contra nós?*, centenas de pessoas organizaram em Parati, RJ, uma passeata de protesto contra o ato do juiz, despejando 23 famílias de posseiros de Trindade, região de posseiros do litoral Fluminense, a favor da empresa multinacional Trindade Desenvolvimento Territorial (...) Ela foi organizada pelos próprios posseiros que fizeram reuniões diárias, prepararam faixas com dizeres *Queremos Justiça, De Trindade não sairemos, Estamos no Brasil*, e ensaiaram hinos que seriam cantados na rua.

Comparando, ainda que simplificadamente, determinados movimentos messiânicos ocorridos no Brasil com as associações pentecostais às quais atribuiu-se, aqui, também um caráter político, vemos o que lhes é comum ou específico.

Ambos os movimentos congregam indivíduos de classes subalternas. Ambos resultam no afastamento da Igreja Católica oficial. Ambos elaboram uma proposta de vida religiosa através de tradições cristãs eruditas. No entanto, diferem em outros tantos aspectos fundamentais. Os movimentos messiânicos mais conhecidos propõem e chegam a realizar um novo modo de vida em que se viabiliza não só novas relações com a divindade, mas também novas relações sociais entre os adeptos, seja a nível da atualização de pressupostos legitimadores de poder diferentes dos vigentes na sociedade mais ampla, seja a nível de formas de produção, repartição e consumo. Enquanto que as associações pentecostais não deslocam seus adeptos do processo produtivo tradicional, não se propõem a inverter a estrutura de poder vigente e atuam apenas perifericamente a nível da produção, repartição e consumo, através de "ajuda" no *trabalho* ou nas *despesas da casa.*

Outro ponto importante que distancia os movimentos messiânicos das associações pentecostais é que os primeiros, dadas suas características de progressiva radicalização, a partir mesmo da reação do sistema dominante, jamais se institucionalizam. Enquanto que as associações pentecostais apesar de modificarem as relações no interior do campo religioso, porque são competitivas e questionam a religião oficial, podem se transformar em Igrejas, perdendo as características contestatórias próprias às seitas.

Porém, embora os movimentos messiânicos sejam eminentemente políticos, quer os vejamos através da ótica da "utopia socialista" que está geralmente presente, quer os vejamos da ótica da repressão e da configuração de verdadeiras "guerras populares", podem ser inconseqüentes politicamente, dada a violência com que são destruídos, dada a disposição de luta e desafio à morte que aniquila até seus últimos sobreviventes. Por outro lado, determinadas associações pentecostais, que são aparentemente destituídas de qualquer significado político (quer da ótica de sua própria retórica, quer pela tolerância do "sistema"), podem ter repercussões políticas, seja em conjunturas de limitação de liberdades de expressão, quando promovem a "ajuda

mútua", exercitam a convivência entre iguais e incentivam a procura, através de linguagem religiosa, "do que é do trabalhador"; seja em termos de organização transitória que prepara liderança e oferece espaço para a explicitação de contradições.

A comparação entre movimentos messiânicos e associações pentecostais é procedente não só porque, dentro da perspectiva aqui apresentada, ambos remetem à relação religião/política, mas também porque nossa preocupação é com os movimentos sociais no campo. Os movimentos messiânicos mais conhecidos e estudados tiveram como cenário o campo brasileiro e nosso interesse é pensar as associações pentecostais como forma de organização dos trabalhadores rurais.

O momento histórico gerador dos principais movimentos messiânicos conhecidos e estudados remete a uma época específica do movimento de expansão do capitalismo, o final do século XIX e o início do século XX. As populações que aderiram aos movimentos messiânicos passavam por processos de expropriação e empobrecimento violentos, resultado da entrada de capitais estrangeiros ou mesmo das novas articulações entre os grandes proprietários de terras e outras facções de classe presentes ou representadas no Estado republicano.

Se a proliferação de seitas pentecostais é mais recente, as leis do capital, no entanto, são as mesmas: expropriação e empobrecimento atingem em passos diferenciados, as diferentes áreas. Por que não ocorrem hoje movimentos messiânicos do mesmo vulto de Canudos, Contestado, dos Muckers? O primeiro elemento que pode explicar, se não a ausência de movimentos messiânicos, a não-configuração de crises nacionais a partir deste tipo de movimento, é a organização e o aparato das forças armadas. Canudos exigiu 4 anos de guerra para que mais da metade do Exército Nacional, ainda que auxiliado pelos *vaqueanos*, conseguisse dar cabo da *Irmandade*. Quanto tempo necessitaria a sociedade política para aniquilar um movimento deste tipo, hoje? E que caminho e que espaço poderiam ser pouco vulneráveis para a organização de redutos religiosos?

O que estou querendo sugerir é que determinadas associações pentecostais possam significar uma redefinição histórica dos movimentos messiânicos clássicos. Estes não seriam viáveis no atual momento do desenvolvimento do ca-

pitalismo brasileiro e a articulação da desconformidade através do religioso se daria, agora, através de associações pentecostais ou outras seitas milenaristas "pacíficas". "Pacíficas", que corresponderiam a determinado momento da luta de classes.

Ainda uma última indagação. Os participantes dos movimentos messiânicos eram, via de regra, pequenos produtores expropriados ou em vias de expropriação. Neste sentido é que cabe a pergunta já formulada por Duglas Monteiro,[32] por que movimentos messiânicos não floresceram a partir da grande fazenda, entre escravos, colonos ou moradores? Suponho que estes trabalhadores, embora tendo acesso a um lote de subsistência, só tinham condições de cultivá-lo porque trabalhavam "no eito" da cana ou do café. Não se representavam como "livres". Enquanto que aqueles que tinham acesso a certas condições objetivas de trabalho, sendo pequenos proprietários, posseiros ou parceiros, se representam como "livres" na relação com a terra. Perdê-la significa perder a identidade social, ou nas palavras de Duglas Monteiro, ver o "mundo desencantado". A "irmandade" seria, então, um meio de promover seu "reencantamento" e, entre outras coisas, promover até o acesso a uma "terra prometida".

Por outro lado, até onde pode-se colher informações, as igrejas e congregações pentecostais que funcionem objetivamente como associações políticas estão no campo, e entre elas destacam-se aquelas onde predominam pequenos produtores que têm acesso a condições objetivas de trabalho, os camponeses. Estes, ainda que tenham um lugar determinado no mercado sazonal de força de trabalho, ainda que produzam cereais, legumes ou matérias-primas que têm lugar determinado na produção global, têm sua reprodução constantemente ameaçada pelos movimentos de fluxo ou de refluxo do capital. A problemática da autonomia e subordinação do campesinato pode ser uma pista para compreender porque entre eles é que estariam as igrejas ou congregações a que temos nos remetido. Representam-se como livres na relação com a terra e ao ver ameaçada sua autonomia, seja em termos das dificuldades crescentes de manter sua famí-

32. Ver Duglas Monteiro, *Errantes do Novo Século*, Livraria Duas Cidades, SP, 1974.

lia na agricultura, seja em termos de reproduzir seus filhos como pequenos produtores, procurariam reafirmar sua liberdade em outro nível. Liberdade de opção religiosa, autonomia para organização da vida religiosa. As possíveis repercussões políticas disto já foram indicadas.

São estas as sugestões que espero poder resultar no início de uma controvérsia sobre o significado e importância política das associações pentecostais.

Ensaios

O DISCURSO DE ANTÔNIO CONSELHEIRO

José Luís Fiorim
Depto. de Sociologia, Universidade de São Paulo

Ao Prof. Duglas Teixeira Monteiro,
Mestre e Incentivador

"Acabou vendo, Joan Brossa, que os verbos do catalão tinham coisas por detrás eram só palavras, não."

João Cabral de Melo Neto

1. INTRODUÇÃO

O discurso é forjado a partir de um "universo cultural" que, por sua vez, é determinado por condições estruturais. Ele exprime, assim, aspectos de uma visão de mundo. Ele é a corporificação de uma cosmovisão, uma vez que agencia valores e carências de um dado momento histórico. Na medida em que estuda o discurso, em seu plano do conteúdo, a ciência da linguagem converte-se no estudo das ideologias aí investidas.[1]

À proporção que um indivíduo internaliza a linguagem de seu grupo social, assimila também sua ideologia.[2] Nesse sentido, o discurso tem uma função de controle social, pois

1. LOPES, Edward, *Fundamentos da Lingüística Contemporânea*. São Paulo, Cultrix, 1976, p. 16.
2. Id., *ibid.*, pp. 16-17. Empregaremos a palavra ideologia no sentido que lhe foi dado por Antônio Gramsci.

a pessoa passa a analisar o real com as categorias dadas por uma determinada maneira de dizer, que se formou a partir de certos fatores estruturais.

Não há, pois, uma relação mecânica entre estrutura e linguagem nem entre linguagem e estrutura, mas uma relação dialética entre ambas.

No decorrer da análise do discurso, que é mediata, deve ser desnudada a ideologia que está em sua base, mas que não pode ser apreendida conscientemente pelo caráter imediato da mensagem. A lingüística, à medida que possibilita um conhecimento do discurso, deve mostrar o que o sustenta, isto é, as estruturas que o condicionam. A linguagem não deve ser vista como espetáculo, mas como a fonte de revelação dos problemas de um homem historicamente situado.

Com base nessa concepção, o trabalho de análise do discurso de Antônio Conselheiro desenvolve-se em três níveis:
a) descrição do conteúdo semântico investido nas prédicas;
b) estudo das condições estruturais que determinaram esse investimento semântico;
c) análise das posições políticas determinadas pelo discurso internalizado por Antônio Conselheiro.

O primeiro nível abrange três aspectos:
— descrição da teologia veiculada pelos sermões;
— determinação da concepção de mundo traduzida pelos discursos;
— estudo da ética preconizada nas prédicas e concorde com a cosmovisão nelas investida.

Para a análise de alguns aspectos do primeiro nível, tomamos o modelo greimasiano conhecido como "quadrado lógico".[3] Poder-se-ia tentar refutar a escolha, sob a alegação de que o modelo é rigidamente dicotômico. Exatamente por isso optamos por ele. Uma vez que o objeto traduz uma concepção, em certos aspectos maniqueísta, trabalhando, por conseguinte, com elementos binários em oposição — divindade — humanidade, materialidade — espiritualidade, virgindade — maternidade etc. — não estaríamos, cremos, adequando o objeto ao modelo, mas usando o modelo apropriado para esclarecer alguns elementos do objeto. É evidente

3. GREIMAS, A. J., *Sobre o Sentido: Ensaios Semióticos*. Petrópolis, Vozes, 1975, pp. 126 a 130. LOPES, E., *op. cit.*, pp. 317 a 322.

que "esse esclarecer o objeto" deve ser visto com um elevado grau de ceticismo humilde ou de humildade cética.

Servimo-nos, para efetuar a presente análise, da publicação, feita por Ataliba Nogueira, da obra manuscrita de Antônio Conselheiro.[4]

De acordo com essa publicação, as prédicas do beato de Canudos dividem-se em quatro grupos:
a) vinte e nove meditações sobre as dores de Nossa Senhora;
b) dez sermões sobre os mandamentos;
c) textos extraídos da Sagrada Escritura, sua tradução e comentários sobre alguns deles;
d) prédicas de circunstância e discurso (sobre a cruz; a missa; a confissão; as maravilhas de Jesus; a construção e a edificação do templo de Salomão; o recebimento da chave da Igreja de Santo Antônio, padroeiro de Belo Monte; a parábola do semeador; a República).

2. A TEOLOGIA DO CONSELHEIRO

Dividimos essa parte em três tópicos: a cristologia, a mariologia e a eclesiologia.

2.1 *A cristologia*

As referências cristológicas estão espalhadas por todas as prédicas de Antônio Conselheiro, embora se concentrem, de maneira especial, no sermão sobre a cruz e nas vinte e nove meditações sobre as dores da Virgem Maria. O conhecimento relativo a Cristo aparece, quase sempre, em reflexões sobre a pessoa de Maria e o seu papel na obra da salvação. O Conselheiro põe em prática o aforismo católico "Ad Jesum per Mariam".

O conjunto dos seres racionais articula-se, em termos semânticos, na obra de Antônio Conselheiro, da seguinte maneira: s_1/divindade/(termo sêmico positivo); s_2/humanidade/(termo sêmico negativo); S/divindade/ e /humanidade/ (termo sêmico complexo); S/não-humanidade/ e /não-divindade/(termo sêmico neutro).

4. NOGUEIRA, Ataliba, *Antônio Conselheiro e Canudos: Revisão Histórica*, São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1974.

S articula-se, ao nível da forma do conteúdo, em dois semas contrários: /divindade/ vs. /humanidade.[5] Esses dois semas, tomados separadamente, indicam a existência de seus termos contraditórios: /não-humanidade/ vs. /não-divindade/. Levando em conta o fato de que uma vez situadas as articulações de S, esse pode ser redefinido como um sema complexo que reúne s_1 e s_2, por uma dupla relação de conjunção e disjunção, e que, por conseguinte, **S** pode ser definido como um termo neutro que engloba s_1 e s_2, por uma dupla relação conjuncional e disjuncional, temos Cristo como um termo complexo que reúne o divino e o humano, e os anjos bons e maus como um termo neutro que engloba os semas contraditórios de s_1 e s_2.[6]

O homem, na concepção conselheirista, não pode divinizar-se, isto é, passar de termo negativo a positivo, nem se tornar um termo complexo, isto é, assumir a divindade, mantendo a humanidade.[7] Deus, porém, pode tomar a natureza humana, conservando a divindade, por causa de sua onipotência e de sua caridade em relação aos seres humanos que precisavam do seu sofrimento para se salvar.[8] Cristo é, por isso, o termo sêmico que engloba a divindade e a humanidade, estando, por conseguinte, entre ambas. Uma vez que partilha das duas naturezas, está suspenso entre o céu ("topos" da divindade) e a terra ("topos" da humanidade).

Greimas ensina-nos que as estruturas elementares da significação se articulam em conjuntos mais vastos. Cada um dos semas, em que se articula um eixo semântico, pode ser considerado como eixo que se articula em novos semas e, assim, sucessivamente.[9] Esse conjunto constitui um sistema sêmico.[10]

---

5. 219, 503 (nas citações da obra de Antônio Conselheiro, usaremos apenas a numeração correspondente à adotada nas páginas do manuscrito original, tal como aparece na obra de Ataliba Nogueira, já citada).
6. GREIMAS, A. J., *op. cit.*, pp. 127, 219, 138, 427, 476-477, 539.
7. Os termos positivo e negativo não implicam qualquer valoração, mas indicam apenas a ordem de colocação dentro da estrutura elementar de significação.
8. 4, 12, 134, 172, 212, 219.
9. Eixo semântico — "denominador comum a dois termos-objetos oponíveis, lugar virtual em que se articulam os pólos opostos de significação". Lopes, E., *op. cit.*, pp. 313-314.
Semas — traços distintivos de significação, que constituem a expressão operacional do eixo semântico.
10. GREIMAS, A. J., *Semântica Estrutural*. São Paulo, Cultrix, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973, pp. 43 a 46.

Assim, o sema/humanidade/ pode ser tomado como um eixo semântico que se articula em dois semas: /espiritualidade/ e /materialidade/. O homem é concebido, nas prédicas do Conselheiro, como um ser dotado de corpo e alma, espírito e matéria.[11] Participa ele da espiritualidade dos anjos e da materialidade dos animais. É, também, um termo complexo, pois reúne os semas /espiritualidade/ e /materialidade/.

O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus.[12] Em que consiste, porém, em termos sêmicos, essa similitude com a divindade?

No caso da manifestação do termo sêmico complexo, os dois semas podem encontrar-se seja em equilíbrio, seja um em relação de dominância sobre o outro.[13] Interessa-nos a segunda hipótese: um termo em relação de dominância sobre o outro. Poderíamos apresentar o homem de duas maneiras diferentes:

$H_1 = (E + m)$;
$H_2 = (M + e)$.[14]

Como o homem vivia em estado de graça no Paraíso, não sentindo as dores advindas de sua condição animal, a semelhança que o ser humano possuía, então, com Deus pode ser traduzida pela predominância de s_1/espiritualidade/sobre s_2/materialidade/ em S/humanidade/.[15] O pecado original, uma rebeldia contra Deus, ocasionou a inversão do pólo de dominância, passando s_2 a preponderar sobre s_1.[16] O homem passou, então, a estar sujeito ao sofrimento.[17] A morte pelo pecado, de que fala o Conselheiro, seria a passagem de complexo positivo (dominância de s_1 sobre s_2) a complexo negativo (preponderância de s_1 sobre s_2).[18] A redenção surge como libertação do homem, isto é, oferece-se à pessoa humana a possibilidade de nova inversão no pólo de dominância.[19] Deve a obra redentora realizar-se através do padecimento de Cristo, pois, como o homem fora condenado à dor, só o sacrifício da divindade seria capaz de ser-

11. 499.
12. Gên 1, 26.
13. GREIMAS, A. J., 1973, p. 35.
14. Usaremos a letra maiúscula para marcar os elementos dominantes na estrutura e as minúsculas para marcar os elementos dominados.
15. Gên 2, 1-25.
16. 390-395.
17. Gên 3, 14-17; 149-150.
18. 246.
19. 238-240.

vir de expiação ao pecado.[20] A uma falta potencialmente infinita deve corresponder um mérito também infinito e gratuito.[21] Com a encarnação do Verbo, passagem do sema positivo/divindade/ a complexo, através da assunção do sema /humanidade/, é Deus quem se torna semelhante ao homem, termo complexo (/materialidade/ e /espiritualidade/), para que o ser humano que tinha perdido a similitude com Deus (passagem de complexo positivo a complexo negativo) pudesse readquiri-la. A frase seguinte, retirada de uma das prédicas, sintetiza o que o Conselheiro pensava da redenção: "A cruz reconciliou o céu com a terra, que estava (sic) em guerra".[22] O sofrimento de Cristo abriu a possibilidade de harmonizar, novamente, a criação.

A redenção só se pôde dar em conseqüência de ter Cristo assumido a natureza humana, pois, como Deus, não poderia sofrer e morrer e, portanto, não poderia expiar as culpas dos homens, advindas do pecado original.[23]

O homem perderá, após a morte, a natureza humana (sua alma libertar-se-á do corpo), mas não assumirá a natureza divina.[24] Somente no final dos tempos, o corpo ressuscitará e aí o ser humano gozará da bem-aventurança em corpo e alma.[25] Até lá, deverá tomar a natureza neutra dos anjos, /não-divindade/ e /não-humanidade/. O restabelecimento da ordem edênica do universo só se dará numa atemporalidade e nunca no interior da história.[26] Isso demonstra bem o caráter a-histórico da religião preconizada pelo beato canudense. Nela, o reino não ocorre nesse mundo, mas no outro, isto é, numa utopia projetada fora da história.[27]

Na cristologia conselheirista, Cristo aparece como a união de s_1 /divindade/ e s_2 /humanidade/. Considerando o que já dissemos acerca da dominância de um dos semas no termo complexo, poderíamos apresentar a figura de Cristo de duas maneiras diferentes:

$C_1 = (D + h)$;
$C_2 = (H + d)$.

20. 130-131, 501-503.
21. 131, 246, 351, 361.
22. 503.
23. 12-13, 19, 31, 86-87, 119, 128, 150.
24. 343-348.
25. 478-479, 499.
26. 478-479, 499.
27. 291-292.

Em C_1 apareceria, em primeiro plano, o aspecto divino de Cristo. O humano surgiria como elemento contingente, necessário apenas na medida em que Cristo deveria padecer para pagar a culpa infinita dos homens. [28]

Em C_2, privilegiar-se-ia a pessoa histórica de Cristo. Nesse caso, não haveria uma a-historicidade na compreensão do papel do Filho, pois esse estaria vinculado a uma situação concreta contra a qual Cristo se insurgiu e que o levou à morte.

Teríamos, então, duas cristologias, decorrentes da preponderância de s_1 ou s_2 em S. A primeira seria uma cristologia a-histórica, enquanto a segunda seria uma cristologia histórica.

Com base em trabalho publicado por J. B. Libânio, podemos traçar um rápido esboço da postura cristológica de Antônio Conselheiro. [29] Desnecessário será frisar que a cristologia que aparece, nas prédicas, é a-histórica.

Todas as referências feitas a Cristo tinham por finalidade específica levar os homens, que ouviam as prédicas, a apreender claramente o significado do ser do Deus feito homem e de sua ação salvífica, para que todos encontrassem a salvação. [30] Essa é uma perspectiva eminentemente ontológica, dogmática, doutrinal". [31] "As suas virtudes, manifestadas no seu agir, e os seus ensinamentos, tirados de suas pregações, constituem riquíssimo arsenal de princípios e orientações para o nosso agir de sempre. Por isso, torna-se fundamental uma primeira fase de aprendizagem desses princípios, elaborados de modo preciso, a fim de que possamos vivê-los, segui-los, numa autêntica imitação de Cristo". [32]

O "aspecto sacrifical da morte de Cristo" é vivamente enfatizado. Pela morte, o Filho realiza o plano do Pai, que é remir os homens mortos pelo pecado. [33] É exatamente através do sacrifício, que se expiam os pecados da humanidade. O Conselheiro, em suas prédicas, faz uma única refe-

28. 130-131.
29. "A cristologia no documento preparatório para Puebla". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, XXXVIII (149): 43-58, mar. 1978.
30. 12, 31-32, 87, 128, 130-132, 138, 164-165, 172, 198-199, 212-213, 230, 248, 489, 503.
31. LIBÂNIO, J. B., *op. cit.*, p. 45.
32. Id., *ibid.*, p. 46, 179, 624-626.
33. 112-113, 238-239, 242, 487-488, 501-502, 503.

rência à resurreição, aparecendo ela, nessa citação, despida de qualquer densidade teológica.[34] Toda a ênfase recai, então, sobre a morte e seu aspecto sacrifical. O Conselheiro esboça "uma teologia da cruz e não do crucificado". É interessante notar que não há, na obra do beato, nenhum sermão específico sobre Cristo, mas há um sobre a cruz.[35] Essa surge carregada de simbolismo, pois é vista como instrumento da salvação e paradigma da vida dos homens na Terra.

Essa teologia da cruz é extremamente conservadora, porque "isola o sofrimento, canoniza a expiação, fá-la depender de um plano estático do Pai, tirando-lhe o aspecto histórico, de resultado de uma vida em luta, em conflito com os poderes opressores, em fidelidade à causa de Deus. (...) Ao enfatizar que pela cruz Jesus morreu por todos os pecados, esquece-se o paradigma histórico dos pecadores que mataram a Jesus".[36] A pregação da morte de Cristo dilui-se "no genérico, no universal", no a-histórico.

Podemos determinar três características básicas da cristologia manifestada nas prédicas do Conselheiro: *"uma cristologia dogmática, como epifania de Deus* e como *pleroma da realidade"*.[37]

Como *cristologia dogmática*, vê o sacrifício de Cristo como "revelação e salvação".[38] A morte é o objetivo final da encarnação do Verbo, pois Deus se fez homem para remir a humanidade, concedendo-lhe o perdão do Pai, através da imolação de sua vida.

Cristo é apresentado como *epifania de Deus*. Nele, manifestam-se "o ser e o plano de Deus". A todo momento, realça-se, nas prédicas, a divindade de Cristo. O sema /divindade/ prepondera sobre o sema /humanidade/. O Conselheiro deplora o fato de estar a majestade divina abatida pela assunção da humanidade.[39] O beato enfatiza inclusive a relação ambígua existente entre Maria e Cristo, pois esse era filho de Nossa Senhora, mas era também seu Deus.[40] É a

34. SOUZA NETTO, F. Benjamin — "Antônio Conselheiro e Canudos: resenha bibliográfica". *Simpósio*, São Paulo, 13: 36-37, ago. 1975, p. 36.
35. 486-508.
36. LIBANIO, J. B., *op. cit.*, p. 56.
37. Id., *ibid.*, p. 47.
38. 243, 489, 501.
39. Quase todas as prédicas sobre as dores de Maria.
40. 10-11, 86-87.

complexidade sêmica de Cristo que faz dele um ser ambíguo, pois é, ao mesmo tempo, criador e criatura.[41]

Uma vez que Cristo é revelação do perdão concedido por Deus a todos os homens, sua pessoa é o modelo do que devem os indivíduos fazer. Como Jesus sofreu muito para remir a humanidade, o sofrimento é o único modo de os homens se aproximarem de Deus.[42] A ascese é a maneira pela qual a inversão do pólo de dominância em S /humanidade/ que, depois do pecado, passara a ser articulado como M /materialidade/ e /espiritualidade/, pode passar de potencial a real.

A imitação de Cristo é o caminho para a salvação, mas esse seguimento se apresenta dentro de uma perspectiva ética e individual. Cada homem salva-se sozinho, arrependendo-se de seus pecados e convertendo-se à revelação trazida por Cristo.[43] O único caminho para a beatitude celeste é o do padecimento, da resignação e do desprezo às tentações do mundo.[44] A pobreza é bastante valorizada, constituindo sua aceitação conformismo com a vontade de Deus.[45] Aparece, nas prédicas do Conselheiro, uma certa insistência em relação aos *novíssimos*, que devem servir de motivo de reflexão, para que o ser humano abandone o "erro" e comece a trilhar o caminho do bem.[46]

A cristologia conselheirista privilegia, então, uma atitude de passividade do homem em relação à história. Ele nada deve fazer para mudar o curso dos acontecimentos, pois, assim, alcançará a beatitude celeste.

Uma religião fortemente individualizada só poderia levar a uma valorização extrema das práticas sacramentais, não no sentido comunitário que elas podem encerrar, mas no sentido de uma relação individual do homem com Deus.[47] Dois sacramentos são expressamente valorizados: a comunhão (e a missa) e a confissão.[48]

Um catolicismo que valoriza muito a prática sacramental é uma religião clericalizada, pois a distribuição dos sacramen-

41. 32, 86-87.
42. 131-132.
43. 35, 139, 189, 199, 317-318, 346-349, 624, 628.
44. 56, 61, 86, 100, 101, 132, 179, 207, 213, 345, 395, 434, 486, 504, 601.
45. 44, 416-418, 476-477.
46. 177, 189, 199, 290-291, 343-348, 350-351.
47. 517-522.
48. 509-528.

tos é uma atribuição específica do clero. Separa-se, assim, na obra do Conselheiro, o sagrado do profano, conferindo-se o monopólio daquele a uma casta especializada. [49]

A última característica da cristologia conselheirista é que Cristo é o *pleroma da realidade*, isto é, ele aparece como plenitude e realização cabal da salvação e da história. [50] Novamente é enfatizada a passividade do ser humano, pois o homem não é agente da história, mas paciente dela. O único agente histórico é Cristo e a cada pessoa cabe aceitar seu papel no mundo, para, através do padecimento, conseguir a salvação eterna.

Uma isotopia permeia todo o discurso cristológico exposto por Antônio Conselheiro: a do sofrimento. Cristo padeceu para remir a humanidade. Cada indivíduo deve sofrer para atualizar a salvação já realizada pelo Filho.

Intimamente ligado ao discurso cristológico, aparece o discurso mariológico.

2.2 *A Mariologia*

O Conselheiro dedica a Nossa Senhora vinte e nove meditações. Cada uma das vinte e oito primeiras se refere a uma dor de Maria e a última considera a Virgem como rainha dos mártires em virtude de todos os sofrimentos por que passou.

O fato de o beato ter dedicado todas as meditações sobre Maria aos seus sofrimentos revela-se coerente com a isotopia instituída no discurso cristológico.

Na perspectiva das prédicas, Nossa Senhora aparece numa posição privilegiada em relação às demais mulheres. Ela é apresentada com um termo complexo que engloba os semas /virgindade/ e /maternidade/, enquanto as outras mulheres só apresentam um desses traços ou nenhum deles. [51] Antônio Conselheiro dá grande valor à virgindade e aponta Maria como um exemplo para as demais mulheres por esse fato. [52]

---

49. O Conselheiro, em seu agir, foi sempre coerente com essa concepção. Abelardo F. Montenegro, em seu livro *Fanáticos e Cangaceiros*, à p. 132, diz que, segundo depoimentos de sobreviventes de Canudos, o beato "jamais oficiava cerimônia religiosa privativa de clérigo".
50. 523, 543-544, 613.
51. 6-7, 316.
52. 6-7.

A obra da salvação só pôde realizar-se, porque Deus se fez homem, isto é, para que ele se tornasse redentor, passou de termo sêmico positivo a complexo. Maria, que foi chamada a colaborar na assunção da humanidade por parte da divindade, também passou, nessa tarefa, de termo sêmico positivo a complexo, isto é, tornou-se mãe sem perder a condição de virgem. Parece, então, que somente um ser complexo, partícipe de dupla natureza, ou duplo estado, poderia tomar parte na redenção, pois seria o elo de ligação entre o céu e a terra, a santidade (virgindade) e o pecado (maternidade).[53] Cristo é o redentor, porque é um termo sêmico complexo. Maria é co-redentora, porque apresenta o mesmo estatuto semântico.[54]

Maria é apresentada, nas prédicas, como virgem e mãe, dotada de meiguice, doçura, piedade, humildade e obediência à vontade de Deus. É um ser totalmente devotado a Cristo e a São José. É o modelo do que deve ser cada homem: um ser passivo, resignado, que busca superar o pecado através do sofrimento.[55] Em suma, uma pessoa alienada, que não tem consciência de seu papel histórico. Maria, tal como é apresentada pelo Conselheiro, não possui nenhuma dimensão profética.

2.3 *A Eclesiologia*

O Conselheiro não desenvolve nenhuma prédica específica sobre a Igreja. As referências eclesiológicas concentram-se, principalmente, nos sermões sobre a cruz, o recebimento da chave da Igreja de Santo Antônio e a República.

Os atributos eclesiais que se depreendem dos sermões são: unidade, santidade, apostolicidade, catolicidade e romanida-

---

53 Colocamos a maternidade do lado do pecado, porque as conseqüências do pecado original para a mulher, expostas em Gên 3, 16, são as seguintes: "Multiplicarei os sofrimentos de teu parto; darás à luz com dores, teus desejos te impelirão para o teu marido e tu estarás sob o seu domínio". Observamos que todo o processo de reprodução humana passa a vincular-se à dominância da materialidade sobre a espiritualidade no eixo da humanidade. Como a salvação pretende inverter o pólo de dominância no termo complexo /humanidade/, só poderia participar dela um ser em que a dominância fosse diferente da existente nas outras mulheres (148-150). Em outras palavras, Deus só poderia tornar-se Deus-homem para remir a humanidade, nascendo de uma mulher que fosse, ao mesmo tempo, virgem e mãe, em que a espiritualidade dominasse sobre a materialidade. Caso isso não se desse, o ser que nascesse de Maria seria apenas homem e não Deus-homem.

54. 144, 165.

55. 131-132, 178-179.

de.[56] Não se desenvolve plenamente o conteúdo de tais características da Igreja.

Unidade significa homogeneidade. A Igreja é considerada como uma realidade monolítica, inteiriça, sem divisões internas.[57] Como as prédicas não se referem às correntes que existem no interior da Igreja dão a impressão de que ela "é uma instituição que está como que fora da história e acima da sociedade, constituída de outra matéria que a deste mísero mundo sublunar, à semelhança dos astros da cosmologia aristotélica".[58]

A Igreja é santa, porque todos os seus ensinamentos foram ditados pelo "fundador da Igreja, que é Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeira lei da sabedoria, fonte de toda a santidade e perfeição..."[59]

A Igreja é católica, isto é, universal. Ela não é um sinal de salvação, mas é o único caminho para chegar a ela.[60] A Igreja Universal não é uma "rede de comunidades", espalhada por todo o globo, mas é uma "instituição universal", fundada na autoridade do Pontífice Romano pelo próprio Cristo.[61] Daí deriva a característica de romanidade realçada por Antônio Conselheiro, que considera o papa o "supremo ministro de Deus, dotado de um supremo poder" sobre a Igreja Universal.[62]

Não há, por outro lado, nenhum conteúdo semântico investido sobre o atributo da apostolicidade, que é apenas mencionado.

A Igreja deveria ser concebida como um termo sêmico complexo, à imagem de Cristo, seu fundador, e de Maria, seu modelo, que englobasse os seguintes pares de semas:

a) /romanidade/ e /apostolicidade/;
c) /catolicidade/ e /particularidade/;
c) /unidade/ e /pluralidade;
d) /santidade/ e /pecado/;
e) /exclusividade/ e /inclusividade/.

---

56. 275, 474, 496, 548, 563.
57. 550.
58. BOFF, Clodovis, "A ilusão de uma nova cristandade". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, XXXVIII (149): 5-17, mar. 1978, p. 9.
59. 550, 603.
60. 275, 550.
61. BOFF, Clodovis, *op. cit.*, p. 13.
62. 500-501, 602, 614.

A Igreja seria romana e apostólica, se fosse concebida como uma rede de Igrejas particulares, que estariam sob a autoridade dos bispos, sucessores dos apóstolos, cujo primado pertenceria ao Romano Pontífice, sucessor de Pedro, que seria o sinal visível da catolicidade. Essa concepção apontaria para a inclusão do segundo par sêmico no conteúdo semântico do lexema Igreja. Se a instituição eclesial é católica e particular, tem unidade em torno de um núcleo de "verdades" básicas, mas é pluralista no tocante a sua ação no mundo. Como instituição constituída de homens, seres complexos dotados de espírito e matéria, a Igreja deveria conviver com o bem e o mal, a santidade e o pecado, a perfeição e a imperfeição. Deveria ter, ainda, um elemento de exclusividade, a fé, "consciência ideal da salvação", advinda da revelação, e um de inclusividade, pois estaria, como sinal de salvação, colocada dentro do evento universal da redenção.[63]

Não é essa, porém, a concepção eclesiológica do Conselheiro. No primeiro par, o sema /romanidade/ domina de tal modo o sema /apostolicidade/, que praticamente fica obliterado esse último. É ele posto a serviço do primeiro, uma vez que a sucessão de Pedro é entendida como uma sucessão apostólica feita em linha especial e privilegiada, que dá ao papa poderes absolutos sobre os sucessores dos demais apóstolos. O bispo de Roma não é visto como o primaz do colégio episcopal, mas como o chefe dos outros bispos.[64] Cremos que isso se explica pelo fato de a pregação do Conselheiro vincular-se ao que Riolando Azzi chama de "catolicismo renovado", isto é, um catolicismo pós-tridentino, que procura reforçar a autoridade da Sé Romana, em detrimento da autonomia das "igrejas particulares" e do princípio de colegialidade episcopal.[65] "A partir do século XVI os Romanos Pontífices fazem um esforço autêntico para assumir efetivamente a direção da religião católica, mediante um progressivo centralismo nas mais importantes decisões. Organizam-se as Congregações Romanas para gerir os diversos aspectos do catolicismo. Ao mesmo tempo, se elabora o *Catecismo Romano*, resumo das verdades dogmáticas proclamadas no Concílio Tridentino."[66] Cabe lembrar que o

63. BOFF, Clodovis, *op. cit.*, p. 13.
64. 500-501, 602, 614.
65. "Elementos para a história do catolicismo popular". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, XXXVI (141): 95-130, mar. 1976, p. 103.
66. Id., *ibid.*, p. 103.

movimento de Canudos eclodiu cerca de vinte anos depois do Concílio Vaticano I que, ao proclamar o dogma da infalibilidade papal, representou o coroamento do processo iniciado com o Concílio de Trento. Nesse contexto, é claro que deveria ser enfatizada a romanidade, pois o contrário apontaria para uma eclesiologia em que a Igreja seria concebida como rede de comunidades e não como uma instituição universal.

Dessa concepção decorre que, no segundo par, o sema /particularidade/, que deriva da apostolicidade, é ignorado, para que o sema /catolicidade/, que é oriundo da romanidade, seja realçado. O mesmo acontece em relação aos componentes do par /unidade/ e /pluralidade/, em que só o primeiro é enfatizado.

Em relação ao quarto par e ao quinto, só aparece, também, o primeiro sema, nas prédicas. A Igreja é santa, porque é obra de Cristo, epifania de Deus, fonte de toda a verdade, a sabedoria, a santidade e a perfeição. Ela é a única Igreja verdadeira, pois seus ensinamentos vêm do próprio Senhor. Considerada dessa maneira, a Igreja é realmente uma instituição acima da história, ou mesmo fora dela. Daí provém sua exclusividade. A Igreja detém o monopólio da verdade, passando a ser o "instrumento universal de salvação" e não o "sinal de salvação universal".

O ideal que subjaz à eclesiologia conselheirista é o da cristandade: "um só rebanho e um só pastor" em todo o mundo. Daí o fato de não ser a Igreja vista nas prédicas como um termo sêmico complexo, mas como um termo positivo. Isso fica bem claro quando se observam os semas investidos no lexema Igreja: /romanidade/, /catolicidade/, /unidade/, /santidade/, /exclusividade/. O homem só poderá salvar-se, segundo a visão do beato, se tiver fé, isto é, se estiver inserido na Igreja Universal e se pregar as suas "verdades".

Essa eclesiologia coloca, como missão principal da Igreja, a realização das práticas sacramentais. Isso põe em evidência os "ministérios clericais e hierárquicos".[67] Assim, o Conselheiro "mantém firme a concepção clássica da Igreja piramidal com membros dotados de poder sacro e simbólico e outros despojados desse poder".[68]

67. 500, 520.
68. DELANEY, Eugenio et alii — "Análise crítica da revelação e da eclesiologia no documento de consulta". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, XXXVIII (149): 33-42, mar. 1978, p. 40.

O beato canudense pretende ver a Igreja como "aparelho ideológico hegemônico", como o fora na Idade Média, sob a autoridade do Romano Pontífice, exercendo o controle dos demais "aparelhos ideológicos", sem que, para isso, houvesse qualquer barreira nacional. Emerge dos sermões o ideal cosmopolita de um mundo cristão a aceitar a "Weltanschauung" católica como sua ideologia.

2.4 *Considerações finais sobre a teologia do Conselheiro*

Para uma pessoa educada nos princípios da teologia católica anterior ao Concílio Vaticano II, não há nada, naquilo que foi dado como posturas teológicas próprias de Antônio Conselheiro, que difira dos ensinamentos oficiais da Igreja Católica. Todo o levantamento das posições teológicas do beato foi feito no sentido de chegarmos à conclusão de que a teologia, explanada pelo Conselheiro, é a mesma que foi oficializada pelo Concílio de Trento e pelo Concílio Vaticano I.[69]

As prédicas não constituem um curso completo de dogmática, pois algumas verdades, como o mistério da Trindade, não são expostas. Aqueles dogmas que o Conselheiro prega, entretanto, não se desviam dos parâmetros da ortodoxia. O beato não pode, em hipótese alguma, ser considerado um herege.

Essa teologia está a serviço de uma cosmovisão que transparece nos sermões. Foi ela enunciada em função de contingências históricas e não constitui um rol de verdades de fé, uma vez que outras teologias alternativas, em diferentes situações, poderiam ser elaboradas.

3. A "WELTANSCHAUUNG" DO CONSELHEIRO

A cosmovisão do Conselheiro é teocêntrica e repousa na concepção da Trindade. A história da salvação é concebida trinitariamente: a criação, a encarnação e a redenção. Ainda dentro do esquema triádico aparecem, nas prédicas, Deus,

---

69. Para cotejo da teologia pré e pós-Vaticano II, ver BOFF, Clodovis, *op. cit.*, DELANEY, Eugenio et alii, *op. cit.*; LIBÂNIO, J. B. *op. cit.*; BOFF, Leonardo — "Maria, mulher profética e libertadora". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, XXXVIII (149): 59-72, mar. 1978.

Cristo e Igreja. Essa última é o caminho da salvação, operada pela redenção do Deus feito homem.

O mundo é um "ínterim" por onde o homem deve passar antes de atingir a beatitude celeste. É o lugar onde cada indivíduo atualiza o potencial salvífico da redenção. [70]

Para que o indivíduo pudesse salvar-se (objetivo único da vida na Terra), Deus instituiu duas ordens de autoridade: a espiritual e a temporal. Todo o poder é legitimado por Deus, dele emana e em seu nome é exercido. Diz o Conselheiro que, quando obedecemos ao pontífice, ao monarca e ao pai, estamos obedecendo a Deus. [71] Deus é o verdadeiro rei. [72] O Romano Pontífice é o chefe supremo da ordem espiritual e o monarca é o cabeça da ordem temporal. [73] Surge, novamente, uma concepção trinitária do mundo: Deus, ordem espiritual e ordem temporal, ou Deus, papa e rei. O beato aceita integralmente a doutrina do direito divino dos reis.

A lei temporal deve estar de acordo com os princípios dados pelo Onipotente. A pessoa colocada em posição de mando deve agir conforme os mandamentos católicos, pois, caso contrário, será condenada à danação eterna. [74] Devem agir dessa forma o monarca e aqueles a quem ele subestabelece poderes. [75] Todos os homens devem sujeitar-se à lei temporal, que foi instituída por causa da dureza dos corações. [76]

A ordem temporal está a serviço da ordem espiritual, pois as leis dos homens devem ser consentâneas com a lei de Deus.

A Igreja é vista como o caminho único para a salvação. Assim, todos aqueles que não concordam com ela incidem em erro e não podem salvar-se. Os inimigos da Igreja são os judeus, os maçons, os protestantes e os republicanos que, no entender do Conselheiro, pregam doutrinas falsas e errôneas, mas não hão de vencer a Igreja. [77]

70. 346, 351.
71. 566.
72. 261-262.
73. 500-501.
74. 262-270.
75. 264.
76. 325-332.
77. 496, 548.

A cosmovisão conselheirista é teocrática (Deus é o verdadeiro rei e dele emanam os poderes desse mundo), cosmopolita (a Igreja é uma instituição universal e com seus princípios deve estar de acordo a ordem temporal, que tem por finalidade ajudar o homem a salvar-se) e hierarquizante (há os que têm poderes absolutos emanados de Deus, os que têm poderes que foram subestabelecidos pelo papa ou pelo rei e os que devem obedecer).

O beato reconhece as diferenças existentes entre os homens, fundadas no exercício de ofícios nobres ou não e na quantidade de bens que a pessoa possui.[78] O seu discurso legitima essa ordem econômico-social, baseada nas diferenças de classe, pois considera que ela é expressão da vontade de Deus, devendo aquele que pertence às classes subalternas conformar-se com o seu estado, para que possa salvar-se.[79] Sua cosmovisão preconiza a existência de uma classe dominante e de classes subalternas. Ela é estática, pois não prega qualquer ruptura da ordem vigente, mas apregoa o conformismo, uma vez que, para ele, as diferenças sociais são expressão da vontade de Deus.

A propriedade é vista como algo intocável e a ninguém é dado o direito de tirar o alheio, mesmo que seja muito pobre e não tenha meios para subsistir.[80] A posse da propriedade, entretanto, é considerada injusta, quando é obtida com "usuras, tratos e destratos". Além disso, consideram-se furto o lucro excessivo, o juro excessivo, o não-pagamento do salário justo e a especulação.[81] Como se vê, o Conselheiro não legitima a ordem capitalista tal como a entendemos hoje, pois não admite que a propriedade seja obtida por meios correntes na "economia de mercado", que o dono do capital tenha lucros excessivos e que o salário seja determinado em função do mercado de trabalho.

Por todas essas razões, diríamos, com toda a cautela que o uso do termo impõe, quando utilizado para fatos que ocorreram no Brasil, que o Conselheiro revela uma concepção medieval do mundo.[82]

---

78. 86, 308. 44, 416, 417, 418, 476-477.
79. 364, 416-417.
80. 364, 368.
81. 373, 377-378.
82. Para o confronto da cosmovisão do Conselheiro com a da Igreja no período medieval, ver GRAMSCI, Antonio — *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978, pp. 33-34; Id. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978, pp. 303-304.

Poderiam dizer que a "Weltanschauung" do Conselheiro não é muito conservadora, pois, pelo menos, ele manifesta-se contra a escravidão, numa época em que muitos católicos eram escravistas. É preciso ler com muita atenção a prédica em que ele se coloca contra a escravidão, para que corretas ilações sejam tiradas daí.[83] O assunto aparece na prédica sobre a República. De acordo com o Conselheiro, na libertação dos escravos estaria a origem do ódio que sentiam os republicanos pela família real. Não nos parece que o Conselheiro estava contra a escravidão em si, pois diz: "... que não fez mais que cumprir a ordem do céu; porque era chegado o tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano..."[84] Esse texto, escolhido entre outros, mostra-nos que o Conselheiro não era contra a escravidão, porque ela feria a dignidade intrínseca do ser humano, mas porque Deus resolvera terminar com ela. Se chegara o tempo marcado pela divindade, para libertar os negros da escravidão, quer dizer que houve um tempo em que tal prática foi permitida por Deus, sendo, portanto, legítima. Além disso, é preciso notar que o beato só apóia a libertação dos escravos porque era resultante da vontade divina e porque quem a realizou, por inspiração do Todo-poderoso, foi a princesa regente que dispunha de poder, emanado do céu, para tanto.[85] Qualquer alteração na ordem econômico-social só pode ser realizada por aqueles que foram constituídos por Deus para mandar. Sua visão da história é voluntarista, desconhecendo as motivações sócio-econômicas que determinam a prática de determinados atos pelas autoridades.

A família é concebida como matriz da ordem social. Ela é rigidamente hierarquizada. O pai domina, de maneira absoluta, a mulher e os filhos. O poder pátrio emana da Onipotência divina e é legitimado por ela. No interior da família, as pessoas aprendem a respeitar as autoridades lidimamente constituídas e a acatar as suas determinações. Essa instituição social, tal como é concebida, é um forte instrumento de controle ideológico, porque ajuda a manter estática a ordenação do mundo. O pai é o monarca da família. O poder do pai e o do monarca, no que tange à família e ao Estado, deriva de Deus. Desrespeitar as determinações

83. 619-623.
84. 619.
85. 620.

de um e de outro será ir contra a ordem divina, que é preciso manter a qualquer preço. [86]

A mulher aparece sempre em posição inferior em relação ao homem. [87] Esse fato vincula-se à necessidade de manter intocada a estrutura familiar, para que ela sirva de aparelho ideológico.

Em síntese, a cosmovisão conselheirista é trinitária, teocrática, cosmopolita, estática e não-igualitária.

Essa "Weltanschauung" prolonga-se numa ética, à qual o Conselheiro deu grande atenção.

4. A ÉTICA DO CONSELHEIRO

A ética conselheirista comporta um conjunto de regras. Essas manifestam-se como prescrições e interdições.

Assim como na parte doutrinária o Conselheiro não se afasta da ortodoxia católica, no aspecto moral também não o faz. Basta, para a comprovação desse ponto de vista, o confronto dos textos das prédicas sobre os mandamentos com o texto de *missão abreviada*. [88]

A ética proposta pelo beato tem uma dupla dimensão: a do pecado contra Deus e a do pecado contra o próximo. Esse não tem nenhuma dimensão social, mas está subordinado àquele. A falta contra o outro é pecado, porque é uma infração da ordem implantada por Deus e isso leva o homem à condenação eterna. O que afasta os homens do mal não é a solidariedade em relação aos outros seres humanos, mas a lembrança dos *novíssimos*, isto é, o medo da danação eterna. O temor a Deus é o móvel dessa ética. [89]

O Conselheiro deixa claro que, sob nenhum pretexto, nem mesmo por causa de extrema necessidade material, pode o homem infringir as ordenações divinas. Como acredita, porém, que há no homem uma inclinação natural para o pecado, torna-se um apologeta da ascese contínua, para vencer a carne e, por conseguinte, o demônio. [90]

---

86. 293-318, 404-415.
87. 393.
88. COUTO, Pe. José Manuel Gonçalves, (s. l., ed., d.).
89. 257-258, 259-262, 271-272, 284, 286, 324, 343-352, 386,387, 397, 419-420.
90. 302, 423.

Emergem, portanto, dos sermões duas concepções principais de pecado: transgressão da lei divina e sujeição à carne. O remédio é o conhecimento da doutrina católica e a oração e a penitência.[91]

Fica bem nítida a preocupação, corrente na época, de vazar a doutrina em termos jurídicos. O conjunto doutrinário torna-se lei, cuja violação é punida pela ira divina.

O Conselheiro julga que os homens, penetrados de reconhecimento a Deus, devem amá-lo pela *fé na sua palavra, obediência aos seus mandamentos, imitação de seus exemplos.*[92] No contexto da obra do beato, esse amor a Deus surge como aceitação da doutrina católica, participação ativa na instituição eclesial e seguimento das normas de conduta impostas pela Igreja. Isso está plenamente de acordo com a cosmovisão do beato, na qual a Igreja Católica, concebida como instrumento único de salvação, deve deter uma posição hegemônica em relação aos outros aparelhos ideológicos. As normas de conduta pregadas pelo Conselheiro centram-se em três pontos básicos: acatamento da autoridade legitimamente constituída por Deus, respeito ao direito de propriedade e manutenção da família tal como está constituída.

O primeiro ponto acha-se desenvolvido, principalmente, nas prédicas sobre o 2º, o 4º e o 5º mandamentos.

O sermão sobre o 2.º mandamento gira basicamente em torno da proibição de prestar falso testemunho e da prescrição de dizer a verdade nos tribunais, para que a verdade seja descoberta.[93] O Conselheiro preconiza, nessa prédica, a obediência às leis humanas e a necessidade de uma justiça que faça com que os homens se submetam a elas. As leis e a justiça dos homens, segundo ele, seguem o modelo instituído por Deus, que deu a lei e estabeleceu ministros que a fizessem guardar.[94] Não questiona a moralidade ou a imoralidade das leis. Elas estão aí e deve-se-lhes obediência, uma vez que derivam da autoridade monárquica, cujo poder emana de Deus.

O 4.º mandamento apresenta uma dupla dimensão: deveres dos filhos para com os pais e desses para com aqueles.

---

91. 294-295, 302, 337-342, 420-421.
92. 277-278, 285, 337.
93. 250-253.
94. 266-267.

As obrigações básicas dos filhos são obedecer aos pais, respeitá-los, socorrê-los em todas as suas necessidades temporais e espirituais, principalmente na velhice, enquanto as dos pais são cuidar da educação dos filhos, dando-lhes o sustento, o necessário para se vestir e boa doutrina, guardar a família da prática do mal, repreender os filhos quando erram, evitar os pecados dos filhos, principalmente o concubinato, castigar os filhos, quando não quiserem emendar-se, e dar-lhes bom exemplo.[95] Na prédica sobre esse mandamento, há indicações a respeito de uma pedagogia conselheirista. É interessante notar que, nela, pais e superiores são mencionados em conjunto, enquanto o mesmo acontece em relação a filhos e súditos.[96] Emerge aqui uma concepção de mundo teocrática (Deus delega poderes aos pais e aos superiores) e estática (aos filhos e súditos cabe obedecer, enquanto aos pais e superiores cabe preservar a ordem instituída por Deus).[97]

No 5.º mandamento, proíbe-se tirar a vida dos outros.[98] As prescrições são perdoar as ofensas e fazer bem aos injuriados.[99] Aquele que não quer, entretanto, sofrer insultos por Cristo deve recorrer à lei, para punir aquele que o ofendeu, conforme o exemplo de Cristo, que se submeteu à lei que mandava circuncidar os meninos.[100] O homem não deve, em hipótese alguma, fazer justiça com as próprias mãos.

O segundo ponto da ética conselheirista surge nas prédicas sobre o 7.º e o 10.º mandamentos. Da leitura da prédica sobre o 7.º mandamento extrai-se a conclusão de que a propriedade é intocável. A intangibilidade dos bens alheios é tão rígida que não existe qualquer justificativa para o furto.[101] O Conselheiro julga que o primeiro passo do ladrão deve ser punido com a prisão perpétua, para que a impunidade de uns não anime outros a cometer tal crime.[102]

Como o beato aconselha a pedir, quando alguém não tiver meios de prover a própria subsistência ou a de sua família, exorta os ricos a serem generosos, pois todos têm o direito

95. 293, 298, 294-297, 302, 305-307.
96. 296.
97. 296.
98. 319.
99. 320-324, 331-336.
100. 326-328, 327-331.
101. 364, 368, 379.
102. 363-364, 367.

natural de pedir e ser remediados. Além disso, dar esmolas é agradável a Deus.[103] Segundo sua visão, a miséria extrema deve ser remediada pela distribuição espontânea de migalhas dos bens das pessoas que têm muito, mas nunca por uma efetiva redistribuição de riquezas. Acha ele, ainda, que quem é pobre deve atirar-se ao trabalho e daí tirar subsistência para si e para os seus.[104]

No 10.º mandamento, o Conselheiro prescreve a conformidade com a pobreza e proíbe a cobiça.[105]

A existência de desigualdades entre os homens não se vincula, em sua concepção, ao modo de produção, mas é expressão da vontade de Deus, que assim ordenou o mundo. Ao indivíduo cabe tão-somente resignar-se com a vontade divina, nada fazendo para alterar essa situação.[106]

O terceiro ponto básico da ética é estudado nas prédicas sobre o 6.º e o 9.º mandamentos. Os dois pecados condenados, nesse sermões, são o concubinato e o adultério feminino.[107]

Na prédica sobre o 6º mandamento, o Conselheiro condena apenas o concubinato, deixando de mencionar o extenso rol de pecados contra a castidade elencados nos compêndios de teologia moral.[108] Cabe considerar que os outros pecados não constituíam elemento de preocupação para o beato, seja porque não fossem muito difundidos, como, talvez, o homossexualismo, seja porque estivessem muito incorporados aos hábitos do sertão, como as relações sexuais com animais. Não deixavam tais atos de constituir pecado, mas não mereciam um esforço maior de condenação por parte de Antônio Conselheiro, uma vez que não contribuíam para a desagregação familiar. Esse é o ponto central de preocupação da ética sexual pregada pelo Conselheiro. Por isso, ele investe exatamente contra o concubinato e o adultério.

A prédica sobre o 9.º mandamento é machista, pois não traz uma linha sequer de condenação ao adultério do ho-

---

103. 365-367.
104. 368.
105. 416-417.
106. 416-417.
107. 349, 404-415.
108. Cf. JONE, Heriberto, *Compêndio de moral católica*. Porto Alegre, A Nação, (1944), pp. 174 a 191; VERMEERSCH, Arthurus, *Theologia moralis. De castitate et vitiis oppositis cum parte morali de sponsalibus et matrimonio*. Roma, Pontifícia Universidade Gregoriana, 1944, T. IV. Na prédica sobre o 4.º mandamento, o Conselheiro diz que é dever dos pais e superiores evitar os pecados dos filhos e súditos, principalmente o concubinato.

mem, enquanto condena, energicamente, o da mulher. Trata detalhadamente das prescrições e interdições feitas às mulheres casadas, mas não há, nele, uma só palavra sobre os deveres dos homens casados. Não se condena o crime cometido pelo homem a fim de "lavar sua honra manchada pelo adultério da mulher", enquanto se diz que a mulher não deve praticar o adultério, mesmo que o marido o pratique. [109] A mulher é vista como um ser frágil, sujeito à tentação e propenso ao pecado, enquanto o homem é concedido como um ser forte, que resiste a todos os embates. [110]

Essas concepções estão plenamente de acordo com a visão de mundo do Conselheiro. Nela, a instituição familiar é importante meio de controle ideológico. É preciso, então, evitar, a qualquer preço, alterações na família, para que a ordem social não corra o risco de sofrer rupturas. Tudo o que contribuísse para desagregar a família, como o concubinato e o adultério, deveria ser rigorosamente proibido. Sobre a unilateralidade na condenação do adultério, há que considerar as circunstâncias históricas em que a obra do Conselheiro foi produzida. A época era de absoluta dominação do homem sobre a mulher, o que dava ensejo a uma ética unilateral, de deveres para as mulheres e de direitos para os homens. Esse tipo de norma moral tem por objetivo manter a hierarquia da família.

O Conselheiro não se limita a pregar essas normas. Em Canudos, exigia de seus seguidores um comportamento plenamente concorde com as suas noções éticas. "Os ladrões eram presos e enviados às autoridades baianas. As meretrizes eram deportadas. Não se permitia o uso da cachaça. Os que viviam em concubinato eram casados por ocasião da visita do Padre Sabino, vigário de Cumbe, que tinha casa em Canudos, onde celebrava, casava e batizava na própria Igreja construída pelo Conselheiro." [111] "Combatia o roubo, o homicídio e a mentira". [112]

Toda a ética do Conselheiro está plenamente de acordo com sua visão de mundo. Ele não pretende qualquer mudança nos usos e costumes, porque tem uma visão estática da ordem social. O beato preconiza uma ética passiva, feita de

109. 408-409.
110. 412.
111. MONTENEGRO, Abelardo F., *op. cit.*, p. 132.
112. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus Editora, Ed. da Universidade de São Paulo, 1965, p. 213.

conformismo e resignação. Tudo o que há no mundo é produto da vontade de Deus, não cabendo ao homem fazer qualquer mudança. Qualquer tentativa de alteração é interpretada como rebeldia às determinações divinas. Isso demonstra claramente que o Conselheiro não é um revolucionário, mas é profundamente conservador.

5. AS FONTES DAS PRÉDICAS

Quando insistimos no fato de que a teologia veiculada pelo Conselheiro não difere da teologia católica tradicional e de que o mesmo acontece com a cosmovisão e a ética, apesar do respaldo dos teólogos que citamos, vem à tona o problema das fontes das prédicas. Se conseguirmos provar que as fontes dos sermões são livros católicos, que trazem o "imprimatur" da autoridade competente, teremos o nosso ponto de vista plenamente comprovado. Esse trabalho foi parcialmente realizado por nós.

Euclides da Cunha cita dois livros pios como obras inseparáveis do Conselheiro.[113] Não conseguimos encontrar um deles, mas cotejamos o outro com a obra do beato. Não temos dúvida de que *Missão abreviada*, sermonário de uso corrente no Brasil, durante o século passado, foi uma das fontes da sermonística do Conselheiro.

O beato retirou desse livro muitos subsídios para as prédicas que se referem aos mandamentos. Passagens de *Missão abreviada*, praticamente transcritas pelo Conselheiro, comprovam essa nossa afirmação. Além disso, há outros fragmentos em que o beato reelabora os elementos que o sermonário lhe oferece. É preciso verificar que, mesmo as passagens transcritas, ele não as reproduz sem qualquer alteração, mas resume alguns trechos, muda a ordem dos elementos, altera determinadas construções, atenua algumas expressões, adapta o vocabulário, acrescenta ou suprime períodos.[114] Em síntese, poderíamos dizer que ele adaptou as instruções de *Missão abreviada* para um público específico.

É ainda importante salientar, para o que pretendemos, que o sermonário em questão trazia a aprovação do cardeal pa-

113. *Missão abreviada* e *Horas marianas*. Cf. *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Livraria F. Alves, 1945, p. 164.
114. O termo pastor, por exemplo, usado em Portugal, foi trocado, na prédica sobre o 7.º mandamento, pela palavra vaqueiro, utilizada no sertão brasileiro.

triarca de Lisboa, do arcebispo primaz de Braga, do cardeal bispo do Porto e do bispo conde de Coimbra.

Para comprovar o que afirmamos, escolhemos, dentre muitas, duas passagens de *Missão abreviada* e duas da obra do Conselheiro e colocamo-las lado a lado, para que o leitor possa realizar o confronto. [115]

Passagens transcritas de Missão abreviada.

1.

"...compra-se e vende-se com peso e medida falsa; compra-se e vende-se acima ou abaixo do justo preço; vende-se água por vinho; o criado ou a criada tira coisas a seu amo, dizendo que lhe dá pequena soldada; o amo muitas vezes não dá ao criado ou jornaleiro o que justaram; muitos operários não cumprem com o seu dever, empregando oito dias naquilo que podiam fazer em seis ou sete; o pastor, porque guarda mal, lá deixa perder alguma rês, que nunca mais aparece; o alfaiate lá fica com retalhos ou sobras da obra em que trabalha; o marido gasta na taverna, no jogo, ou no vício o que é de sua mulher; a mulher tira quanto pode a seu marido para gastar no luxo, na vaidade e no desgoverno; os filhos também tiram de casa; (...) nas louvações, nas partilhas e repartições, quando quer que há dolos, más intenções, desejos de vingança, e graves prejuízos, nesses tribunais de justiça nem sequer falemos; os juízes, os advogados, os jurados, as testemunhas, os escrivães que danos poderão causar, e que obrigações poderão ter?!..." (518-519)

Passagens transcritas da obra de Antônio Conselheiro.

1.

"Furta o negociante que oculta os defeitos da fazenda na vara, no côvado, no peso, na medida, misturam bebida com água. (...) O marido furta da mulher para gastar na taverna, no jogo e outros vícios. A mulher furta do marido para gastar nos luxos e vaidades. Os filhos furtam coisas de casa. Furta o artista quando não trabalha com precisa diligência, assim como furta aquele dono de obras, aproveitando-se da necessidade do operário não lhe pagando como deve. Furta o vaqueiro, quando não cumpre com seu dever, assim como seu amo quando não faz a partilha como deve. Furta o criado e a criada, dizendo que lhe dá pouca soldada. (...) Também é furto que comete aquele artista que, por exemplo, recebeu qualquer objeto concernente à sua arte para fazer sua obra e a fez com menos do que recebeu, e não restituiu o resto a seu dono, não havendo declarações de lhe dar esse resto. Nas louvações, partilhas e repartições, quando há dolo, más intenções, desejo de vingança, graves prejuízos nesses tribunais, juízes, advogados, escrivães, testemunhas, que danos cometem que são responsáveis por eles" (376-380).

115. Na transcrição das passagens de *Missão abreviada*, a única alteração que fizemos foi atualizar a ortografia.

2.

"Porque há cristãos desmoralizados para jurar tudo quanto se lhes pede. E quem há de pagar tantos prejuízos que quase sempre se seguem desses juramentos falsos? essas malditas testemunhas, pois além do grande pecado que cometem, ficam responsáveis por todos os trabalhos, despesas e danos que se seguirem do seu juramento falso" (444-445).

2.

"Há cristãos desmoralizados para jurar tudo quanto lhes pedem! E quem há de pagar tantos prejuízos que quase sempre se segue desses juramentos falsos? Essas testemunhas, pois, além do grande pecado que cometem, ficam responsáveis por todos os tratos, despesas e danos que se seguirem de seus juramentos falsos" (256-257).

Parece claro que a ideologia que se encontra nas prédicas não surgiu de um ato de vontade pessoal do Conselheiro, uma vez que ela é a ideologia da própria Igreja Católica. Assim, ela foi determinada por fatores externos a Canudos. É preciso verificar quais são eles.

6. CONDIÇÕES ESTRUTURAIS QUE DETERMINARAM O APARECIMENTO DO DISCURSO RELIGIOSO VEICULADO PELO CONSELHEIRO

A Igreja Católica esteve na origem do estado feudal e tornou-se o "intelectual orgânico" da aristocracia fundiária.[116] O clero, além de aparecer como "intelectual" da nobreza feudal, é também parte dela, pois "era juridicamente equiparado à aristocracia, com a qual dividia o exercício da propriedade feudal da terra e o uso dos privilégios estatais ligados à propriedade".[117]

Pelo fato de estar a Igreja na origem da sociedade feudal, deteve ela, durante muitos séculos, o "monopólio das superestruturas". Embora exercesse um papel econômico, durante o feudalismo, sua função primacial é o exercício do monopólio ideológico. Ela domina "a filosofia e a ciência da época, através da escola, da instrução, da moral, da ustiça, da beneficência, da assistência etc".[118]

Com a Reforma Protestante e a Revolução Francesa, a Igreja Católica torna-se um "intelectual tradicional", pois, com a assunção da hegemonia pela classe burguesa e o "desapa-

116. GRAMSCI, A., *Intelectuais*, pp. 3, 36 a 39.
117. Id., *ibid.*, p. 5.
118. Id., *ibid.*, p. 5.

recimento" da aristocracia feudal, mantém-se sob a forma de uma "casta autônoma", buscando, de qualquer maneira, conservar seus privilégios.[119] Começa, então, uma série de escaramuças entre a Igreja e o estado burguês, visando a instituição católica à manutenção das prerrogativas eclesiásticas.

Com a Contra-reforma, iniciada com o Concílio de Trento, a Igreja define toda uma estratégia para conseguir o objetivo acima mencionado, optando pela coerção.[120] Começa, com o Concílio Tridentino, um processo de romanização da Igreja. Pode ele ser visto como um esforço de centralização das decisões eclesiásticas em Roma, para que novas fissuras no bloco católico fossem evitadas. Esse processo de romanização, ou de italianização, deu-se através da organização da Cúria Romana e do estabelecimento de um sistema disciplinar bastante rígido que garantisse o cumprimento das decisões emanadas da Sé Romana. Todas as posições de mando, na Cúria, passaram a ser ocupadas por cardeais e bispos italianos.[121]

Era natural que a centralização se desse na Itália, pois aí se localizavam os Estados Pontifícios. A posse de um território, onde o papa fosse o soberano absoluto, garantia o funcionamento do aparelho eclesiástico de forma independente. O mesmo não aconteceria em outros países, pois, neles, a Igreja não tinha liberdade total em relação ao aparelho estatal. Os Estados Pontifícios só desapareceram, quando, no pontificado de Pio IX, em 1870, a Itália foi unificada e Roma passou a ser a capital do novo Estado italiano.[122]

Para garantir o cumprimento de suas decisões, nos diversos países, a Igreja contava com bispos, incondicionalmente fiéis ao papa, escolhidos por meio de severos critérios pela Cúria Romana.[123]

---

119. Id., *ibid.*, p. 5.
PORTELLI, Hugues, *Gramsci et la Question Religieuse*. Paris, Ed. Anthropós, 1974, pp. 142-143.
120. GRAMSCI, A., *Maquiavel*, p. 353.
121. Lembramos que o último papa não-italiano foi o holandês Adriano VI, que reinou de 1522 a 1523.
122. GRAMSCI, A., *Intelectuais*, pp. 48-49.
RIVAUX, *Tratado de História Eclesiástica*. Porto, Livraria Internacional Chardron, 1877, p. 261.
123. AZZI, Riolando, *op. cit.*, pp. 117 a 119.

Esse processo de centralização eclesiástica é reforçado no longo pontificado de Pio IX (1846-1878), quando a Igreja estava prestes a perder os Estados Pontifícios, por causa do movimento em favor da unificação da Itália, e via perigar, cada vez mais, sua predominância ideológica, pelo crescimento da influência dos intelectuais leigos, que desejavam uma radical separação entre a Igreja e o Estado. Esses intelectuais eram republicanos, maçons ou protestantes. Constituíam os inimigos da Santa Sé. Pio IX, ao longo de todo o seu pontificado, anatematiza esse adversários e seus erros. Em carta enviada ao rei Vittorio Emmanuele, do Piemonte, em 1852, condena a instituição do casamento civil naquele reino, observando que tal prática não passa de concubinato e que o vínculo matrimonial é indissolúvel.[124] A escalada de anátemas culmina com a publicação da encíclica *Quanta cura*, que era acompanhada do *Syllabus errorum*, compêndio de todas as teses "errôneas" que tinham acolhida entre os intelectuais leigos na segunda metade do século XIX e que já tinham sido objeto de reprovação papal. Na encíclica *Quanta cura*, o papa condena, principalmente, o racionalismo, que negava a divindade de Cristo, o galicanismo, que pretendia submeter a Igreja ao poder civil, o naturalismo, que preconizava a separação da Igreja e do Estado e o laicismo do Estado. O *Syllabus* anatematiza, entre outras coisas, o liberalismo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo, as sociedades clandestinas, o casamento civil, o ensino leigo e o galicanismo.[125] Além disso, Pio IX obriga os intelectuais católicos ao juramento antimodernista. O movimento de centralização, que pretendia enfrentar os perigos que cercavam o trono pontifício, através da tomada de posições retrógradas de condenação aos "inimigos", culmina com a proclamação do dogma da infalibilidade papal, no Concílio Vaticano I (1869-1870). Esse dogma retira da Igreja seu caráter colegiado e centraliza, na autoridade papal, a proclamação de verdades sobre a fé e a moral.

---

124. CHANTREL, J., *Annales Ecclésiastique de 1846 à 1860*. Paris, Gaume Frères et J. Duprey Editores, 1861, pp. 109 a 111.
A posição assumida pelo Conselheiro em relação ao casamento civil, instituído pela República,, é a mesma (cf. 602-612).

125. PIO IX, "Syllabus errorum". In DENZINGER, Henrico, org. *Enchiridion Symbolorum: Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*. Friburgo, Herder, 1908, pp. 464 a 473.
MOURRET, Fernand, *Histoire Générale de l'Église*. Paris, Livraria Bloud et Gay, 1921, V. VIII, pp. 492 a 496.
RIVAUX, *op. cit.*, pp. 263 a 273.

Essas censuras aos "erros", advindos do liberalismo, continua até o período em que a Igreja se une ao Estado burguês, por meio de concordatas. [126]

São essas, em linhas gerais, as condições que forjaram um discurso eminentemente conservador, que passou a ser difundido pela Igreja, depois do Concílio de Trento, e que teve seu ponto de culminância na segunda metade do século XIX. Esse discurso é produto de uma posição de defesa dos privilégios eclesiásticos, assumida pela Igreja, depois de ter a burguesia ascendido à condição de classe hegemônica na sociedade européia ocidental.

Durante o século XIX, também a Igreja do Brasil sofre um proceso de romanização. Seus objetivos eram "restaurar o prestígio da Igreja e a ortodoxia dos fiéis; e formar um clero zeloso e exemplar, pelo qual as crenças e práticas religiosas se moldassem à fé católica, apostólica e romana da qual a Europa era o porta-estandarte". [127] "O processo de romanização do catolicismo brasileiro teve por principais protagonistas os 'Bispos Reformadores' que pretendiam substituir o 'catolicismo colonial' pelo catolicismo universalista, segundo o modelo romano." [128] Com base em trabalho elaborado por Riolando Azzi, podemos dizer que o "catolicismo renovado" implica uma vinculação maior com as orientações da Sé Romana; uma ênfase na primazia do clero sobre o leigo; uma busca da moralização dos costumes, de acordo com os ensinamentos do Concílio de Trento; uma ênfase na reforma pessoal; um destaque para a vida sacramental em detrimento da devoção aos santos. [129] O processo de romanização visa a forçar o abandono de um catolicismo permissivo e a reforçar a autoridade papal e episcopal.

O discurso conservador da Sé Romana é difundido, no Brasil, pelo clero renovador que, educado "numa época em que a Igreja de Roma era defensiva e apologética, (...) refletia também o Catolicismo europeu ocidental em sua férrea hostilidade para com a Maçonaria, o Positivismo e o Protestantismo — três forças que àquele tempo pareciam ameaçar

126. GRAMSCI, A., *Maquiavel*, p. 307.
127. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de, "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, Vozes, XXXVI (141): 131-141, mar. 1976, p. 131.
128. Id., *ibid.*, p. 131.
129. *Op. cit.*, pp. 103 a 108.

a hegemonia no Brasil de uma Igreja renovadora".[130] Repete-se no Brasil o que estava acontecendo na Europa: a Igreja, ameaçada em sua hegemonia, passa a usar um discurso retrógrado, com finalidade defensiva.

É nesse quadro que se insere a sermonística do Conselheiro. Pela análise das prédicas, notamos que o beato difunde a ortodoxia tridentina; reconhece a autoridade papal sobre toda a Igreja; enfatiza o aspecto sacramental da religião e, conseqüentemente, a primazia do clero sobre os leigos; não prega as devoções tradicionais (nenhum sermão trata desse assunto); realça a necessidade da conversão pessoal; busca uma reforma dos costumes, através de uma moral bastante rígida; anatematiza, como inimigos da religião, os mesmos que tinham sido condenados por Pio IX, em suas encíclicas e alocuções: maçons, republicanos e protestantes.[131] Toda a sua sermonística coloca-se de acordo com a política da Sé Romana na segunda metade do século XIX, e com o "catolicismo renovado".

Se, por um lado, o discurso do Conselheiro se relaciona a fatores externos ao sertão, por outro, deve prender-se também a fatores internos. Por que teria o beato difundido esse tipo de discurso?

Maria Isaura Pereira de Queiroz mostra que, na época do Conselheiro, a situação social, no sertão, era caracterizada por um processo de anomia. Como a família era a instituição social mais importante, tal processo manifestava-se por lutas intrafamiliares e pela desestruturação da sociedade conjugal.[132] "Os padrões familiares de auxílio mútuo, respeito aos mais velhos, fortalecimento da solidariedade aos parentes, fidelidade conjugal, virgindade da jovem, assim como o apoio dado pelos de mais posses aos menos beneficiados, persistiam apenas como valores, mas não eram seguidos nos comportamentos efetivos. Somente a defesa da honra masculina perdurava e ganhava até um vigor maior: a vingança de sangue adquiria caráter de total necessidade pela menor ofensa."[133] Não cabe, nos limites desse trabalho, discutir as causas ou o grau dessa anomia, mas apenas constatar sua existência. O importante é verificar que o mo-

130. DELLA CAVA, Ralph, "Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro". *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, Universidade Federal do Ceará, VI (1 e 2): 121-139, 1975, p. 124.
131. 496, 547-548.
132. *Op. cit.*, pp. 290 a 295.
133. Id., *ibid.*, p. 295.

vimento conselheirista surge para combatê-la, visando a reorganizar e reordenar as relações sociais, através de uma moralização dos costumes.[134] Basta, para comprovar isso, que se veja a ênfase que o Conselheiro dá, em suas prédicas, à fraternidade, pregando o perdão aos injuriadores e o dever de os ricos serem generosos, à manutenção da família tal como está constituída, à intangibilidade da propriedade e à obediência à autoridade.

O movimento de Canudos é conservador, porque "tem por função restaurar valores e padrões de comportamento tradicionais, combatendo a anomia".[135] Assim, não poderia o Conselheiro utilizar-se de um discurso progressista. Opta ele pela linguagem da Igreja Católica de seu tempo, porque, talvez, fosse a única que internalizara, uma vez que era um homem piedoso e os valores da religião permeavam toda a sua existência.[136] Além disso, essa linguagem atendia plenamente os propósitos do beato. Tal dizer fora haurido no ambiente em que vivera, nos sermões que ouvira e nos livros piedosos que lera.

Convergem, para determinar o discurso difundido pelo Conselheiro, fatores externos ao sertão, ligados à situação da Igreja Católica na Europa e no Brasil, e fatores internos, relacionados ao processo de anomia, que era preciso combater. São duas situações de defesa de valores tradicionais e de condenação ao "novo". Só poderiam, portanto, forjar um discurso conservador.

7. O MONARQUISMO DO CONSELHEIRO

O Conselheiro diz que "é evidente que a república permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar conseqüência legítima: sustentar o contrário seria absurdo, espantoso e singularíssimo; porque, ainda que ela trouxesse o bem para o país, por si é má, porque vai de encontro à vontade de Deus, com manifesta ofensa de sua divina lei".[137] O princípio falso, de que fala o Conselheiro, sobre o qual repousa a República é o de que todo o poder emana do po-

134. Id., *ibid.*, p. 297.
135. Id., *ibid.* p. 326.
136. MONTEIRO, Duglas Teixeira, "Juazeiro, Canudos e Contestado". In: FAUSTO, Boris, dir. *História Geral da Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, Difel, 1977, v. 2.º, t. III, p. 59.
137. 567.

vo e em seu nome é exercido. Para o beato, toda a autoridade deriva de Deus e é exercida em seu nome. Deus instituiu duas ordens de soberania: a espiritual e a temporal.[138] O monarca é legitimamente constituído por Deus para governar o Brasil, enquanto o Presidente, por não possuir essa legitimidade, não passa de um usurpador.[139] A República é fruto da incredulidade dos homens e não respeita as duas ordens de autoridade, desejando acabar com o poder espiritual da Igreja.[140] Dois crimes concretos contra a religião são imputados ao novo regime: a tentativa de suprimir a Companhia de Jesus e a instituição do casamento civil.[141]

Não cremos que o monarquismo do Conselheiro derive de uma opção pessoal quanto à melhor forma de governo para o Brasil. Pelo contrário, sua posição política deriva de sua "Weltanschauung" que, como já mostramos, é a da Igreja Católica de seu tempo. Nela, Deus surge como o "pantocrátor", o verdadeiro rei e a monarquia como o único sistema político concorde com as leis divinas.[142]

Na sua posição monarquista não estava sozinho. "A mentalidade geral do episcopado e do clero no Brasil de 1890 a 1915 é de tácita oposição à República, pela perda da situação privilegiada da Igreja na Monarquia como religião do Estado. Carlos de Laet é o grande apologista católico da monarquia, denunciando violentamente o laicismo da República."[143]

Pelas razões religiosas que o Conselheiro levanta contra a República, parece claro que o seu monarquismo não é oriundo de um certo voluntarismo, mas de sua própria ortodoxia religiosa. É a aceitação do quadro doutrinário católico-tridentino que lhe impõe um determinado pensamento político.

8. CONCLUSÃO

Não há, nas prédicas de Antônio Conselheiro, dois tipos de discurso — um religioso e um político — que se justapõem.

138. 566.
Essa concepção é defendida pelo papado, ainda, no século XX, Cf. GRAMSCI, A., *Maquiavel*, pp. 313-314.
139. 564, 617-618.
140. 560, 563.
141. 561, 602-612.
142. 261-262, 567.
143. AZZI, Riolando, *op. cit.*, p. 124.

Ao contrário, há apenas um tipo: o religioso. Esse contém uma proposta política, elaborada à luz da ideologia de uma classe dominante. Pretende sua linguagem mascarar os conflitos existentes na sociedade, apresentando as desigualdades sociais como expressão da vontade de Deus. O homem deve aceitar resignadamente tais fatos, nada fazendo para alterar a ordenação social, pois ela é vista como um elemento estático que só pode ser modificado por Deus. Qualquer tentativa de mudança é vista como algo que fere a ordem instituída por Deus e a autoridade dos homens que por ele foram constituídos para governar. Resta ao homem, então, implorar a Deus que altere esse estado de coisas. Assim, esse discurso religioso não é neutro, mas implica um discurso político.[144]

O único discurso do Conselheiro é o religioso, porque "não é tanto pelo objeto ou pela temática que aborda, que o discurso religioso se distingue do discurso político. É a estrutura de um e outro discurso que difere. As regras que comandam o discurso religioso não são as mesmas regras que comandam o discurso político. O primeiro se dá a partir da esfera do sagrado, supõe a adesão de fé a uma revelação sobrenatural, fala sobretudo do que *deve ser*. O segundo se dá a partir da esfera do real, dentro da racionalidade científica, fala sobretudo do que *é* e visa à transformação da realidade".[145] Um pode, porém, implicar o outro. "O discurso político é analítico e propõe uma ação concreta, enquanto o religioso é genérico, limitando-se a enunciar conceitos."[146]

Mesmo quando o Conselheiro aborda temas especificamente políticos, fá-lo a partir da "esfera do sagrado". A monarquia é apresentada como expressão da vontade de Deus e o homem deve aderir a essa verdade pela fé. Até na prédica que trata da República, o beato não propõe qualquer ação concreta contra esse regime político. Limita-se a enunciar princípios e a manifestar a crença de que a República cairá, porque nada pode contra a vontade de Deus.[147] É o Onipotente quem vai mudar esse estado de coisas gerado pela "incredulidade dos homens".

144. FREI BETTO, "Da prática da pastoral popular". *Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, v. 2: 95-112, ago. 1978, pp. 98 a 100.
145. Id., *ibid.*, p. 99.
146. Id., *ibid.*, p. 105.
147. 563-564, 614-616.

Revela-se, nos sermões, uma coerência notável entre a teologia, a ética e a cosmovisão. As implicações políticas desse discurso religioso são também concordes com a "Weltanschauung". Uma vez que o discurso é religioso, não há, nele, preocupação maior com a lógica das proposições. Nele, formulam-se conceitos que devem ser integralmente aceitos. Não há nada a ser questionado, a ser debatido, mas somente há, nas prédicas, o que deve ser aceito.

Podemos entender o motivo pelo qual o Conselheiro fazia meditações piedosas sobre as dores de Maria aos seus seguidores, enquanto Canudos enfrentava sérios problemas de assédio das tropas militares.[148] Como o discurso religioso implica uma proposta política, qualquer reforço daquele, mesmo o que parece mais ingênuo e descompromissado, é um elogio à visão de mundo, que comandou sua feitura. Assim, falar do sofrimento de Maria, aos pés da cruz, não é meramente tecer encômios piedosos a Nossa Senhora. É, antes, o reforço da idéia de que Deus ordenou o mundo de uma certa maneira e, dentro dele, deve cada homem, através da dor, atualizar a redenção.

É uma constante reiteração da imutabilidade da ordem social instituída pela Onipotência Divina. É a inculcação constante da idéia de que a República deve ser combatida, por representar uma ruptura nessa ordem.

O dizer do Conselheiro está voltado para a reconstituição de um estado anterior, para a restauração da ordem rompida, para a reimplantação da cosmovisão católica. Apresenta o discurso do beato uma rebeldia contra o estado de coisas de sua época, mas é ela uma "rebeldia conservadora", pois não propõe novos padrões, e sim uma revitalização dos antigos usos e costumes, bem como a restauração do regime político anterior.

O discurso do Conselheiro revela uma impecável ortodoxia em relação à doutrina católica de seu tempo, o que mostramos, principalmente, através da revelação de uma das fontes de suas prédicas, que era livro com "imprimatur" da autoridade competente.[149]

Nas prédicas, o Conselheiro instaura um discurso pantocrático, uma vez que está ele sob a sombra do poder de Deus

148. O manuscrito está datado de 1897.
149. Sobre os motivos pelos quais o Conselheiro foi condenado pela hierarquia católica, mesmo não sendo herege, ver DELLA CAVA, R., *op. cit.*, p. 125; MONTENEGRO, A. F., *op. cit.*, pp. 134 a 139, QUEIROZ, M. I. P., pp. 217-218.

todo-poderoso ("pantocrátor"), que legitima toda a ordem social estabelecida no mundo e não permite qualquer mudança. Tudo, nesse discurso, é enunciado em termos de verdade de fé, emanada da sabedoria divina.

O Conselheiro é um homem piedoso e observante dos preceitos religiosos de seu tempo. Vive diante da doutrina e da hierarquia numa fidelidade passiva e dócil.[150] Não pensa em questionar as tradições religiosas estabelecidas nem mesmo para, como Francisco de Assis, voltar às fontes. Não é um herege, mas um homem que tenta preservar a cosmovisão católica, com as implicações políticas dessa posição, num mundo cada vez mais hostil a ela. Seu discurso é indubitavelmente conservador, porque também o era a Igreja de seu tempo.

150. DELLA CAVA, R., *op. cit.*, p. 125.

Pesquisa: Doença e Cura

FEITIÇO, MAU-OLHADO E SUSTO: SEUS TRATAMENTOS E PREVENÇÕES ALDEIA DE ICAPARA *

Marcos de Souza Queiroz
Mestrado em Antropologia da Unicamp

1.

De acordo com o caiçara do litoral sul do Estado de São Paulo, algumas doenças provêm de sentimentos negativos oriundos do próprio indivíduo (inveja, vontade insatisfeita, susto), e de outros indivíduos (inveja, mau-olhado, quebranto, feitiço). Trata-se de doenças fortemente relacionadas com o aspecto moral e político com base na organização da sociedade, e com repercussões intensas na mentalidade do caiçara. Este artigo enfocará este modo de percepção social da doença e está dividido em duas partes, a primeira, referente às crenças e ideologias, e a segunda aos tratamentos e prevenções em geral.

Uma palavra sobre o contexto social da pesquisa é, no entanto, necessário. Trata-se de uma aldeia bastante tradicional de pescadores, de aproximadamente 500 habitantes no litoral sul do Estado de São Paulo. A região, em torno da cidade de Iguape, é a mais subdesenvolvida do Estado, tendo permanecido praticamente isolada desde inícios do século passado. Atualmente, ela sofre um processo de transformação social, conseqüência de sua abertura à sociedade

* Pesquisa realizada no primeiro semestre do ano de 1977, quando também foi coletado o material que serviu de base para a dissertação de mestrado no departamento de Ciências Sociais da Unicamp. Agradeço à FAPESP pelo financiamento deste trabalho.

brasileira mais ampla. Ainda que incipiente, o modo de produção capitalista que se introduz na região promove mudanças enormes na vida e na cultura tradicionais de seus habitantes, particularmente o caiçara nativo.

No que se refere à medicina moderna, constatamos em outra parte [1] que este tipo de serviço, regularmente existente há questão de dez anos, veio trazido pela necessidade do capitalismo emergente que se impõe. Percebemos também que a gradual implantação desta nova ideologia e prática se faz à custa da medicina tradicional do caiçara, particularmente aquela baseada no sistema classificatório de produtos medicinais em relação com o corpo humano (a chamada síndrome do quente e fresco).

No entanto, as crenças e práticas classificadas por Gluckman [2] como dotadas de sentido pela vida social e política têm mostrado em Icapara uma grande vitalidade face às investidas que inculcam no caiçara nativo o novo *ethos* capitalista. Em linhas gerais, é a descrição e explicação de algumas particularidades deste fenômeno, principalmente no que se refere às doenças, que este artigo está interessado em mostrar.

Doenças provenientes de uma emoção negativa própria

De acordo com o caiçara, uma pessoa, quando se entristece, fica acanhada, com aiveza, emplamada, encarangada, termos esses que denotam estados progressivos em direção a uma doença. Neste caso, dificilmente esta apresentaria um caráter agudo e repentino, a não ser quando se manifesta em criança pequena que, pela sua fragilidade, pode morrer de um dia para o outro, não só por causa de uma tristeza, como também por uma vontade insatisfeita, ou um susto. Acredita-se que o estado emocional proporcionado por esses sentimentos exacerbaria os seus vermes intestinais (bichas alvoroçadas), que acabariam por matá-la.

Prevenir um indivíduo de ficar triste, portanto, significa também um exercício de prevenção social de doenças, e a

1. QUEIROZ, M. S.
1978. *Representações de Doenças e Instituições de Cura numa Aldeia de Pescadores*, Tese de mestrado, Unicamp.
2. GLUCKMAN, M.
1973. *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell Press, Oxford.

sociedade icaparense dispõe de muitos mecanismos nesse sentido. Se uma pessoa sofre qualquer desgraça, existe uma preocupação social muito grande para não deixá-la só para que não se entregue à tristeza e à doença. Este cuidado, no entanto, se mostra presente com uma intensidade muito maior quando se trata de criança, por causa de sua maior fragilidade e perigo a que se expõe.

Na casa em que permanecemos na aldeia durante a pesquisa de campo morava uma família com três filhas entre quatro e oito anos. Durante muito tempo não compreendemos a verdadeira tirania com que seus pais se deixavam submeter por elas. Se, por exemplo, uma delas acordasse no meio da noite reclamando vontade de tomar café, o que acontecia com muita freqüência, a mãe nunca hesitava em se levantar e prepará-lo. Casos como esse acontecem freqüentemente com a maioria das crianças pequenas da aldeia.

Uma mãe contou a propósito a seguinte história a respeito da sua filha: "A menina viu um tamanco que suas irmãs ganharam e começou a chorar porque também queria um. Eu prometi comprar no dia seguinte, mas não adiantou. Ela chorava, e no dia seguinte acordou pensando no tamanco. À tarde, ela estava com febre e eu a levei imediatamente à farmácia. Lá, o farmacêutico confirmou que era 'bicha alvoroçada' causada pela emoção. A menina poderia ter morrido por causa disso. Enquanto o farmacêutico aplicava a injeção, eu fui correndo comprar o tamanco para ela. A injeção e o tamanco salvaram a menina". A mãe dessa história pertence à religião protestante e, por isso, não levou sua filha para ser benzida. Normalmente, isto serviria para acalmar as "bichas", muitas vezes independentemente da satisfação da sua vontade. O cumprimento de ambas as condições, no entanto, proporcionaria uma garantia maior de restabelecimento da sua saúde.

Acredita-se que as mulheres grávidas sofram os mesmos perigos verificados nas crianças pequenas. Para entender a similaridade, transcreveremos o seguinte caso, relatado por uma mulher da aldeia: "Uma mulher estava esperando nenen há seis meses. Ela passou na casa de um conhecido daqui mesmo e, como era hora de jantar, o pessoal de lá tomava um caldo de peixe. Ela ficou louca de vontade de experimentar, mas como teve vergonha, não pediu. À noite, ela não pensava noutra coisa e o marido teve que criar coragem e ir pedir um pouco. Acontece que não tinha mais,

e de madrugada a mulher abortou a criança, que veio com a boca aberta de vontade. É ela que pede quando dá essas vontades na mulher grávida, e se a gente não dá, ela morre e, às vezes, morre até a mãe". Em casos como este, o benzimento não se mostra suficientemente poderoso para acalmar a vontade do feto e só a sua plena satisfação pode evitar a sua morte.

Essas crenças e práticas podem também servir a intentos diferentes da simples necessidade de ordenar o mundo e a sociedade. Além de uma atividade classificatória, elas podem ser invocadas dentro de uma manipulação política, e provavelmente isso ocorre quando crianças e mulheres grávidas reivindicam desejos que não podem ser insatisfeitos. Nesse sentido, a posição social frágil de pessoas nessas circunstâncias transforma-se em força e em fator de captação de atenção do mundo masculino em geral.

Esse viés político na reivindicação de vantagens a partir da fraqueza, fica ainda mais notório quando se refere a mulheres casadas e jovens. Oitenta por cento delas, de acordo com um censo realizado na aldeia, dizem sofrer de doença dos nervos, enquanto nas mulheres idosas o índice se aproxima dos 45%. Entre os homens, a incidência desse tipo de mal não chega a 10%. Acredita-se que esse tipo de doença, diagnosticado pelos médicos de Iguape como neurose, justifique comportamentos considerados desviantes dos padrões tidos como normais e que levam a uma excessiva agressividade para com os outros ou contra si mesmo. Dentro de um mundo masculino, onde as mulheres em geral, principalmente as casadas e jovens, assumem papéis sociais nem sempre condizentes com seu estado íntimo, sofrer dos nervos significa uma possibilidade de sair da rigidez dos papéis sem causar maiores danos morais à pessoa social, já que apenas a doença deve ser culpada disso.

Como as solteiras se norteiam por um código social que lhes oferece bastante liberdade, e as velhas adquirem uma certa independência com relação ao padrão comportamental dominante, essa situação diz respeito principalmente às mulheres casadas. Ao mesmo tempo que se atribui o comportamento desviante à doença, fica implícito que esta ocorre ou se exacerba pela opressão considerada injusta dos maridos ou do mundo masculino em geral. Com esta ameaça potencial, a mulher pode fazer prevalecer os seus dese-

jos e, nesse sentido, invocar esse tipo de doença insere-se dentro das situações políticas informais descritas por Lewis. [3]

Doenças provenientes
do excesso de amor de parentes

Uma pessoa pode adoecer por causa do excesso de amor dirigido por seus parentes ou espíritos ancestrais. Para o caiçara, esse tipo de sentimento aparece como ambíguo, mas não deixa de se apresentar como negativo. Quando ele provém de parentes vivos, a doença produzida chama-se quebranto, e quando ele provém de parentes mortos, a doença se denomina mal-de-encosto. Reconhecem-se ambas as situações pelo enfraquecimento do indivíduo, que pode levá-lo à morte.

Ao contrário do que ocorre com o quebranto, não se assume publicamente o encosto, talvez porque não pertença ao padrão cultural dominante da sociedade. Trata-se de uma crença, provavelmente introduzida e, sem dúvida, preservada pelos curandeiros espíritas, que se choca com as religiões moralmente aceitáveis, como a católica ou as seitas protestantes. No entanto, esse tipo de assunto aparece com uma certa freqüência nas conversas privadas. Acredita-se que o espírito de um ente familiar morto possa influir na vida de um indivíduo, desde que ambos tivessem tido um elo forte em vida. Ele não se conformaria com a sua solidão e tentaria se aproximar de seus entes mais queridos, trazendo-os inconscientemente à doença e à morte. O tratamento ou a prevenção contra tal tipo de coisa consiste exclusivamente em ritos preparados pelo curandeiro espiritista.

O quebranto aparece com uma intensidade muito maior do que a verificada com o encosto e envolve apenas crianças até a idade aproximada de sete anos. Acredita-se que quem se dirigir a elas com excesso de amor incorrerá numa relação abusiva, que redundará em perda da sua força e, conseqüentemente, em enfraquecimento físico e doença. Os pri-

3. LEWIS., I. M.
1970. "A structural approach to witchcraft and spirit possession", In: Mary Douglas (Ed.) *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Tavistock Publications, London.

meiros sintomas de quebranto aparecem no excesso de bocejo ou manha, na cor pálida e no intestino solto. A evolução desse estado pode chegar à anemia ou mesmo a uma doença mais grave como a "doença do macaco" (estado profundo de anemia e enfraquecimento), mas dificilmente isto ocorreria, já que o quebranto é facilmente debelado.

Os aspectos preventivos para esse mal implicam a proibição dos pais de brincar com seus filhos, ou de qualquer adulto de brincar com qualquer criança pequena. Não se deve inclusive olhá-la por muito tempo, ou mesmo elogiá-la. Essas prescrições envolvem principalmente o comportamento da mãe, a principal suspeita de causar esse mal em seus filhos. Na prática, os pais ou os homens em geral não transmitem quebranto.

O tratamento deste mal implica exclusivamente o benzimento, realizado anteriormente dentro da própria aldeia por um benzedor especializado. Como o último deles faleceu há nove anos sem que houvesse um substituto, quem passou a se encarregar desse serviço, numa tendência à formação de monopólio, foram os curandeiros espiritistas. Diz-se que o tratamento para quebranto é fácil e de cura rápida. Geralmente, eles consistem de rezas ritualizadas, banhos e chás. Os banhos devem ser realizados com a infusão das folhas de guandu, arrueira e alecrim, alternadamente, durante alguns dias, e os chás preparados com a mesma água do banho.

O que o encosto apresenta em comum com o quebranto pode ser definido como os termos empregados por Cunha [4] a propósito dos índios Krahó. Uma possibilidade de se adoecer para estes últimos consiste numa conjunção excessiva com a parentela morta, que se traduz por um contato abusivo dos laços familiares. Em Icapara, o abuso se estende também aos parentes vivos, quando o elo se faz demasiadamente estreito. Trata-se, em última análise, de uma extensão da proibição do incesto a níveis de contato familiar menos próximos que a relação sexual, e isso obrigaria o indivíduo a procurar elos afetivos fora de seu âmbito familiar, numa atitude erótica, conforme o sentido freudiano empregado por Marcuse. [5]

---

4. CUNHA, M. M.C.
1975. *Os Mortos e os Outros*, Tese de doutoramento, Unicamp.
5. MARCUSE, H.
1972. *Eros e Civilização*, Zahar Ed., Rio de Janeiro.

Contudo, isso ocorre mais no âmbito do discurso e na ideologia do que na prática. O elo familiar não deixa de se mostrar extremamente forte por causa dessas prevenções. Pela enorme freqüência com que se benzem os filhos de quebranto, a quebra da regra não é considerada um assunto grave. Excesso de amor aos filhos, embora com o risco de lhes causar mal, aparece antes como uma virtude do que como um crime.

Doenças provenientes do mau-olhado

Acredita-se na aldeia que um indivíduo pode ficar doente se contra ele for dirigido um olhar impregnado de maus sentimentos, como inveja ou ódio. Além disso, se a esses sentimentos forem incluídos uma força de olho inato que, segundo o caiçara, algumas pessoas possuiriam, então as possibilidades de causar mal se duplicariam. O mau-olhado se define por essa conjunção de fatores.

Mesmo que um indivíduo apresente uma boa formação moral, isso não exclui a possibilidade de lhe ser imputada uma peculiaridade no olhar chamada meramente de olhado que, independentemente da sua vontade e de seus sentimentos, pode causar malefícios. O primeiro sintoma desse fenômeno se manifesta em conseguir secar um pé de pimenta. Conforme a sua intensidade e força, ele pode secar qualquer planta (geralmente as cultivadas) ou mesmo toda uma plantação. Animais domésticos e crianças também aparecem como suas vítimas, principalmente se se encontrarem viçosas, saudáveis e bonitas.

Conta-se que vivia na aldeia, não faz muito tempo, um homem muito bem reputado moralmente que, sabendo dessa sua força inconsciente, nunca olhava intensamente para plantação, criação ou crianças. Assim fazendo, ele assumia a imputação que lhe davam e, provavelmente, adquiria um respeito e uma consideração redobrados. Tratava-se, nesse caso, de uma vantagem real, uma vez que ele já se encontrava idoso e sustentado em parte por seus familiares, e ninguém, temendo o seu poder, se atreveria a negar-lhe a ajuda necessária à sua sobrevivência.

Quando alguém recebe sentimentos negativos de outros, como inveja, cobiça ou ódio, mesmo quando eles não se ex-

pressam e se manifestam só em pensamento, isso causaria vários transtornos, e principalmente a doença. Acredita-se, no entanto, que uma pessoa adulta apresenta muitas defesas contra o baque proveniente desses sentimentos, ao contrário do que ocorre com uma criança, a qual, mesmo se não for destinatária direta deles, sofre o seu efeito indireto, adoecendo como conseqüência. Isso quer dizer que, se por exemplo, um vizinho mostra inveja ou ódio a um outro, esse sentimento, com mais probabilidade atingirá indiretamente os seus filhos que ele próprio.

Quando isolados, no entanto, esses sentimentos não apresentam tanto perigo como quando conjugados com a força de olho. O mau-olhado, resultado desse amálgama, tem o poder de penetrar dentro do corpo de uma pessoa maus fluídos, e com isso causar-lhe doença e a morte.

A síndrome desse mal em adultos se manifesta por fraqueza geral, inapetência, e doenças crônicas diagnosticadas e tratadas enganosamente por médicos ou pelas vias similares de tratamento de doenças. No entanto, dificilmente o paciente chegaria a morrer, permanecendo nesse estado até que um benzimento solucionasse o problema. Em criança, diz-se que esse mal se manifesta principalmente por diarréia e pela cor esverdeada das fezes, acompanhado pelo excesso de manha, suor malcheiroso e febre. Esse quadro tenderia a se agravar se não se buscar benzimento e tratamento ritual adequado. Diz-se que em criança o mau-olhado ataca exclusivamente a barriga e se ela apresentar qualquer outro sintoma em qualquer outra região do corpo, tal dignóstico não seria sequer aventado.

Para se prevenir do mau-olhado e espantar a inveja e cobiça alheias, além do benzimento e de rituais preventivos, como a figa ou orações, muitas casas da aldeia têm plantadas em sua volta vegetais que se prestam a esse fim, como a espada-de-são-jorge ou comigo-ninguém-pode.

Quebranto e mau-olhado

Como percebeu Spooner,[6] baseando-se em vários contextos, tanto a inveja (em analogia com o mau-olhado em Icapa-

6. SPOONER, B.
1970. "The evil eye in the middle east", In: Mary Douglas (Ed.) *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Tavistock Publications, London.

ra) como o amor caduco (em analogia com o quebranto) constituem atitudes ou formas de atenção socialmente indevidas. Preveni-las, portanto, apresenta uma função reguladora do comportamento social. Levando essa idéia da funcionalidade dessas crenças mais próximo da morfologia social em que se manifestam, percebe-se no caso da aldeia que, em primeiro lugar, o mau-olhado só pode provir de circunstâncias sociais exteriores ao âmbito da família nuclear, ao contrário do quebranto, que a envolve principalmente. Se, nesse último caso, a doença provém de uma relação familiar abusiva, que leva a uma retirada de força vital, no primeiro, a doença se deve a uma agressão por alguém transformado em estranho ao círculo familiar e se manifesta pela invasão do corpo por uma substância nociva exterior. Não se considera o estrangeiro ou o não-habitante da aldeia uma possível fonte de mau-olhado porque não se encontram motivos sociais para ele agir assim. O acusado potencial prolifera no espaço entre os laços familiares mais próximos e as fronteiras do mundo social da aldeia.

Dentro desse espaço resta ainda saber mais precisamente quem emite esses fenômenos. No caso do quebranto, a mãe aparece como a principal causadora, mas qualquer pessoa do sexo feminino que olhe intensa e apaixonadamente para uma criança pode lhe causar este mal. Não se acredita que o homem em geral possa transmiti-lo.

No caso do mau-olhado, se em teoria todos podem manifestá-lo, na prática aparecem com uma probabilidade muito menor as pessoas idosas do sexo feminino, e estão excluídos os homens e os solteiros em geral. Interpreta-se essa menor probabilidade entre os velhos porque a força de olho enfraqueceria com a idade, ou porque eles teriam menos motivos para se mostrarem invejosos. Excluem-se os homens porque não se considera próprio deles guardar raiva ou inveja. Diz-se que eles manifestam os seus sentimentos de um modo mais direto e violento. Quanto aos solteiros, a sua situação de relativa liberdade e descompromisso para com a sociedade os priva de tais acusações. Em compensação, todas as mulheres casadas e não-idosas o transmitem com uma probabilidade muito maior.

A vítima exclusiva do quebranto e a preferida do mau-olhado é a criança pequena. Ela deve ser situada num mundo não muito próximo da família (perigo de quebranto) nem

muito longe dela (perigo de mau-olhado). O seu espaço ideal encontra-se entre a família e a sociedade e, em relação ao tempo, entre o presente e o futuro.

Ao contrário do quebranto, quando a mãe afirma abertamente que o transmitiu ao seu filho, nunca se faz publicamente uma acusação de mau-olhado, uma vez que não há meios legítimos de se saber quem o emite com um grau de certeza maior do que a suspeita.

A crença em feitiçaria

Enquanto o mau-olhado se realiza veladamente e se caracteriza apenas pelo sentimento, o feitiço se consubstancia numa prática e, nesse sentido, corresponde a um passo a mais dentro de uma escala de valores em direção ao mal. A sua força, por isso, se apresenta também maior e se presta principalmente ao ataque a pessoas adultas, causando-lhes prejuízos de toda ordem. Normalmente, assim como ocorre com o quebranto ou o mau-olhado, o feitiço não provoca doenças curáveis pela medicina comum. Pode-se resolvê-lo somente através do mesmo tipo de força que o engendrou, ou seja, por meio de um contrafeitiço aprendido em livro, ou por meio dos serviços oferecidos pelos curandeiros espiritistas. A população de Icapara geralmente se utiliza dessa última via.

Ao contrário do mau-olhado, que se caracteriza pela introdução dentro do corpo da vítima de algo que a consome lentamente, o feitiço faz uma força negativa acompanhar a vítima, provocando-lhe não só doenças, como acidentes, distúrbios psicológicos e problemas de vida em geral.

Para os Azande, conforme a descrição de Evans-Pritchard,[7] qualquer infortúnio é interpretado como obra de feitiçaria. Essa crença para os icaparenses não se manifesta com esse grau de simplicidade. Nem todos os acidentes, doenças ou problemas de vida são atribuídos à feitiçaria. Para que se chegue a tal conclusão, é necessária uma série de coincidências, envolvendo aspectos psicológicos, políticos, e principalmente sociais em conjunção com esse tipo de crença.

7. EVANS-PRITCHARD, E. E.
1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Claredon Press, Oxford.

Analisaremos a seguir alguns casos que, entre outros, ocorreram ou foram relatados durante a nossa permanência na aldeia.

Um pescador morreu afogado quando voltava de uma pescaria porque o seu barco virou. Esse acidente causou perplexidade e consternação em toda a aldeia, mas não houve nenhuma menção à feitiçaria. Insistindo sobre o assunto, constatamos que o caso se mostrava típico para que houvesse uma interpretação nesse sentido. O pescador tinha grande experiência na pesca e sabia nadar muito bem. Todos os seus companheiros que se encontravam no mesmo barco nadaram até a praia sem nenhum risco e, nesse sentido, ele aparece como uma exceção entre outra. Se a perplexidade geral indicava as circunstâncias não-usuais desse acidente, por que não interpretá-lo como obra de feitiço? Ninguém na aldeia aventou essa possibilidade pelo motivo de não existir um inimigo que pudesse fazer tal tipo de coisa para ele, embora se reconhecesse que poderia haver um desconhecido. Nessa circunstância, prefere-se interpretar o acidente como obra de Deus ou do acaso.

Uma mulher se tratava de uma doença com um médico de Iguape, que lhe recomendou vários remédios. Depois de consumida a primeira dosagem, estes lhe causaram um grande mal-estar que se repetiu na segunda dosagem no outro dia. De acordo com sua interpretação, para todo mundo o remédio faz bem e cura a doença; só para ela causou transtornos. Isto foi interpretado como feitiço empreendido por sua cunhada, que tinha raiva dela, como o comprovou um curandeiro espiritista consultado para resolver esse assunto.

Uma mulher descobriu em seu quintal um ovo de galinha com uma casca muito fina e de aparência esquisita. Com medo, ela o quebrou com uma vara e descobriu que a sua gema era dupla. Mais tarde, na sua mão esquerda (a que mexeu com o ovo) apareceu uma ferida que nenhum médico conseguiu curar. No momento da entrevista, ela se tratava com um curandeiro espiritista e já notava sinais de melhora. Ela tem fortes suspeitas de quem lhe dirigiu esse mal.

Uma mulher lavava roupa no rio e viu uma água-viva do mar sobre uma peça de roupa sua. Em uma semana ela começou a definhar e morreu se parecendo com esse mo-

lusco. Toda a aldeia considerou tal acontecimento como feitiço de uma mulher que mais tarde se casou com o seu marido. Esse caso aconteceu há mais de quinze anos e até hoje horroriza a maioria dos habitantes da aldeia.

Num sentido mais amplo, a crença em feitiçaria reflete a noção de ordem do icaparense. Se o feitiço se manifesta por fatos imprevistos ou anormais (ovo de duas gemas, remédios que causam mal-estar profundo, médico que diagnostica errado uma doença, água-viva do mar em rio etc.), também o feiticeiro se situa fora da ordem social dominante. Ele invariavelmente se encontra dentro do mesmo mundo social, refletindo uma inversão de suas regras dominantes.

Ao contrário da situação descrita por Evans-Pritchard, e da maioria das situações africanas,[8] a condição de homogeneidade social e a ausência de chefia interna em Icapara não predispõe esse tipo de crença a serviço de manipulação política em maior escala. Não ocorrem, por exemplo, acusações públicas, formações de facções, disputas e cisões internas. Em compensação, os acusados sofrem uma exclusão sutil das relações de troca de comunidade, desde que haja consenso a respeito de suas atitudes anti-sociais.

Em todos os casos citados acima, a acusação de feitiçaria recaía exclusivamente em duas mulheres. Nesse aspecto, esse tipo de crença aparece estreitamente relacionado com as condições sociológicas da aldeia. Se nos aproximarmos do perfil social dessas mulheres fica clara a sua insubordinação às regras comunitárias destinadas às mulheres casadas.

Aparentemente, nada indica uma discriminação ou uma evitação ostensiva contra elas. No entanto, isso ocorre veladamente ao se prevenir com figas (sinal feito com a mão para esconjurar um mau-olhado ou feitiço), com passes protetores de curandeiros espiritistas, e ao se recusar tudo o que provém delas. Um dia, durante a nossa permanência na aldeia, uma delas nos presenteou com peixes. A dona da casa, que nos hospedava, se inquietou e disse que nunca iria tocar em qualquer coisa que proviesse daquela mulher.

Sem que se torne público ou venha à tona mais intensamente (os homens em geral não dão uma atenção exagerada a

8. GLUCKMAN, M.
1973. *Custom and Conflict in Africa*, Brasil Blackwell Press, Oxford.

essas questões), considera-se que a presença delas contamina o padrão das relações sociais moralmente aceitas, proporcionando um perigo que deve ser evitado. No entanto, dizia-se que se esta evitação se mostrasse muito ostensiva, o perigo poderia aparecer com intensidade ainda maior, uma vez que, ao despertar o seu ódio, os seus conhecimentos de feitiçaria poderiam ser acionados.

Uma dessas mulheres reside em Icapara com seu marido há quarenta anos e somente dois de seus dez filhos moram com ela. Os demais se repartem entre Santos e São Paulo, onde ela passa uma parte do seu tempo. Demonstrando interesse em só investir socialmente nas relações com a parentela de seus filhos, ela ao mesmo tempo desprezava a comunidade. Além disso, ela era considerada briguenta e masculinizada, e constantemente horrorizava os demais com suas pragas e ataques de ódio. Em resumo, os seus sentimentos agressivos se caracterizavam pela extroversão, uma característica inadequada às mulheres casadas em geral, uma vez que a estas apenas se permite a manifestação de um sentimento agressivo introvertido e indireto, como é o caso da inveja.

Diz-se que o mau-olhado se encontra tão associado à inveja que um indivíduo, quando o emite, sempre o faz com o "rabo de olho", ou seja, com um olhar evasivo, não-direto. Isso significa que à mulher não se permite expressar os seus sentimentos negativos publicamente e, uma vez que isso ocorre, sobra-lhe o poder do sentimento não revelado, embutido e informal. Já o homem não sente inveja porque seus sentimentos se caracterizam pela extroversão, exatamente como agia a mulher acusada de feitiçaria.

A outra acusada de praticar feitiçaria nasceu em Icapara, mas seus pais vieram de fora e a sua própria mãe, já falecida, foi considerada a pior feiticeira conhecida pela população. Estigmatizada por esse motivo desde pequena, ela incorreu em vários comportamentos desviantes, principalmente os de origem sexual. Para se casar com seu atual marido, um pescador de família tradicional do lugar, diz-se que ela enfeitiçou a sua primeira mulher, matando-a. Mais tarde, enchendo de indignação a comunidade, ela ficou conhecida pelos numerosos casos de relações sexuais extraconjugais. Piorando ainda mais a sua situação, ela atualmente promove sessões espíritas em sua casa, trazendo a

freqüência pouco recomendável de um curandeiro espiritista de Iguape e de pessoas que vêm de fora. A população da aldeia não freqüenta de todo essas malfaladas reuniões.

Como no caso do mau-olhado, a mulher casada aparece como a feiticeira (ou mandante de feitiço) ideal, desde que ela incorra na transgressão contínua do estreito e fechado código social destinado a ela pela sociedade. Nesse sentido, a acusação de feitiçaria apareceria com uma função social reguladora no sentido de manter as mulheres casadas submissas e sem agressividade exterior. A manutenção dessa instituição reguladora curiosamente também cabe às mulheres casadas, já que são sempre elas que acusam outras de feitiçaria.

Que as acusações de feitiçaria recaíssem exclusivamente em mulheres casadas parece acontecer há muito tempo, mas só mais recentemente se torna possível um desafio ostensivo das acusadas à comunidade. O que mais chocava a população na atitude daquelas mulheres diz respeito ao fato delas nunca terem se preocupado em fazer uma defesa pública de sua honra. Esse desafio só pôde ocorrer quando a abertura à sociedade mais ampla criou condições para que as relações de troca não se mostrassem exclusivamente interiores à aldeia, permitindo desenvolver redes sociais exteriores ao âmbito comunitário.

Ao contrário do que ocorreu com a lógica do quente e fresco, todas essas crenças não têm dado mostras de enfraquecimento diante da intensiva mudança social que sofre o mundo da aldeia. Pela opinião de muitos, elas chegam a se manifestar com uma intensidade ainda maior, já que se diz que hoje em dia aparecem muito mais feiticeiros ou pessoas invejosas do que antigamente. Neste aspecto, a introdução de uma nova mentalidade, proveniente da adaptação à nova ordem econômica e social, apenas se sobrepõe à antiga, sem desvirtuá-la em profundidade.

2

Os curandeiros (ou consulteiros) espiritistas

Como vimos anteriormente, o corpo de um indivíduo pode parecer saudável, a sua vida equilibrada e sem excessos de consumo de elementos muito quentes ou frescos e, mesmo assim, o caiçara pensa que ele pode adoecer se sofrer alguma tristeza ou insatisfação, ou ainda se for vítima de maus sentimentos ou práticas alheias. Neste último caso, a sociedade não dispõe de mecanismos adequados para evitar uma doença ou promover uma cura. Inexistem, por exemplo, meios seguros de se descobrir quem emite sentimentos negativos contra alguém, ou se de fato um indivíduo adoeceu por causa deles.

Os benzedores de Icapara teoricamente poderiam se encarregar de um serviço como esse; efetivamente, existiram alguns que se diziam capacitados para isso. No entanto, a participação de tal tipo de agente na vida cotidiana dificulta muito esse tipo de tarefa, uma vez que poderia implicar revelar como feiticeiro ou produtor de mau-olhado um parente próximo ou alguém mais achegado a ele. Por isso, a produção pela aldeia desse tipo de benzedor sempre foi descontínua e a sua aceitação sempre se mostrou problemática. Provavelmente, muitos contestavam a eficácia de seus passes e ritos, preferindo promover o curandeiro espírita para esse tipo de atividade, já que ele se manifesta como um agente neutro e eqüidistante entre as partes.

O paradigma clássico dessa situação encontra-se no chefe Nuer, Pele-de-Leopardo, que, conforme a descrição de Evans-Pritchard, [9] por não pertencer a nenhuma das linhagens dominantes da sociedade, se investe de um poder de julgar e avaliar com neutralidade as questões surgidas entre indivíduos que a compõem. No caso Nuer, no entanto, este chefe ritual convive fisicamente com os demais dentro da sociedade, ao contrário do que ocorre em Icapara, onde se exige não só uma distância social como também física dos curandeiros espiritistas.

Por outro lado, muitas vezes, só os passes e benzimentos do curandeiro espiritista não bastam para promover a cura

9. EVANS-PRITCHARD, E. E.
1974. *The Nuer: Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press, Oxford.

de um paciente. Isto provocaria o fechamento do corpo aos sentimentos negativos alheios, mas não a cura da doença específica do paciente. O caiçara acredita que o sentimento negativo próprio ou dirigido pelos outros provocaria um enfraquecimento ou uma perda de força, o que predisporia ao aparecimento de doenças, sem as causar diretamente. Se, por exemplo, um indivíduo fica com anemia por causa da inveja de um vizinho, o curandeiro espiritista, ao fechar o seu corpo, elimina a causa primeira da sua manifestação, mas não atinge a própria doença, que exigiria também um tratamento adequado à base, por exemplo, de vitaminas ou qualquer outro produto legitimado pelo saber comum ou especializado da população.

O curandeiro espiritista também se considera capacitado a ministrar tal tipo de tratamento com a ajuda de espíritos ou de entidades sobrenaturais e, nesse sentido, detém uma função muito mais eclética e atua dentro de um nível muito menos especializado do que os demais agentes de cura de doenças. No entanto, a sua função se caracteriza por manipular um código que se detém no indivíduo com suas idiossincrasias particulares e que, por isso, o denominamos de particularista ou moral-político, em oposição ao código universalista ou natural-biológico que diz respeito a um corpo universal de doenças e seus respectivos tratamentos que, teoricamente, servem para todos os indivíduos.

A relação dos curandeiros espiritistas com a população da aldeia

A presença dos curandeiros espiritistas nas redondezas da aldeia sempre foi vista por sua população com muita desconfiança. Ainda hoje as pessoas não gostam de anunciar publicamente a sua ida a esses agentes, e só assumem esse fato gradativamente, primeiro, admitindo-o só para as crianças pela necessidade de benzimento, e mais tarde para si mesmas, diante de evidências irrefutáveis. Antes, a freqüência a esse tipo de agente era ainda muito mais censurada e só se aceitava um contato com eles quando não havia mais esperanças para a cura de uma doença pelas vias normais estabelecidas pelo mundo da aldeia (com a exceção dos curandeiros espiritistas que residiam muito longe). Atualmente, verifica-se um aumento considerável na intensidade com que se recorre a eles, principalmente por causa da sua absorção dos serviços antes prestados pelos benzedores.

O caiçara teme o curandeiro espiritista porque a sua atividade não pode deixar de aparecer como ambígua. Se, por um lado, ele tem o poder de promover o fechamento do corpo às influências de fenômenos como o mau-olhado ou feitiço, por outro, ele pode provocar esses mesmos males. Sobre isso, alguém explica da seguinte forma: "quem sabe desmanchar sabe também fazer".

Uma pré-condição para o reconhecimento público dos poderes desse agentes encontra-se no seu absoluto isolamento *físico, social* e *ideológico* com relação à comunidade da aldeia.

A distância física entre o curandeiro espiritista e a aldeia influencia decisivamente no tipo de relação estabelecida entre ambos. Se este agente residir muito perto, a probabilidade de ser considerado como um perigoso feiticeiro, ou de ter os seus poderes colocados em dúvida apareceria como muito maior. Pelo contrário, quanto mais longe ele residir, mais próximo se encontraria do ideal de bondade e desprendimento exigidos da sua pessoa. No entanto, esse quadro tem apresentado modificações nos dias atuais com as tentativas de transformações desses agentes em mentores religiosos.

A população da aldeia elegeu, entre os curandeiros espiritistas, uma favorita para peregrinação, a quem se venera sem nenhuma contradição, aproximando-a do plano ideal próprio aos santos da Igreja Católica. A influência dessa mulher entre os caiçaras da aldeia tem sido muito grande, e diante de seu nome não se percebe qualquer indício de temor. Pelo contrário, a ele se manifesta um grande respeito e uma verdadeira convicção da boa intenção do seu poder milagreiro. A maioria dos icaparenses manteve contato com ela pelo menos uma vez na vida, e muitos se dizem beneficiados com curas milagrosas de toda sorte de doenças. Ela ficou conhecida há quarenta anos e só recentemente parou de dar atendimento por se encontrar muito velha e doente. Mesmo assim constata-se a intenção de algumas famílias em visitá-la ainda uma vez mais.

Aparentemente, não há diferença sociológica ou psicológica significativa entre essa curandeira espiritista e os demais, a não ser a grande distância física entre ela e a aldeia. Enquanto os outros situam-se nas imediações, ela reside perto de Cananéia, numa distância de oitenta quilômetros de difícil acesso. A viagem de peregrinação a ela geralmente se

organiza por mais de uma família, com um pleno consentimento público, ao contrário do que ocorre com relação aos demais curandeiros espiritistas, quando se procura manter em sigilo a sua freqüência.

Outros fatos comprovam essa relação entre distância física/veneração e proximidade/desconfiança ou temor. Os curandeiros espiritistas da Juréia, por exemplo, são muito bem considerados, apesar da grande dificuldade de acesso. Sabe-se de pessoas que em tempos atrás venciam todos os percalços e procuravam por eles.

Por outro lado, nunca a aldeia admitiu a presença interna desse tipo de curandeiro. Durante a nossa permanência no lugar, um habitante tradicional se apresentou como tal dizendo fazer poções, "garrafadas", além de lidar com espíritos, e se ofereceu para fornecer informações em troca de uma quantia em dinheiro. Contra a sua investida, muitos se indignaram e o desmentiram em sua própria presença. Ele foi definido posteriormente como um malandro que gostava de trapacear alguns turistas ingênuos. Uma mulher ainda adicionou uma frase de descrédito: "Só se ele for feiticeiro". Uma outra foi mais enfática ainda: "Cuidado com ele, pois nas suas orações ele chama o diabo". De qualquer modo, por não ser reconhecido como curandeiro, essa pessoa se deixava desmoralizar e, porque ousava quebrar uma regra social que exige distância dos agentes que lidam com espíritos, encontrava-se próximo de ser acusado como feiticeiro.

A distância social exigida dos curandeiros espiritistas se manifesta no fato de inexistir entre eles e os habitantes da aldeia qualquer possibilidade de um elo mais regular ou um vínculo social formalizado (econômico, de parentesco ou de amizade). O seu isolamento físico também se manifesta como um isolamento social, em direta oposição ao mundo da aldeia, principalmente se a distância física que os separa for pequena. Neste caso, inexiste qualquer tipo de organização ou compromissos regulares entre os que a eles recorrem, ou mesmo entre eles e os pacientes, e a demanda aos seus serviços geralmente aparece individualmente em ocasiões aleatórias (quando ocorre um problema de vida ou uma doença) dentro de um elo descontínuo, irregular e breve. Recorrer a eles significa uma ruptura com a vida normal e o cotidiano, e a penetração numa esfera às vezes perigosa do informal e do desconhecido.

Recentemente, essa exigência de distância tem sofrido alguma ameaça devido à presença mais envolvente de alguns desses agentes, que atuam com relativo sucesso nas proximidades da aldeia. É possível que a distância exigida pela sociedade em relação aos curandeiros espiritistas tenda a se neutralizar em função do aumento da complexidade social da aldeia. Isto, de fato, tem se verificado em Iguape, onde esses agentes encontram espaço para uma composição mais regular com a sociedade, transformando-se em mentores religiosos espíritas ou umbandistas.

A grande distância física e social dos curandeiros espiritistas mantém intactas todas as expectativas idealmente requeridas pela população, ao mesmo tempo que garante a integridade da sociedade como um todo. Contudo, só esses fatores aparecem como insuficientes para que eles recebam veneração. Os atributos essenciais que permitem a sua promoção pelos indivíduos e a aceitação pela sociedade de um poder paralelo sem a exigência de uma especialização interna se resumem nas condições de pobreza e bondade. O significado da exigência de pobreza ao curandeiro espiritista quer dizer, em favor da sociedade, que ele não pretende competir pela obtenção de poder e riqueza e, em seu próprio favor, que ele se encontra livre de submissão pelas relações de trabalho, uma condição própria dos poderosos. Da mesma forma, o significado da exigência de bondade revela a não-competição para a aquisição das condições normais de existência. Não possuindo nenhum bem ou propriedade e nenhum interese propriamente material, o curandeiro espiritista pode usufruir o chamado poder dos fracos, de acordo com o conceito desenvolvido por Turner.[10]

O isolamento intelectual e cognitivo desse tipo de agente também enseja um antagonismo entre a sua ideologia e a da sociedade da aldeia, particularmente no que se refere à formulação de conhecimentos médicos.

O estoque de experiências acumuladas sobre tratamentos de doenças provenientes da aldeia refere-se a um código universalista. A própria necessidade de manutenção desses conhecimentos exige uma racionalização baseada em esquemas generalizadores, onde não cabe o particular e o idiossincrático. Os conhecimentos mantidos publicamente pela socie-

10. TURNER, V. W.
1974. *O Processo Ritual*, Ed. Vozes, Petrópolis.

dade encontram-se necessariamente inscritos num nível de generalização análogo às leis científicas, quando se pretende, abstraindo o particular, o entendimento de todos os particulares.

O sistema de conhecimentos empregados pelos curandeiros espiritistas, por outro lado, não apresenta nenhum compromisso com qualquer sistema proveniente de um meio social. Pelo contrário, existe uma oposição bem marcada entre ambos na medida em que a maior preocupação do consulteiro se dirige ao particular e ao idiossincrático. Esse aspecto fica claro nas manifestações de doenças desconhecidas ou impossíveis de serem tratadas pelos recursos publicamente consagrados pelo mundo da aldeia.

Geralmente, só se procuram os curandeiros espiritistas quando o estoque de conhecimentos disponíveis pela sociedade se mostra insuficiente para um caso particular, e quando, pela doença e aflição, o indivíduo já se encontra desarticulado dos padrões normais de vida social. Enquanto membro integrado, dificilmente ele aceitaria esse tipo de agente no nível da prática e, principalmente, no da ideologia. Quem mais se utiliza dos seus serviços numa primeira instância são justamente as crianças, para benzimentos de quebranto e mau-olhado, e as mulheres, em menor proporção, ambas em posição relativamente marginal face à estrutura de poder dominante da sociedade local.

Se os consulteiros espiritistas são requisitados para curar aflições e doenças não resolvíveis pela sociedade, os diagnósticos e tratamentos prescritos por eles dizem respeito exclusivamente aos consultantes. Cada paciente é percebido como portador de um tipo singular de doença e, portanto, passível de ser tratado com remédios únicos e, muitas vezes, desconhecidos pela sociedade. Para isso, nota-se um esforço para se encontrar novas ervas medicinais, maneiras de prepará-las, ou combinações entre ervas e remédios de farmácia, além da inevitável associação desses medicamentos com passes, ritos e orações.

Num horizonte amplo, é possível vislumbrar uma certa dinâmica, opondo curandeiros espiritistas e sociedade no plano ideológico e de formulação de conhecimentos. Enquanto a sociedade se esforçaria em transformar as suas experiências específicas e particulares em conhecimentos estruturados dentro de um sistema mais amplo, os curandeiros

espiritistas procurariam desarticular esse sistema, apresentando sempre dados novos e desconhecidos. Os indivíduos, trazendo essas novidades para a aldeia, empreenderiam um esforço coletivo visando a uma nova adaptação do sistema de pensamento sobre doenças, de modo a abrangê-las, transformando-as em senso comum. Esta tentativa, no entanto, encontrar-se-ia em constante defasagem com relação às potencialidades inventivas e criativas do curandeiro espiritista.

Análise de um depoimento

A respeito de uma cura espetacular num menino da aldeia por um curandeiro espiritista de Iguape, recebemos o seguinte depoimento por escrito de um dos caiçaras mais eruditos do lugar (o encarregado de uma das seitas protestantes), não envolvido diretamente no caso, mas querendo contribuir para a pesquisa.

"Há dois meses, em Icapara, deu sarampo numa criança de três meses, a ponto dela ficar com vertigem e provocar pneumonia. Seu Benedito Nascimento (o curandeiro da aldeia, especialista em tratamento de doenças consideradas de origem natural) tentou tratar dela, e como o caso era sério, ele mandou procurar um médico em Iguape. Ela foi hospitalizada três vezes por causa da vertigem. O médico disse que não era sarampo nem encefalite. Ela foi então enviada para o hospital de Santos. Pelos exames, os médicos diziam que a criança não tinha nada. Ela tinha vertigem, olho atravessado, pescoço torto, acesso de ansiedade e febre. Em Santos, a criança estava para morrer e o pai então pediu para ela morrer em Icapara, porque ele não tinha recurso para fazer o enterro lá. Os médicos pediram para o pai deixar uns dias mais, mas ele trouxe a criança de volta. Em Iguape, ele encontrou uma mulher conhecida de Icapara, e essa mulher deu opinião que levasse a criança num consulteiro que ela conhecia. Ele mesmo não quis levar, mas como a mãe insistiu ele então autorizou. O consulteiro disse que a criança estava com sarampo recolhido e deu três suadores e um vidro de xarope São João. A criança sarou, desentortou o pescoço, normalizou a vista, terminou a febre e está forte e andando."

Esse depoimento revela aspectos importantes da percepção e do comportamento do habitante de Icapara com relação aos curandeiros espiritistas. Uma criança fica doente e é tratada primeiro com recursos da própria aldeia por vias

absolutamente normais. Esse tipo de comportamento ocorre na maioria das vezes com a maior parte das doenças, e só muito recentemente ao caiçara se apresenta a opção de recorrer ao médico ou ao farmacêutico em primeiro lugar. Dentro de uma tradição que ainda persiste com alguma força, com a exceção de algumas doenças infantis e em adultos, quando se suspeita logo de início de estar sendo vítima de feitiço, mau-olhado ou quebranto, solicitam-se os serviços do curandeiro da aldeia. Se não se julgar grave o caso, o tratamento se faz pelo próprio doente ou por sua família, sem a mediação de qualquer agente. Se o curandeiro da aldeia julgar que não dispõe de recursos suficientes para tratar uma doença, só então procura-se o médico ou o farmacêutico de Iguape.

Uma vez sob os cuidados médicos, um recurso que se mostra cada vez mais à disposição do caiçara, as possibilidades abertas para o tratamento de doenças consideradas de origem natural se esgotam. O internamento, geralmente em hospital de Santos, aparece como uma última providência. Pela absoluta falta de condições econômicas, encontra-se completamente ausente do quadro de referência do caiçara procurar novas alternativas dentro da área médica, como outros especialistas ou outros hospitais. Se a doença se agravar, no entanto, isso pode significar que estão atuando influências que dizem respeito à sociedade, mas que fogem ao seu controle. Tal é o caso do feitiço, do mau-olhado, do encosto e do quebranto.

Entre os Azande, conforme a magistral obra de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, ao contrário do que ocorre em Icapara, o nível natural e o social de uma doença ou infortúnio encontram-se associados como um amálgama. Tomando um exemplo do próprio livro para ilustrar a operação desse sistema de pensamento, se um celeiro desaba sobre a cabeça de alguém, o fato é interpretado tanto como ação de cupins, como obra de feitiçaria.

Em Icapara, como vimos, a suspeita de feitiçaria ou de um outro fenômeno similar só ocorre em ocasiões especiais, ou pela presença de sintomas físicos bem definidos, quando, juntamente com uma doença ou infortúnio, se tem forte desconfiança de que alguém esteja endereçando um sentimento negativo, ou quando todas as vias normais responsáveis pelo tratamento de doenças de origem natural falham.

No caso do depoimento em questão, o consulteiro descobriu a verdadeira doença da criança, o sarampo recolhido e a causa principal dela ter sido acometida dessa doença, o mau-olhado. Neste caso, a suspeita que conduziu à procura de um curandeiro espiritista encontra-se na falha de todos os recursos disponíveis ao caiçara para tratamento de doenças de origem natural.

Ideologicamente, a população se envergonha de confessar a sua ida a esse tipo de agente. Eventualmente, no entanto, como no caso dessa criança, a população se lembra de muitos outros sucessos de curandeiros espiritistas e outros fracassos da medicina, numa autêntica inversão de valores. Em situações onde se crê num único sistema de crenças, se ocorre uma falha num caso particular, é muito provável que a culpa recaia no azar ou no especialista, mas nunca no sistema como um todo. Em Icapara, como existe mais de um sistema, freqüentemente a totalidade de um ou de outro é colocada em questão por causa de um fracasso em um caso isolado.

Na situação presente, o sucesso do curandeiro espiritista encontra-se muito mais marcado pelo seu diagnóstico e tratamento para uma doença que ninguém descobrira. A parte referente ao mau-olhado, embora se o considerasse como uma causa essencial para a manifestação do sarampo e de todas as complicações posteriores, permanece velada e não aparece publicamente como importante. No depoimento, esse dado foi omitido, e só se o constatou mais tarde, diretamente com os pais do menino.

O tratamento para o mau-olhado foi realizado com ritos mágicos, rezas e passes para fechar o corpo; para o sarampo, recomendaram-se ervas medicinais muito quentes e um vidro de xarope São João. O uso simultâneo de ervas e remédios de farmácia ocorre com muita freqüência, e não há contradição em se utilizar as duas coisas. O xarope São João é considerado quente e de ação tão eficaz para sarampo como as ervas medicinais empregadas. A reunião de ambos, no entanto, pode significar também uma combinação qualitativamente superior das virtudes e da força da natureza com a elaboração da cultura.

Um outro dado significativo do depoimento é aquele que diz que "uma mulher conhecida de Icapara deu opinião que levasse a criança num consulteiro que ela conhecia. Ele mesmo não quis levar, mas como a mãe insistiu ele então

autorizou". Como já mencionamos, o consulteiro espiritista, pela sua marginalidade em relação ao sistema social, se encontra muito mais próximo da mulher. O homem apresenta um comprometimento bem maior com a estrutura formal de poder e, por esse motivo, revela uma certa resistência pública às vias particulares e informais de tratamento de doenças.

As simpatias e os benzimentos

Tanto o benzimento como as simpatias consistem nas únicas manifestações para tratamento de doenças particularistas e de fundo moral-político produzidas e reproduzidas no interior da aldeia.

Benzimentos e benzedores

Atualmente, Icapara conta com apenas cinco benzedores (três homens e duas mulheres) especializados em sapinho (estomatite), cobreiro (erupção cutânea que, segundo a crença popular, é causada pela passagem de alguma cobra, aranha ou sapo pela roupa), esipra (erisipela) e chieira de peito (bronquite asmática). Houve benzedores na aldeia que também benziam, entre outros problemas, espinho na garganta, bichas alvoroçadas (vermes intestinais), mau-olhado e quebranto.

Com a exceção dos especialistas em mau-olhado e quebranto (geralmente uma mesma pessoa), nenhum fator mais significativo distingue a pessoa do benzedor dos demais, nem sexo, idade ou condição social. Trata-se de uma pessoa comum, cuja única característica que o capacita a exercer a sua atividade encontra-se no fato de ter aprendido uma oração destinada à solução de um único quadro sintomático. A eficácia do benzimento não se influencia por qualquer dom especial do benzedor, mas exclusivamente pela força e qualidade da sua oração, além da fé exigida ao paciente.

Esse aspecto religioso da cura de doenças foi largamente empregado em todo o Brasil e mesmo estimulado pela Igreja Católica que, em seus livros de orações, inseriam rezas especiais para casos de doenças. Quem sabe ler, portanto, leva vantagem no aprendizado dessas fórmulas, mas isto não constitui uma condição essencial, já que três dos atuais benzedores se declaram completamente analfabetos, tendo deco-

rado as rezas de ouvido. Esse conhecimento não se trata em absoluto de algo secreto, e encontra-se disponível a qualquer um que pretenda conhecê-lo. Todos os benzedores da aldeia se dispuseram a transmiti-lo sem maiores problemas.

Para qualquer caso, o benzimento consiste em proferir uma reza em voz alta juntamente com sinais com as mãos na região do corpo afetado. No entanto, não se considera esta prática como suficiente para resolver o problema a que se destina. Assim como os passes do curandeiro espiritista nem sempre apresentam poder curativo para doenças do corpo e necessitam estar associados a remédios adequados, o benzimento muitas vezes também requer esse tipo de exigência.

De acordo com as palavras de um benzedor, "uma pessoa precisa de benzimento porque ele ajuda a curar a doença. Às vezes, só o remédio não adianta e então a pessoa deve se benzer". Instado a explicar por que e em que circunstâncias o remédio não adianta, esse mesmo benzedor continua: "Quando uma pessoa está aburrida, acanhada, ela não recebe coisas boas e aí não adianta fazer nada porque dá tudo errado. É a mesma coisa quando alguém tem inveja dela ou faz feitiço pra ela. Aí, pode tomar remédio que ele não faz obra".

Como se percebe pela declaração do benzedor acima, o benzimento não se manifesta como um simples remédio para um problema, mas como uma ajuda à sua ação. Enquanto este age diretamente no sintoma, a atuação daquele abrange a vida moral do indivíduo que, ao receber a bênção, se purifica a ponto de permitir o bom desempenho do medicamento no corpo. Em algumas circunstâncias, no entanto, a única possibilidade é o benzimento. No caso de "bichas alvoroçadas", por exemplo, um medicamento comum, um vermífugo, poderia, segundo o caiçara, matar o paciente. Neste caso, o remédio só seria ingerido depois das "bichas" terem se acalmado pela ação do benzimento.

O benzimento para quebranto e mau-olhado, no entanto, apresenta peculiaridades que o coloca à parte em relação aos demais. Enquanto esses últimos dizem respeito a problemas morais exclusivamente pessoais, o primeiro se refere inevitavelmente à moral pública, já que envolve um emissor de sentimentos negativos independente do receptor. Nesse caso, embora o benzedor não atue no sentido de descobrir quem emite esses maus sentimentos, nota-se, nos pou-

cos casos que temos notícia, que a sociedade exige deles um certo distanciamento ou uma certa marginalidade.

Faz nove anos que o último benzedor de quebranto e mau-olhado faleceu, e, como ele não foi substituído, atualmente a população recorre ao curandeiro espiritista para se proteger desse mal. Também se recorda na aldeia de uma mulher que benzia esses casos um pouco antes dele. Em ambas as situações, as informações sugerem que se tratava de agentes um pouco diferenciados dos demais. O benzedor em questão era estrangeiro (não nascido na aldeia), e só passou a exercer essa atividade depois de uma certa idade. A benzedora, da mesma forma, só se especializou nessa função após enviuvar-se, quando já apresentava uma idade relativamente avançada.

Esses dados sugerem que, para se tratar de fenômenos como os que envolvem mais intensamente o nível moral-político da sociedade, como ocorre principalmente com o mau-olhado, só o fato de se saber uma oração especializada se mostra insuficiente, tornando-se necessário que o benzedor junte alguns requisitos para um pleno reconhecimento público. O fator básico exigido ao benzedor que pretende se especializar nessas atividades aparece como similar às condições impostas ao curandeiro espiritista. Com estes últimos, no entanto, a ruptura com a sociedade se mostra completa, e o poder de ambos aparece em absoluta oposição. Com os primeiros, o seu reconhecimento público exige um certo distanciamento do centro de poder emanado pela ordem social dominante, sem que ocorra um rompimento. De acordo com as situações mencionadas, essa distância se reflete na idade avançada e na condição de estrangeiro ou viuvez.

A população da aldeia se recorda de benzedores ainda mais antigos e notáveis, que detinham um grau de especialização bem menor e uma conseqüente versatilidade no emprego da sua arte. Neste caso, o poder mesmo da oração herdada passa a deter uma importância menor, em favor do desenvolvimento do dom carismático do seu portador. Houve casos de benzedores na aldeia que, além de cuidarem de várias doenças, inclusive o mau-olhado, ainda apresentavam poderes de vidência e adivinhação. Contudo, essas situações se encontram tão distantes no tempo que as histórias que se contam a respeito soam melhor como mitos ou lendas do que como fatos verídicos. De qualquer modo, a proximidade dos que ocupam essa posição com alguma situa-

ção de marginalidade social aparece com uma recorrência insistente.

Como afirmou Mary Douglas,[11] aquilo que não pode ser classificado com clareza, segundo os critérios tradicionais de classificação, ou se situa entre fronteiras classificadoras, em quase toda parte é considerado "contaminador" e "perigoso". Assim também o benzedor de Icapara, que tenta extravasar as limitações sociais e religiosas, deve aparecer com muita ambigüidade. Ao prestígio e à conveniência de seus serviços, somar-se-ia o perigo da sua presença contaminadora.

No entanto, todos os fatores que conferem um certo "poder dos fracos" (de acordo com o conceito desenvolvido por Turner)[12] aos benzedores de mau-olhado de Icapara não são suficientemente fortes a ponto de provocar uma ruptura com a sociedade. Esta ainda exerce um forte controle nas suas atividades, seja pelas relações de parentesco, de trabalho, ou pelas relações sociais e econômicas em geral. O reflexo mais imediato desse controle encontra-se na verdadeira especialização exigida ao benzedor e no descrédito aos que apregoam um saber para vários males. A pressão da sociedade sobre ele faria diluir as potencialidades de seu dom místico, além de seus contatos com forças sobrenaturais. A verdadeira oposição à sociedade ocorre com os curandeiros espiritistas, sendo os benzedores de mau-olhado apenas reflexos enfraquecidos daqueles.

Atualmente, não se nota entre os benzedores da aldeia qualquer tentativa de extravasar os estreitos limites impostos pela sociedade à sua atuação. Trata-se de uma função que cada dia se mostra mais decadente, onde praticamente não tem aparecido quem se disponha a aprender novas ou velhas orações. Cada vez mais a população tem demonstrado preferência aos curandeiros espiritistas, que praticamente absorveram os serviços antes prestados por eles.

As simpatias

Usa-se o termo simpatia para designar procedimentos ritualizados que ajudam a tratar doenças e a resolver problemas gerais de vida. De acordo com a interpretação de um cai-

11. DOUGLAS, M.
1976. *Pureza e Perigo*, Ed. Perspectiva, São Paulo.
12. TURNER, V. W.
1974. *O Processo Ritual*, Ed. Vozes, Petrópolis.

çara, "simpatia é como benzimento, ela serve para resolver as atrapalhações da vida. Se alguém perde alguma coisa, tem simpatia para fazer achar. Para cada doença, tem uma simpatia. Até para espantar ratos de casa tem simpatia que resolve. Simpatia é diferente do benzimento porque é mais fraco".

Realmente, a diferença mais significativa entre as orações para benzimento e as simpatias refere-se ao campo de atuação mais limitado do primeiro e um poder de resolução menor das segundas. De certa forma, o benzimento encontrava-se controlado pela Igreja Católica através de publicações de "orações" quase sempre destinadas a doenças específicas. Adoecer, segundo uma concepção cristã que vem da Idade Média, tem como causa um pecado e, neste sentido, a oração serve como uma bênção para remi-lo. Cada uma dessas orações destina-se a um santo, que seria o protetor das pessoas atingidas por uma determinada doença.

Já as simpatias agem da mesma forma que as orações dos benzimentos, porém sem apresentar o seu caráter religioso. Enquanto estes últimos provieram em grande parte das publicações da Igreja Católica, e eram em parte controlados por ela, os primeiros referem-se a uma produção eminentemente popular e profana (por isso é que elas são consideradas menos eficazes).

As simpatias podem se constituir, por exemplo, de um bracelete ou um colar feito a partir de uma fibra e usado até que arrebente naturalmente. Quando isso acontecer, pensa-se que a doença ou o problema também desapareceu. Em grande parte, trata-se de uma relíquia" ou de uma oração escrita num pedaço de papel e colocada num bolso de pano que é depois costurado e usado como colar.

Às vezes, as simpatias se impregnam da classificação entre elementos quentes e frescos própria para o tratamento de doenças de origem natural. Por exemplo, para dores em geral (dente, cabeça, barriga, ouvido etc.) usa-se a folha e semente de mostarda moídas e colocadas no pulso, perna e sola dos pés. Como esses elementos são considerados muito quentes, acredita-se que eles puxem e eliminem a dor. Para sarampo e catapora, que exigem remédios quentes para ajudar a provocar a erupção cutânea e a eliminação da doença, utiliza-se um elemento fresco como simpatia. Trata-se da raiz de safroa em infusão, que é esfregada ao redor dos olhos e garganta para que a erupção não atinja essas partes.

Outras vezes são os tratamentos de doenças de origem natural que se impregnam de simpatias, como o fato de se colher a resina do tronco do jataí nos quartos de lua para aumentar a sua eficácia contra dor de dentes. Também a raiz do betaru se colhe na sexta-feira santa para apresentar uma eficácia maior contra picadas de cobra. Nesses casos, a simpatia aparece como um reforço adicional para um tratamento difícil.

Aplicar as simpatias, ao contrário do que ocorre com o benzimento, se manifesta como uma atividade mais difusa e menos ritualizada. Se alguém conhece alguma simpatia eficiente para um caso particular, pode empregá-la para si mesmo independentemente de qualquer intermediário.

Conclusão

A crença de que doenças podem ser causadas por sentimentos negativos próprios ou de outros ocorre através de um controle social da percepção. Quando, por exemplo, uma mãe surra seu filho pequeno, nunca haveria a suspeita entre a população de Icapara de que tal atitude pudesse provocar uma doença. Por um princípio cultural, os membros de uma família nuclear normalmente não transmitem tais tipos de doença entre si. Numa sociedade matrilinear, provavelmente, essa imunidade se estenderia a toda a linhagem da mãe, assim como à do pai no caso de uma sociedade patrilinear. Em Icapara, como vimos, a transmissão de doenças por meio de maus sentimentos recai principalmente nas mulheres ao mesmo tempo casadas e jovens. Os males provenientes de sentimentos negativos próprios, da mesma forma, ocorrem principalmente em crianças, mulheres grávidas e pessoas desamparadas, em geral, dentro de uma ordem social eminentemente masculina.

Diante das forças provenientes da penetração capitalista na região, desarticulando a experiência de vida tradicional da aldeia, esse tipo de percepção de causação de doenças tem apresentado as seguintes respostas:

a) Gluckman[13] observou que as acusações de feitiçaria na África mantiveram-se com grande vitalidade ao lado dos serviços médicos modernos justamente porque se trata de uma área não-competitiva, onde se expressa a moralidade social.

13. GLUCKMAN, M.
1973. *Custom and Conflict in Africa*, Brasil Blackwell Press, Oxford.

O mesmo ocorre em Icapara, onde se verifica uma resistência e mesmo uma intensificação desse tipo de crença e prática, convivendo ao lado da implantação de novas bases de vida coletiva.

b) A força coatora e reguladora do uso desse tipo de crença tem decrescido pela possibilidade aberta aos indivíduos de desenvolver novas redes sociais.

c) O aumento da complexidade social também tem oferecido outras oportunidades às mulheres, permitindo-lhes recorrer a outros trunfos sociais, além da crise de nervos. Encontramos também evidências de que a proporção de homens que sofrem dos nervos é consideravelmente maior hoje do que antes.

d) Com o aumento da complexidade social da aldeia, os benzimentos e as simpatias também tendem a desaparecer como uma manifestação produzida no interior da sociedade. Por outro lado, ao mesmo tempo, a distância social estabelecida para com os curandeiros espiritistas tende a diminuir, permitindo a estes absorver as antigas funções daqueles.

Numa condensação feliz do pensamento de Douglas [14] e Turner, [15] levando adiante uma linha teórica baseada em Durkheim e Mauss, [16] Fry [17] (6:122) estabelece a respeito de classificação de papéis sexuais que "onde não existe forma (em situações de intensa mudança social) não há não-forma; onde existe uma 'estrutura' enfraquecida, há uma redução concomitante na demarcação da 'antiestrutura'. Em outras palavras, isto quer dizer que a um aumento na complexidade social sempre se segue uma complicação na definição de fronteiras cosmológicas. Da mesma forma, com o aumento da complexidade social de Icapara, a definição de curandeiro espiritista e a sua caracterização como marginal tende a se ver enfraquecida. É de se esperar, portanto, que, à medida em que a aldeia se urbaniza, a atuação desses agentes venha a se compor com a sua estrutura social, ao mesmo tempo em que os seus aspectos antiestruturais sejam substituídos por meras representações sob controle (como é o caso, por exemplo, do "santo" da Umbanda).

14. DOUGLAS, M.
1976. *Pureza e Perigo*. Ed. Perspectiva, São Paulo.
15. TURNER, V. W.
1974. *O Processo Ritual*, Ed. Vozes, Petrópolis.
16. DURKHEIM, E. & MAUSS, M.
1955. *Algumas Formas Primitivas de Classificação: Contribuição para o Estudo das Representações Coletivas*, Mimeo.
17. FRY, P. H.
1977. "Mediunidade e sexualidade", In: *Religião e Sociedade* (1), São Paulo.

Pesquisa: Doença e Cura

MILAGRE E CASTIGO DIVINO

Alba Zaluar
Profª de Antropologia da Unicamp

1. INTRODUÇÃO

O significado cosmológico das festas de santo só fica bem entendido quando sabemos que as festas são partes de um sistema de reciprocidade com as divindades do *cosmos*, construído socialmente pelos homens. Esse sistema de reciprocidade, por sua vez, integra a própria visão de mundo dos agentes sociais. É decorrência, ao mesmo tempo que apoio, da maneira específica pela qual os agentes percebem e interpretam os fatos ordinários e extraordinários de sua existência. No catolicismo popular, quatro categorias eram básicas na organização do seu sistema cosmológico: *mal de Deus, castigo divino, promessa* e *milagre*. Os dados de que disponho só me permitem tratar superficialmente as duas primeiras e tentar entender a sua interconexão com as outras duas, mais cuidadosamente analisadas, o que as torna a base de um sistema fechado para a explicação de acontecimentos percebidos pelos agentes como extraordinários ou incontroláveis. O uso e a manipulação dessas categorias, permite aos agentes controlar tais fatos, vendo neles uma manifestação da vontade divina e da aprovação ou desaprovação dos santos.

Embora os princípios mais gerais desse sistema cosmológico não sofram modificações sensíveis nas diversas "comunidades" abordadas, as variações nos conteúdos das promessas e as personalidades sociais visadas com as histórias sobre castigo divino acompanham mudanças já registradas. Daí a análise é feita com base nos depoimentos recolhidos, bem como das próprias ações dos agentes descritas pelos autores dos estudos de "comunidades".

A inspiração teórica deste capítulo é múltipla. De Leach tiramos a idéia de que essas categorias constituem a grade ou filtro através do qual os fatos são ordenados num sistema, "formando uma estrutura permanente" (cf. Leach, 1967: XII-XIV). Mas Leach estava interessado em ver como essas categorias eram usadas em justificativas e assertivas sobre *status* social entre os Kachins que, segundo ele, concordavam sempre com os princípios teóricos pelos quais a posição social deveria ser avaliada. O conceito de categoria em Leach é, portanto, muito mais amplo do que o conceito clássico da sociologia Durkheimiana. As categorias eram usadas na argumentação feita em situações também amplamente definidas como rituais, isto é, aquelas em que as ações são "decorativas", e não meramente técnicas, e que têm por objetivo fazer afirmações sobre o *status* social de quem nelas participa. No presente trabalho lido apenas com aquelas categorias que operam a transformação de acontecimentos imprevisíveis e incontroláveis em acontecimentos de significação cosmológica, em outras palavras, aquelas categorias que ao remeter tais fatos sociais ao *cosmos*, os ordenam e os estruturam. Esse tipo de categorias pertence ao sistema religioso que, enquanto nível específico da estrutura social, guarda certas relações necessárias com os outros níveis.

Por outro lado, contrariando a sugestão inicial de Leach de que numa cultura, que apenas fornece a "vestimenta da situação social", os símbolos são arbitrários, isto é, são desconhecidas as razões para o seu uso que não forem devidas a acidentes da história (Leach, 1967: 16-18), penso que os símbolos do sistema religioso que analiso são motivados. Dessa forma, a "vestimenta cultural" tem importância por acontecer historicamente e por guardar solidariedade com os diversos sistemas da estrutura social. É esse raciocínio que leva Leach posteriormente a propor que exista uma ho-

mologia entre as categorias de seres sobrenaturais e os conceitos de classe e hierarquia social entre os Kachin e que aquelas, em última análise, são "maneiras de descrever as relações formais que existem entre pessoas reais e grupos reais na sociedade humana Kachin comum" (ibid.: 175-182). É esse processo de projetar no universo os significados e as relações da ordem social construída pelo homem que importa captar, embora os próprios agentes dele não tenham consciência e, ao contrário, vejam seu mundo social como um "pálido reflexo do mundo lá de cima" (Berger, 1971: 107-108; cf. Marx, 1968). Através de seus valores e normas expressas, que fornecem a sanção última dos atos humanos bem como a explicação para a ordem natural das coisas, esses sistemas cosmológicos legitimam as relações sociais vigentes.

2. MAL E CASTIGO

Entre os habitantes de todos os municípios vistos, era marcante a preocupação com a doença e os outros males, aos quais se atribuía causas sobrenaturais, e com as maneiras de evitá-los ou superá-los. A atribuição de causas sobrenaturais às doenças era geral, mesmo quando existia um conhecimento empírito expresso de outras causas "naturais", tais como *humores, quenturas, vento, friezas* e até mesmo *gérmens* (Araujo, 1959: 261). Mas, a decisão de recorrer aos diversos tipos de curadores localmente existentes — pajés, rezadeiras, benzedeiras, raizeiros etc. — parecia decorrer de raciocínios mais ou menos integrados.

a) *Malfeito*

Quando os métodos da medicina falhassem ou alguma coisa vista como anormal interrompesse o processo "natural" da doença, dizia-se que se tratava de uma "doença que não é para médico". Uma ferida que não sarasse, as doenças que prosseguissem por muito tempo, os acessos da doença inesperados ou que perturbassem a tranqüilidade do doente podiam ter sua origem atribuída a alguma forma de ação maléfica realizada por outras pessoas (Araujo, 1959: 194; Willems, 1961: 163-168; Fontenelle, 1959: 71). Eram doenças que apareciam nos diversos municípios sob nomes variados, tais como *malfeito, feitiço, malefício, trapaça, coisa-feita,*

mau-olhado, quebranto, dependendo de serem seus agentes causadores pessoas humanas agindo conscientemente ou não, mas que pareciam ter diagnóstico próprio. Seriam tratadas por determinadas categorias de curadores especializados na sua cura.

O importante a ressaltar é que tais tipos de mal se inscrevem num sistema de crenças com uma lógica própria, que tem muito em comum com as crenças em bruxaria e feitiçaria. Em linhas gerais, tais sistemas oferecem uma explicação *a posteriori* para a ocorrência de fenômenos inesperados e imprevisíveis que revelam pontos de conflito na estrutura social. Relações inamistosas ou tensas entre indivíduos ocupando posições sociais determinadas, provocam acusações em que a parte atingida projeta a culpa pelo atrito na outra parte da relação. Conflito de interesses, manipulação e conflito de normas sociais, não-cumprimento de obrigações vistas como moralmente mandatórias estão por detrás de tais acusações. Em certas circunstâncias os curadores fazem a mediação entre os homens e pela cura re-estabelecem o equilíbrio das relações. Noutras circunstâncias de mudança social, quando tais acusações são formal e publicamente feitas, rompem-se as relações consideradas insatisfatórias e negam-se as obrigações consideradas demasiadamente pesadas (Douglas, 1970b). Pela análise dessas acusações pode-se inferir os pontos de tensão da estrutura social.

No Brasil rural esses códigos também parecem existir para expressar conflitos entre pessoas ou entre as regras ambíguas que regem seu comportamento. Assim, nas acusações feitas pelos agentes nas "comunidades" já mencionadas, nota-se que estas seguem duas direções principais: entre mulheres, competindo pelo mesmo homem correm acusações mútuas; mulheres e homens velhos, em especial as primeiras, são acusadas por todos em geral. No primeiro caso, a linha de conflito mais comum é aquela que opõe a mulher "direita" e o seu possível consorte, de um lado, à prostituta, de outro. São essas usualmente acusadas de terem "enfeitiçado" um homem para que não casasse ou, casando, de lhe provocarem doenças (cf. Harris, 1956: 253-4). Os velhos acusados são indivíduos geralmente isolados nas comunidades (cf. Araujo, 1959: 232). Não têm o apoio de uma rede de parentes, compadres ou patrões com os quais pos-

sam trocar favores e obrigações. Estão fora do sistema de reciprocidade local e, por isso, são olhados com desconfiança. Mas a categoria velha, por si, já implica necessariamente uma vida social diminuída e, dadas as regras do sistema de parentesco bilateral, normas de comportamento com relação a eles, perdendo em clareza e ganhando em ambigüidade, isto é, já contêm suficientes contradições para dispô-los a se tornarem focos de acusações.

b) *Mal de Deus*

O *malfeito* e o *mau-olhado* eram sempre opostos ao *mal que existe* ou à *doença de Deus* (Araujo, 1959: 194 e 261; Willems, 1961: 152). Esse tipo de mal, visto como um castigo divino, remete a um outro sistema de crenças e práticas com uma lógica distinta. Trata-se do código católico, propriamente dito, que se diferenciava dos outros códigos religiosos locais, mas não os excluía necessariamente. Todos os males que afligiam os homens eram vistos dentro desse sistema como o sofrimento devido neste mundo, pois "não se está aqui só pra gozá" (Willems, 1961: 147). O sofrimento era ligado à idéia de *castigo* enviado pela autoridade suprema do universo — Deus — e seus intermediários — os santos. Em última análise, tudo se explicaria pela vontade soberana dessas entidades. Remédio por si só não funcionava, "os santos é que fazem os remédio valê" (Pierson, 1966: 345). Somente a reza não resolvia, pois quem curava era o santo (ibid.: 312). Mágica sem o consentimento divino não adiantava e, quando a técnica mágica usada não produzia os resultados esperados, a explicação para o fracasso era a de que ela "não funciona a não ser que Deus assim queira" (Harris, 1956: 252). Tampouco a promessa a santo adiantaria se Deus não estivesse disposto a conceder a graça: "si Deus num qué, os santos num roga" (Pierson, 1966: 305). Finalmente, a fé nos santos remédios era indispensável, sua falta também explicaria o fracasso do pedido. Esse era, portanto, o sistema dominante que, em última análise, fornecia as explicações para o infortúnio e os meios para evitá-los.

As incoerências desse sistema ideológico ficam mais evidentes nas idéias nele implícitas e explícitas sobre castigo. Por um lado existia a idéia de que o sofrimento era inerente à

condição humana, subentendido na assertiva de que "não se está aqui só pra gozá". A justiça divina não era discutida e tudo deveria ser aceito. Por outro lado, existia a idéia de que os indivíduos eram responsáveis por suas ações e que o sofrimento era uma provação devida pelos que praticaram más ações durante as suas vidas.

"A velha Mariquinha era muito faladeira, teve câncer na língua."
"D. Yayá que era muito má, judiava de seus enteados, ficou no fundo da cama durante vários anos e quem cuida dela é justamente uma enteada" (Araujo, 1959: 261).

Mas, no catolicismo popular, a ênfase era dada às sanções de auto-sustentação do sistema. O castigo podia ser referente ao não-seguimento das obrigações com o santo, ao rompimento do equilíbrio nas relações de reciprocidade entre o santo e os indivíduos. O infortúnio presente de alguém era sempre remetido a uma falta contra os santos no passado: falta de respeito, esquecimento ou quebra de promessas ou, pior ainda, omissão ou escárnio pelas coisas do santo:

"Em campos de Itaipava conta-se a história de um negociante que da porta de sua venda assistia à passagem de uma procissão. Vendo a bandeira, o negociante teria exclamado: ora muito bem, um negrinho daqueles vindo na frente da procissão! Dito isso, virou-se para servir um freguês, mas fazendo um movimento infeliz, caiu e quebrou a perna. Depois ficou aleijado, afirmam os moradores, porque não conseguiram mais acertar o conserto da perna dele" (Willems, 1961: 148).

Os deveres com os santos, especialmente o pagamento de promessas feitas para obter sua proteção em caso de doença, continuavam a valer mesmo com a morte do indivíduo que fez a promessa, sendo que parentes próximos deviam retomá-las. O descanso de sua alma dependia do cumprimento de suas promessas não pagas pelos que lhe estavam próximos neste mundo (cf. Pierson, 1966: 357; Pereira de Queiroz, 1958: 66-7; Willems, 1961: 149 e 151). No caso da dança de São Gonçalo, analisada no já mencionado estudo de Pereira de Queiroz, dizia-se que os espíritos sem descanso apareciam aos vivos, pedindo a realização da dança e que seus parentes se encarregavam de organizá-la. Mesmo quando um líder político alagoano muito estimado apareceu a

um membro da comunidade alagoana, pedindo a dança, o seu pedido foi realizado; já a aparição de Getúlio Vargas a uma moça não foi levada em consideração, pois se achou que seu espírito deveria procurar seus próprios familiares no Rio. A análise dessas promessas constitui um meio para se inferir o grau de proximidade e a estreiteza dos laços que unem as pessoas que as cumprem, ao mesmo tempo que são, para os agentes, um meio de ativar os laços de solidariedade entre eles.

Não apenas a retomada de promessas por parentes ou pessoas próximas, mas as promessas em si podem ser consideradas como obrigações rituais com os outros e como meios de reativar os laços que os unem entre si. Aqui a estrutura parece ser a inversa das acusações de feitiçaria. O castigo enviado pela justiça divina é *legitimado*. O indivíduo afetado assume a sua própria culpa, e ao fazê-lo reafirma as normas morais e as suas obrigações com os outros.

Nas diversas localidades abordadas o que variava significativamente, seguindo as mudanças já vistas nas festas dos santos, eram os conteúdos dessas obrigações rituais e as histórias sobre castigo nelas colhidas. Era a própria ambigüidade na definição do mal que permitia a sua manipulação a fim de tornar explicáveis todos aqueles fatos que fugissem à continuidade do esperado na vida diária. Tudo podia ser explicado em última análise pela manifestação da vontade divina. Assim, a continuidade não era contestada nem indagada. Divisões de classe, com suas diferenças de poder e de riqueza e, conseqüentemente, de infortúnio, faziam parte da ordem natural do universo. Mas é significativo que em Cruz das Almas e em Minas Velhas, apenas corressem histórias sobre a necessidade de cumprir promessas e de retomar as promessas de parentes próximos, ao passo que em Itá e Itaipava, além dessas, fossem inúmeras as histórias sobre as pessoas que eram castigadas pelos santos simplesmente por não terem dado um donativo para as festas. Nesses dois últimos locais, além da obrigação de não romper a reciprocidade com o santo, assumida nas promessas, haviam outras obrigações associadas à realização das festas. Comerciantes e fazendeiros eram especialmente visados com esse tipo de história, sendo suas doenças e infortúnios, como a perda de suas posses, relacionados à sua usura com a festa do santo (cf. Galvão, 1955: 42-3; Willems, 1961: 160-5).

"A fama de milagreiro (de São Benedito) apóia-se em muitos episódios locais e de data relativamente recente. O povo os considera milagres do santo. Relativamente pouca atenção é dada a curas, que, a princípio, o grande número de ex-votos depositados na igreja faz supor constituíssem o tema predileto. As narrativas acentuam um outro aspecto do poder do santo, o de fazer cumprir as promessas que lhe são feitas ou punir aqueles que lhe faltam ao respeito. Um desses milagres é assim relatado: 'Quando São Benedito (sua imagem) voltava com a folia de uma viagem de coletas de esmolas, passou pelo barracão de um comerciante. Os fregueses que aí estavam quiseram receber o santo e enviar uma canoa para saudar a folia. O patrão não estava interessado e negou a canoa e hospedagem à folia. Quando esta já seguia adiante, o barracão ruiu sobre a água, com prejuízo de toda a mercadoria. O patrão salvou-se nadando... Arrependido e compreendendo que ofendera ao santo que desse modo o *castigara*, fez a promessa de que se nada mais lhe acontecesse e voltasse a gozar de prosperidade, ofereceria muitas velas e esmolas ao santo..." (Galvão, 1955: 45-6).

"Ouvimos a história de um festeiro que 'ficou com o dinheiro do Divino e depois de dois meses morreu. Maltratou muito o povo e logo que chegou à fazenda, ficou doente e morreu'. Isso porque não deu todo dinheiro ao Divino Espírito Santo (isto é, não gastou com a festa para receber o povo, AG)" (Willems, 1961: 149).

Isso leva Galvão a afirmar que em tal sistema não existe a preocupação com o pecado, mas sim com honrar o santo, ou que erro é a quebra de promessa feita aos santos. Sem negar que as sanções nesse sistema tenham caráter coercitivo, penso que levar tais formulações ideológicas dos agentes ao pé-da-letra pode nos fazer concluir, como muitos autores, que o sistema exclui uma ética religiosa, e que a relação entre os homens e as entidades espirituais é meramente instrumental. Pelos exemplos citados acima, percebe-se que essas crenças podiam ser manipuladas a fim de possibilitar o controle social. Através das histórias narradas, fazendeiros e comerciantes eram instados a manter o comportamento ritual correto de "respeitar as coisas do santo", isto é, de assumirem seus encargos enquanto pessoas de maiores posses localmente: o de redistribuir parcela de sua riqueza entre os pobres e de protegê-los, o que era simbolizado no

ritual da festa pela distribuição de comida a estes. Assim, a classe de pessoas identificadas como as que detinham os recursos sociais era controlada ritualmente pelos despossuídos e lembrada de suas obrigações com os seus semelhantes.[1] Essas histórias indicam como se legitimavam as posições de superioridade social e as diferenças de classe, sacralizadas pela "santidade" das relações entre pobres e ricos.

3. PROMESSAS

Em todas as "comunidades" vistas, o campo sob o domínio de Deus e dos santos não estava necessariamente limitado às doenças. A ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem ao controle humano. Para obter a ajuda dos santos, os homens ligavam-se socialmente com aqueles, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade, isto é, uma relação em que havia uma série de prestações e contraprestações socialmente estipuladas. A idéia de reciprocidade está contida na categoria *promessa*, e a forma pela qual ela era pensada e efetivada nas comunidades estudadas pode nos revelar características das próprias relações sociais que os homens estabeleciam entre si.

A categoria *promessa* denotava, ao mesmo tempo, o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo, especialmente quando se tratava de *ex-votos*, também chamados de *promessa*. Alguns dos autores citados mencionam os inúmeros casos em que se faziam pedidos aos santos nos quais se estabelecia o pagamento posterior. Embora as razões para os pedidos aos santos, nos municípios em que as relações de produção capitalista já passavam a predominar, continuassem quase que as mesmas encontradas onde a ordem tradicional mantivera-se relativamente inalterada, as formas de pagamento ao santo mudavam sensivelmente. Enquanto que nesses últimos locais as *promessas* giravam basicamente em torno das festas e

1. Note-se que nas histórias narradas faz-se referência a castigos aos avarentos que eram perpetrados pelos santos do "povo" — S. Benedito e o Divino — cujas festas tinham suas origens ligadas através de mitos ao milagre da distribuição de pães. Segundo esses mitos, a festa do *Divino* teria sido iniciada pela rainha de Portugal, que escondia pães dentro da roupa para distribuí-los aos pobres. S. Benedito, escravo na casa de Cristo, apanhava pães da mesa dos santos para dá-los aos pobres. Nos dois casos, quando o rei ou o Cristo foram tentar surpreender os caridosos, os pães se transformaram em flores.

danças tradicionais dos santos, nos primeiros elas deixavam de estar centradas nas dádivas em produtos comestíveis para serem distribuídos e consumidos por todos os participantes das festas, e passavam a ser efetivadas pelas visitas a cidades-santuário dos santos poderosos.

Pierson menciona os seguintes casos, todos relacionados com doença, dor e sofrimento no parto, perda de objetos ou "outros infortúnios" não especificados pelo autor:

— Peregrinação a pé até Pirapora depois de sarar.
— Tirar fotografia do doente ou da parte afetada para levar em romaria a São Bom Jesus de Pirapora.
— Mandar fazer reprodução em cera da parte afetada para dar a São Bom Jesus de Pirapora.
— Deixar crescer o cabelo da criança doente até certa idade, tirar a fotografia e oferecer a São Bom Jesus de Pirapora.
— Carregar uma pedra grande sobre a cabeça na procissão de São Bom Jesus de Pirapora, depois de sarar.
— Fazer um baile para São Gonçalo.
— Dar a um filho o nome do santo.
— Batizar um filho no altar do santo.
— Fazer um filho festeiro numa festa de santo.[2]
— Pedir esmolas para o santo (para mandar rezar missa ou para uma festa).
— Rezar certas orações etc. (Pierson, 1966: 357-8).

Note-se que nessas *promessas* enfatizava-se o sacrifício pessoal do promesseiro e que a relação com o santo não era mediatizada pelas trocas com outras pessoas. O sacrifício pessoal do promesseiro ou de membros de sua família ia diretamente ao santo. A preferência pela *romaria* e pela *penitência* revela também um preconceito moral e uma nova ética religiosa: é que a *romaria* era oposta à *festa* por não ser diversão. "A romaria é uma penitência, num é festa que tem divertimento" (Pierson, 1966: 364). Nas descrições das romarias falava-se muito nas dificuldades envolvidas na viagem (cf. Harris, 1956: 227-8), vindo ela a constituir em si mesma um "sacrifício", um oferecimento da própria pessoa do promesseiro ao santo. Mas haviam também as penitências propriamente ditas: carregar pedras, potes de água, andar de joelhos na cidade do santo (cf. Pierson, ibid; Harris, 1956:

2. O autor se refere ao costume local de nomear crianças para ocupar o cargo de festeiro que já perdeu as características tradicionais.

224). Quando os pedidos ou graças já tivessem sido alcançados, pagava-se ao santo com ex-votos colocados no santuário.

Os *ex-votos* também chamados de *promessa* ou *milagre*, elementos materiais ofertados aos santos, concretizavam o agradecimento e eram posteriores à graça recebida (cf. Araujo, 1959: 93). Era o pagamento ao santo, feito com uma representação iconográfica do objeto da bênção: fotografias da pessoa beneficiada pelo santo, modelagem das partes do corpo afetadas pela doença e curadas. O *ex-voto* e, portanto, também um símbolo do oferecimento pessoal e direto aos santos.

Paralelamente a isso, haviam indicações de que a própria concepção da devoção ao santo mudava, acompanhando a crescente mobilidade dos lavradores e a crescente fragilidade dos laços que os ligavam a parentes, compadres, vizinhos e patrões. Outras cidades, que não os núcleos urbanos do seu município, adquiriam também maior importância econômica, política e religiosa para a vida social local. Por isso mesmo, em Cruz das Almas e em Minas Velhas a devoção aos padroeiros das localidades diminuía e era substituída pela devoção *familiar* desses santos de mais prestígio numa região mais ampla — Bom Jesus da Lapa e Bom Jesus de Pirapora (v. Harris, 1956: 223 e Pierson, 1966: 356-62).

Willems cita inúmeros casos de promessas feitas na área de Itaipava, quase todos girando em torno das festas e danças tradicionais dos santos:

— Para uma boa semeadura, promete-se um alqueire de milho ou feijão para a festa de São José, São Benedito ou o Divino Espírito Santo.
— Para que a colheita seja farta, uma reza coletiva.
— Para a criação ir adiante e para proteger o gado de doenças, promete-se entregar reses para a festa do Divino.
— Para prevenir ou para terminar com qualquer desastre natural — seca, muita chuva, praga — faz-se procissões, carregando santos padroeiros locais, e novenas.
— Para um parto feliz, promete-se chamar a criança de José ou Benedito, se for homem, ou Maria, se for mulher.
— Para arranjar casamento, as mulheres prometem dançar para São Gonçalo, os homens ajudar na festa de São José ou dar um alqueire de mantimentos para a festa do Divino.

— Para proteger a criança, batiza-se com o nome de um santo que se torna o seu santo de devoção pessoal.
— Para curar doenças, promete-se fazer rezas e até assumir a pesada obrigação de ser o festeiro do Divino.
— Para achar objetos perdidos, promete-se um vintém a Santo Antonio (também em Pierson, p. 311) etc. (Willems, 1961: 141-51).

Está bastante claro que em todos os casos de promessas mencionados por ambos os autores, fosse a ajuda do santo protetora ou produtiva, tentava-se controlar acontecimentos cujo rumo não era possível prever de modo seguro, dadas as condições de vida das populações estudadas e o seu universo ideológico. Em alguns deles o elemento de sorte, tal como nós a entendemos, estava evidente: achar objetos perdidos, ganhar no jogo do bicho, não ser atingido pelo raio ou pela doença. Outros eram acontecimentos que faziam parte do ciclo de produção econômica ou do ciclo de vida dos indivíduos e que, portanto, eram de certa forma esperados ou rotineiros. Mas qualquer um deles tinha seu desfecho incerto quando vistos dentro do quadro cultural dessas populações.

No ciclo de vida do indivíduo, a proteção do santo era sempre invocada para as *passagens* — no parto, no batismo, no casamento, na doença e na morte —, ocasiões em que a pessoa atravessava um período de transição de um estado socialmente definido para outro, durante o qual deixava de operar o controle da sociedade. Ao estabelecer essas fases "liminais" como áreas sob o controle dos santos, tentava-se ordenar a experiência dentro delas. No casamento, o elemento de indeterminação advinha também do funcionamento do sistema de trocas matrimoniais generalizado. Nesse sistema, a escolha do parceiro é feita entre um número de possíveis indivíduos casáveis de acordo com certas regras, mas sem que exista o casamento prescritivo ou preferencial. A escolha é, então, de certa forma indeterminada e incontrolada. Levando-se em conta também a situação de pobreza e de privação concretamente vivida pelos agentes, entende-se porque a doença ou o desfecho de um parto constituíssem preocupações centrais para eles. Em todos os municípios estudados faziam-se esses tipos de pedidos. É bastante revelador, contudo, que, enquanto em Cruz das Almas e em Minas Velhas os pedidos se referissem quase que exclusivamente à cura de doenças, ajuda no parto e prote-

ção à criança que nascia, em Itaipava, como também em Itá, grande número de pedidos se relacionassem com a proteção à lavoura e à criação.

No ciclo de produção econômica, os santos eram homenageados e feitas as promessas referentes à proteção da lavoura e da criação, nas transições que marcavam as passagens de uma atividade para a outra. Durante a colheita de certos produtos, S. Pedro, S. João e Santo Antonio eram festejados; ao final da colheita realizava-se a festa do *Divino*. Por outro lado, o próprio sistema de produção prevalecente nessas áreas tradicionais de Itá e Itaipava, que se baseava parcialmente numa economia familiar de subsistência, caracterizava-se por uma atividade produtiva temporária sazonal, em que não era possível fazer previsões e cuja ideologia excluía a idéia de planejamento.[3] Ao lavrador nesse sistema não era possível controlar todos os fatores que interfeririam na produção agrícola, já que não realizava o cálculo prévio de lucros e perdas e que desconhecia muitas técnicas para melhorar a lavoura e a criação, sem falar na impossibilidade de controlar os próprios fenômenos naturais, como pragas, chuvas, secas etc. Por meio das *promessas* e da devoção aos santos procurava-se justamente transformar a incerteza e indeterminação em certeza e determinação.[4]

Estes seriam os "interesses religiosos" propriamente ditos dos grupos de leigos que recorriam ao auxílio dos santos

3. Vários autores apontam essa incapacidade de previsão e de planejamento dentro da economia camponesa. Bailey explica a incapacidade do camponês indiano de pensar em termos de planos qüinqüenais pelo fato de seu mapa cognitivo (ou ideologia) não incluir a idéia do homem com o comando de forças impessoais previsíveis e controláveis (Bailey, 1971: 314). Weber aponta para a dependência dos camponeses aos processos orgânicos e aos acontecimentos naturais, bem como para a sua "pouca disposição para uma sistematização racional", isto é, a possibilidade de compreender a relação entre meios, fins e o seu fracasso ou sucesso (Weber, 1966: 80). Marx relaciona a estrutura temporária e cíclica da atividade agrícola, seu caráter sazonal, com a impossibilidade de prever (Marx, Le Capital, II, *apud* Bourdieu, 1971). A analogia entre as condições de vida desses camponeses, cuja economia está baseada no trabalho familiar e voltada para a subsistência, e os lavradores das áreas tradicionais no Brasil se deve ao fato de que, embora não estivesse presente em seu estado "puro" nas mencionadas áreas, estava sempre presente lado a lado a outras formas de trabalho.

4. Nesse sentido é possível fazer uma comparação com as crenças de *panema* na região amazônica analisadas por Roberto Da Matta (1973) e com as crenças em sorte e azar existentes em nossa própria sociedade. Ao contrário destas últimas, tanto na *panema* como no catolicismo popular, os resultados do acaso não estão referidos a um sistema moralmente neutro, mas sim a um código moral que os explica

do catolicismo popular, interesses esses que explicariam a permanência desse sistema religioso nas áreas rurais onde continuavam a prevalecer as mencionadas condições sociais. Mas o significado social desse sistema religioso não se limitava a uma tentativa de controle do indeterminado dado culturalmente. O interesse sociológico nesse sistema reside também na homologia que se pode estabelecer entre o mundo espiritual e o mundo social criados pelo homem. É assim que se pode interpretar o "formalismo ético" da relação *do ut des* entre camponeses e deuses ou sacerdotes (cf. Weber, 1968: 82).

Como se relacionavam com os seus santos os lavradores brasileiros através das promessas? As promessas eram entendidas por eles como o estabelecimento de uma relação de reciprocidade entre um santo e um indivíduo. A reciprocidade entre os homens e os santos era encarada como uma troca de favores através da qual os homens procuravam obter a proteção dessas entidades poderosas, controladoras do funcionamento do *cosmos*. Trata-se, portanto, de uma relação instrumental, regida pelo princípio do *do ut des*. Essa instrumentalidade nas relações tem levado muitos autores a falar num "contrato diádido", semelhante ao que existe entre patrões e seus clientes nas comunidades camponesas latino-americanas. Esse contrato ligaria duas pessoas, estabelecendo entre elas um sistema de trocas de caráter especialmente econômico, com finalidades práticas explícitas, e que assim contribuiria para reforçar a solidariedade social[5] (Foster, 1963; Mintz & Wolf, 1950). Embora o princípio da homologia esteja presente nos seus trabalhos, outros autores dão uma conotação diferente ao "contrato": este existe porque o sistema social que o engendrou é fechado, cada qual (patrão e cliente) ocupando uma posição social rígida e tendo que seguir um conjunto de regras sociais no relacionamento com o outro (Da Matta, 1973: 90 e 91). Já não se trata, portanto, apenas de interesses materiais ou econômicos, mas de necessidades estruturais traduzidas para os agentes em imperativos morais.

A homologia poderia ser procurada nas posições estruturais correspondentes ocupadas pelos santos e seus fiéis devotos, de um lado, e pelos patrões e seus trabalhadores e

5. "Dyadic contracts are based on the principle of, and are validated by reciprocal obligations expressed in the exchange of goods and services." (Foster, 1963: 1281).

padrinhos e seus afilhados, de outro. É tentador sugerir que os santos ocupam posições estruturais homólogas aos patrões, padrinhos e pais. Realmente, seus devotos eram, como os trabalhadores, afilhados e filhos aos seus protetores, pessoalmente dependentes deles. As representações que faziam os agentes das figuras do patrão, padrinho e pai guardavam realmente traços comuns entre si, que os aproximam da figura do santo protetor. Todos personalizavam protetores que controlavam recursos e a quem se devia obediência e respeito, e com relação a quem os dependentes estavam em dívida moral permanente, paga pela dedicação pessoal e fidelidade a eles. A devoção aos santos tradicionalmente também implicava fidelidade e dedicação traduzidas no preparo de festas e danças e o cuidado com o altar e imagem do santo. Os santos também representavam a comunidade moral de seus devotos e, portanto, os valores e normas morais axiomáticos para todos. A eles se devia *respeito* e sua autoridade não podia ser contestada. Porém, esse tipo de proposição requer uma comparação muito ampla, envolvendo outros povos entre os quais se encontra também a dependência pessoal às entidades espirituais que controlam o universo (v. Leach, 1967; Evans-Pritchard, 1967). E o que fazer da devoçao dos santos existente nos municípios em que aquelas representações e as relações pessoais de dependência dela decorrentes fogem aos padrões tradicionais? Parece-me que a esse nível, o simbolismo dos santos é extremamente complexo e merece atenção mais cuidadosa do que é possível dedicar-lhe aqui.

Mas a personalização e a dependência na relação com o santo não esgota o simbolismo do sistema religioso. Nas promessas descritas por Willems fica bastante claro o caráter coletivo de algumas delas. Era a comunidade como um todo que se dirigia ao santo quando se tratava de evitar um desastre provocado por forças naturais que atingiria a todos. Até mesmo os pedidos individuais assumiam o caráter de ritual coletivo nessas áreas onde a ordem tradicional ainda era predominante. Em tais áreas, em que as mudanças nas relações de produção já assinaladas não haviam sido ainda radicais, embora seja possível falar de um "contrato" individual com o santo, o culto era quase sempre coletivo — as promessas eram cumpridas por meio de novenas, rezas de terço, danças e festas, atividades essas realizadas coletivamente. Essas duas últimas também tinham eficá-

cia, isto é, traziam efeitos benéficos sobre seus participantes. A sua realização implicava um sistema de trocas sociais que envolvia uma rede de indivíduos, tanto mais extensa quanto mais popular fosse o santo, estabelecendo relações de reciprocidade entre eles. Quando precisava cumprir uma promessa, um indivíduo chamava seus familiares, seus parentes ou seus vizinhos para rezar ou dançar com ele, ou participava das danças e das festas organizadas na localidade em que vivia, oferecendo seu trabalho ou parte de seus bens ao santo festejado. Ao fazê-lo, ele não estava apenas se aproximando do santo e, através da mediação deste, da entidade suprema ordenadora do universo. Estava também se aproximando dos seus semelhantes e reforçando os laços que o unia aos que faziam parte da rede de suas relações. Mas isso não era tudo: festas também eram ocasiões em que havia oportunidade para a competição pelo prestígio e para expressar simbolicamente a unidade e os conflitos inerentes a essas relações sociais estabelecidas.

Por outro lado, a fidelidade ou a veneração aos santos também exigia que os homens se organizassem, e a maneira pela qual se organizavam no culto revelaria as linhas de solidariedade e de divisão na estrutura social. O estudo dos santos e das irmandades pode ser um meio para se inferir as redes de solidariedade locais e a maneira pela qual as pessoas recortavam seu universo social. As irmandades e os santos, nas áreas tradicionais, constituíam um símbolo dos laços sociais que uniam as pessoas a eles congregados e, por meio das práticas que fomentavam, um meio efetivo de estender e reforçar as redes de relações que alguns indivíduos de posição relativamente superior mobilizavam em torno de si. No contexto urbano, os santos e as irmandades podiam também representar categorias de pessoas (profissionais ou sexuais), bem como camadas sociais superiores ou inferiores no sistema de estratificação local.

Portanto, embora a relação, tal como ela era formulada pelos que viviam e pensavam dentro desse sistema, parecesse ser simplesmente entre o santo e o indivíduo, ela, de fato, remetia às relações dos homens entre si. As obrigações com os santos eram, em última análise, dentro das tradições do catolicismo popular, obrigações com os semelhantes. Primeiro porque o santo era o mediador entre as pessoas e um símbolo dos laços que as uniam, pois, para pagar

suas promessas e cumprir suas obrigações com os santos, os homens se organizavam e realizavam atividades que reforçavam esses laços. Segundo porque a relação entre os homens e os santos, e a relação dos homens entre si, tal como elas eram expressas no ritual da festa, representavam num plano simbólico as relações idealizadas entre os que podiam assumir os diversos papéis de controlador dos recursos — protetor e os seus dependentes. As relações entre os membros das classes sociais básicas que compunham a sociedade local passavam a fazer parte da ordem universal das coisas. Conseqüentemente, o catolicismo popular, tal como era praticado nas áreas tradicionais, sustentava os padrões de vida tradicionais no interior do Brasil, legitimando-os.

Os homens que cumpriam as suas obrigações rituais com os "santos" eram considerados *homens de Deus*, por oposição àqueles que não os veneravam, que interrompiam a série de prestações ao santo, e que além da omissão demonstrassem desprezo ou escárnio pelas coisas do santo. Estes eram chamados de *homens que não são de Deus* (cf. Willems, 1961: 148 e 167). Nessa última categoria se incluíam bruxos e bruxas e todos aqueles que fizessem mal ao próximo.

4. MILAGRE

Em geral, falava-se em *milagre* sempre que um pedido, antes ou depois da execução da promessa, fosse considerado realizado. Tanto os santos quanto os seus mediadores humanos — os benzedores, rezadores, beatos e padres — adquiriam a fama de milagreiros pela sua capacidade de curar e de tornar realidade os pedidos dos clientes ou devotos. A força milagreira de um santo, quando ele era o santo padroeiro de uma localidade, era também uma função do bem-estar da comunidade de seus devotos e do êxito de suas festas (Galvão, 1955: 49, Willems, 1961: 136). Nas áreas tradicionais de Itá e Itaipava, *milagre*, de um modo ainda mais geral, referia-se a qualquer manifestação do poder do santo, mesmo se o seu efeito não fosse benéfico. As estórias narradas a respeito de *milagres* nos permitem inferir aquilo que os agentes sociais não consideravam como o resultado óbvio ou certo em termos de expectativa.

a) *Milagre e controle do indeterminado*

A intervenção divina não era constatada apenas quando aos pedidos (causas) seguiam-se as suas realizações (efeitos). Certos acontecimentos podiam ser definidos como graça alcançada, mesmo se esta não tivesse sido solicitada. O efeito, nesse caso, era relacionado com a devoção ao santo pela qual se explicaria a sua intervenção:

"Durante uma tempestada o telhado caiu no quarto onde os filhos de um ferreiro estavam dormindo. Quando os cacos foram retirados, viu-se que as crianças escaparam ilesas, uma delas inclusive ainda estava dormindo. O pai decidiu que um milagre havia sido feito pelo seu santo de devoção, Bom Jesus. Ele mandou tirar uma fotografia das crianças no quarto arrebentado e disse que ia levá-la para o santuário de Bom Jesus" (Harris, 1956: 224).

Na descrição feita do acontecimento, percebe-se que não era colocado em dúvida que a tempestade tivesse feito cair o telhado, ou que as telhas caindo machucassem os que estivessem embaixo. O extraordinário era que as crianças tivessem escapado ilesas. O acontecimento era inusitado, ele transgredia a ordem natural dos fenômenos e fugia à explicação comum e óbvia de que telhas caindo do alto viessem a ferir as pessoas que ficaram embaixo. A crença no milagre parece responder a uma outra pergunta: não porque as telhas caem e machucam ou matam pessoas, mas porque aquelas telhas, caindo naquele exato momento, não mataram aquelas crianças. Era um acontecimento que introduzia a descontinuidade no contínuo da vida rotineira em dois níveis.[6] Primeiro porque o fenômeno de telhas caindo num dia de tempestade não era comum; segundo porque o seu bom desfecho não podia ser previsto. A crença no *milagre* parece, então, ser uma conseqüência da negação do acaso, que na nossa sociedade nós reconhecemos quando usamos a categoria *sorte* para caracterizar tais eventos.[7]

6. A leitura dos trabalhos clássicos de Evans-Pritchard (1937), sobre a feitiçaria entre os Azande, e de Roberto Da Matta (1972 e 1973), sobre outros dois sistemas encontrados em sociedades brasileiras — a *panema* dos caboclos amazonenses e os *preságios* dos Apinajé — que procuram explicar e controlar os fatos insólitos, estimularam a minha reflexão sobre a preocupação semelhante encontrada no catolicismo popular.

7. Da mesma maneira que a crença na *panema* e os *preságios*, pode-se entender a crença no milagre como uma manifestação da necessidade de determinação do pensamento selvagem (Lévi-Strauss, 1962). Como todas as eventualidades e acasos encontram uma explicação dentro dele, esse sistema tem caráter fechado e determinista. Matta sugere que a necessidade de deter-

A analogia com as crenças de *feitiçaria, malfeito* e *panema*, já mencionadas neste capítulo, é inevitável. Entre os Azande, estudados por Evans-Pritchard (1937), fala-se em *feitiço* ou *bruxaria* para explicar o desfecho ruim de um fato qualquer — doença, acidente, morte, má colheita, má caça — para as pessoas que os viveram. A explicação para esses fatos é procurada no passado e associada a uma relação conflitiva com outra pessoa da convivência de quem sofreu o mal. Ela é uma explicação moral. Na crença da *panema*, existente na "comunidade" amazônica, estudada por Galvão (1955) e analisada por Da Matta (1973), a explicação é reduzida a um erro social praticado por quem sofreu suas conseqüências. A crença no *milagre* parece ser o inverso simétrico destas crenças: ela existe para explicar o *bom* desfecho desses acontecimentos que rompem a continuidade da vida cotidiana. Esta explicação também é procurada no passado e também remete a um sistema moral.

Outros casos descritos por Harris e por Pierson confirmam isso, embora refiram-se a pedidos aos santos que foram realizados:

"Há alguns anos atrás, um pobre habitante da cidade foi acusado de arrombar a casa de seu vizinho e de lhe roubar algum dinheiro. Ele rezou a Bom Jesus da Lapa e prometeu que se ficasse provado que ele era inocente, iria caminhar até a cidade de Bom Jesus da Lapa com um pote d'água na cabeça, da qual nem ele nem qualquer outra pessoa beberiam. Ele fez a romaria e, muitos meses depois da sua volta a Minas Velhas, dizia-se que o ladrão verdadeiro havia confessado" (Harris, 1956: 223-4).

"Uma veis meu menino pegô a mão no engenho. A madera tava um poco gasta no meio, de modo que pegô mais estes dois dedo (mostrou o mindinho e o indicador). A mão dele inchô. Eu passei azeite de mamona quente, arnica e sal. Dei pra ele bebê um poco também. Fiz então uma promessa pra São Bom Jesus de Pirapora, de levá uma mão de cera pra ele se a mão do menino ficasse bão. E ansim foi. Pode vê, só ficô um poco tortinho um dedo" (depoimento de uma sitiante, citado por Pierson, 1966: 360).

---

minação de um sistema como a *panema* decorre do próprio caráter do sistema social que o engendrou, onde tudo parece fechado, sendo as possibilidades de mobilidade social dentro dele muito restritas (Da Matta, 1973: 89-91).

No primeiro caso, está bem clara a legitimidade moral do pedido. Um pobre havia sido injustiçado com uma acusação que o estigmatizava aos olhos dos outros. A promessa feita é uma demonstração dramática da impotência dos indivíduos sem poder social quando têm que enfrentar a censura social difusa que se segue a tais acusações. A história também atesta o senso de justiça divina, superior à dos homens, que protege a inocência. Os fatos narrados nessa estória têm uma conotação moral bastante explícita. O *milagre*, como o castigo em outros casos que veremos a seguir, era merecido. No segundo caso, a intervenção do santo explica não o acidente, mas o bom desfecho da cura. Todas as medidas práticas da medicina caseira foram tomadas, mas o resultado satisfatório — 'só um dedo tortinho' — foi atribuído ao santo.

Parece que tudo aquilo que cai fora dos modelos de explicação do senso-comum ou do processo rotineiro e óbvio de relacionar causa e efeito, pode ser visto, dentro do catolicismo popular, como constatação da força milagreira dos santos. A caracterização do *milagre* parece ser exatamente esta: não se pode atribuir o fato a nenhuma outra causa que não seja a intervenção divina, já que seu curso ou desenrolar é *incontrolável*. O fato, ao ser rotulado como milagre, adquire um significado essencialmente moral, tornando-se um testemunho da aprovação dos santos.

Assim, as imagens dos santos (que se confundiam com eles) podiam ser consideradas milagreiras. O bem-estar de uma comunidade, de uma rede de parentes ou de vizinhos, de uma família ou de um indivíduo era associado ao poder milagreiro de seu santo protetor. Quando o santo "realizava" o desejo da comunidade falava-se em *milagre*. Durante uma longa estiada, para fazer chover, os habitantes de "Cruz das Almas retiravam a imagem de Nossa Senhora da Conceição da sua capela, pois a santa não gostava de ficar fora dela. Quando chovia, era o milagre" (Pierson, 1966: 312). Willems narra um costume semelhante em Itaipava:

"São José é milagroso. Na falta de chuva nós vamos buscar o santo e trazemos ele pra cidade. Ele não gosta de sair da sua morada, por isso manda chuva. O padre é que avisa com antecedência, pois há novenas pelas roças. E quando o padre não quer consentir, o povo pega e vai buscar o santo, quer o padre queira, quer não. É um povaréu enorme que faz isso, quando a estiada é grande, precisa buscar

o santo... O santo como não quer sair de sua morada, na Boa Vista, então para voltar logo para lá e não continuar a viagem ele manda a chuva. Então é levado novamente com alegria. A volta é feita com alegria e canto, há procissão".

E o autor conclui: "...as proporções que essa crença assumiu justificam a afirmação de que os lavradores locais julgam poder *controlar*, por esforço próprio, *um dos setores mais imprevisíveis da natureza*" (Willems, 1961: 142) (grifo meu, AG).

Essas formulações expressavam as idéias de que o santo estava ligado à sua capela, ao seu lugar, ponto de referência para a comunidade de seus devotos, e de que a sua autoridade era incontestável, mas nem por isso não-manipulável pelos seus devotos. É possível que o poder secular dos mandões locais fosse associado aos poderes sagrados dos que se colocam acima dos homens comuns, como sugere o termo popular que designa essas figuras — o *mandachuva*.

b) *Milagre e legitimação social*

Tanto em Itaipava, quanto em Itá, as histórias sobre fatos sociais rotulados como milagres tinham certas características específicas. Em primeiro lugar, o sucesso social de um indivíduo ou, como já vimos, de uma localidade, parecia estar associado ao poder milagroso de seu santo. Em segundo lugar, as histórias sobre aqueles que não cumpriam suas obrigações rituais relacionadas com a festa do santo revelam que nesses casos o *castigo* era equiparado ao *milagre*. Ao descrever o processo de organização das irmandades nas vizinhanças de Itá, que se devia ou à iniciativa de promesseiros ou à de um pequeno grupo que fundava uma freguesia e erigia um santo de devoção em padroeiro da localidade, Galvão afirma:

"...O promesseiro que faz voto de festejar um santo, de quem espera uma graça, geralmente procura continuar a realizar a festa nos anos que se seguem ao da promessa. Convida amigos e vizinhos para ajudá-lo e, se bem sucedido, isto é, se dá uma boa festa e o santo é acreditado *milagroso*, o passo seguinte é a fundação de uma irmandade. Caso contrário, a festa é descontinuada ou passa a uma pequena celebração de caráter particular" (Galvão, 1955: 49).

O sucesso social de um indivíduo dependia conseqüentemente da sua capacidade de mobilizar uma rede de relações para a realização de uma festa. Já vimos também que esse fato conduzia ao reforço dos laços que os uniam, aumentando a possibilidade de realizar transações de outros tipos, especialmente econômicas, entre eles. Efetivamente, esses sistemas eram interdependentes. Mas o importante a assinalar é que o prestígio social de um indivíduo de posição relativamente superior era, nesse sistema ideológico, função do poder do seu santo. Em outras palavras, era o santo que legitimava socialmente o prestígio adquirido. Por sua vez, o poder de um santo era medido pela concorrência às suas festas e pelo montante de dádivas feitas através do *mutirão* de seus participantes, que dependia na prática do prestígio pessoal do festeiro ou do dirigente da irmandade. As bases interligadas desse sistema de estratificação social — santo, festa, festeiro (ou dirigente da irmandade) — só são entendidas quando nos lembramos da importância simbólica que tinha, na prática, o consumo ostentatório e o processo de redistribuição de bens, ocorrido durante a festa. O santo legitimava e a festa oferecia oportunidade para o festeiro fazer afirmações simbólicas sobre a sua posição de relativa superioridade social.

Por outro lado, o significado social da distribuição de comida durante a festa ia aquém de uma demonstração do prestígio do festeiro. Ela simbolizava as relações ideais entre a categoria de pessoas que o festeiro representava e seus dependentes. Daí as fortes sanções que incorriam àqueles que transgredissem as normas estabelecidas para a participação na festa. Daí também, nesses casos, o castigo do santo ser considerado como um *milagre*. Isso pode ser captado em todas as histórias narradas sobre o poder dos santos em Itá e em Itaipava (cf. Galvão, 1955: 45-7; Willems, 1961: 148-9).

A categoria *milagre* denotava, também, toda e qualquer manifestação do poder dos santos, mesmo quando o seu resultado não era benéfico para o indivíduo, embora o fosse para a comunidade, mas apenas um castigo merecido, isto é, *legitimado* em termos das normas sociais vigentes. As citações de Willems e, mais especialmente, de Galvão, feitas quando tratei da categoria castigo, deixam isso bastante claro. Nos dois casos, tratava-se de explicar acontecimentos inusitados, que rompiam a continuidade da vida social — a morte do fazendeiro "que ficou com o dinheiro do Divino",

o acidente com o comerciante "que não quis dar uma esmola para a folia de São Benedito". Note-se que as duas histórias narravam a perda de todos os bens que garantiam a posição de classe dos indivíduos afetados. No caso do comerciante, a perda foi efetiva: no acidente toda a sua mercadoria caiu dentro do rio. No caso do fazendeiro, a perda foi simbólica: com sua morte os bens materiais deixaram de ter importância para ele. Note-se, também, que nos dois casos os santos ofendidos foram aqueles que são identificados com as categorias de pessoas socialmente inferiores, com os pobres. Isso confirma as conclusões a que chegamos anteriormente: que essas histórias, além de servirem para o controle ritual pelos despossuídos da classe de pessoas identificadas como as que detêm os recursos sociais, indicavam como se legitimavam as posições de superioridade social e as diferenças de classe, santificadas pelas relações entre pobres e ricos simbolizadas na festa.

c) *Milagreiros*

Os mediadores humanos — *padres, beatos, rezadeiras* e *benzedeiras* — podiam realizar curas de *doenças de Deus* ou *coisa feita* sem serem, por isso, considerados milagreiros. Na verdade, dentro da ideologia local, eram os santos quem, em última análise, garantiam a cura, apesar da eficácia simbólica das rezas e bênçãos usadas.[8] Os agentes mencionados eram simples intermediários entre os santos e os demais seres humanos. Na recitação de uma prece, que era considerada eficaz, isto é, que tinha poder de curar o doente, a benzedeira fazia sempre apelo ao poder do santo sobre a parte do corpo humano que se desejava curar:

"Suzana sua mãe le teve,
sua mãe le há de criá,
quem quebranto le pois
eu tiro com um, com dois
com três hei de tirá,
o quebranto e mau-olhado

8. A eficácia simbólica, conceito criado por Lévi-Strauss para explicar o fenômeno da cura shamanística, é resultante da possibilidade de manipulação dos órgãos do corpo humano por meio de símbolos, isto é, de significantes equivalentes da coisa significada (no caso órgãos). Através da reza, cria-se uma linguagem que estabelece essa relação entre símbolo e coisa simbolizada, permitindo assim a expressão, numa ordem de realidade diferente da coisa simbolizada, de estados e conflitos antes informuláveis e conduzindo a sua solução no plano simbólico (Lévi-Strauss, 1962: cap. X).

e a menina Suzana fica sarado.
Si fô nos olhos da minina
Santa Luzia é quem vai tirá,
si fô na cabeça da minina
é São Pedro quem vai tirá,
si fô nos ouvido da minina
é Santa Polônia quem vai tirá
si fô no pescoço ou na garganta
é São Braz quem vai tirá,
si fô na cacunda da minina
Nossa Senhora do Rosário quem vai tirá
si fô no corpo da minina
Nossa Senhora do Perpétuo Socorro quem vai tirá,
si fô na barriga da minina
é o Divino Espírito Santo quem vai tirá,
si fô no braço ou na mão da minina
é São Sebastião quem vai tirá,
si fô na bunda, no pé, na perna da minina
é São Pedro e São Paulo e os anjo do céu e o
meu Padim Cirço e
a minha Nossa Senhora Mãe dos Home
e os ares quentes, os ares frios
ares de vento, ares de arrenego,
em nome do Padre, da Virge, de todos os Santos
que se quebre todos os quebranto
com três Padre Nosso e três Ave Maria, Amém".

(Araujo, 1959: 65; v. também Willems, 1961: 154 e 156; Harris, 1956: 264.)

Assim como representavam unidades e divisões sociais entre os homens, os santos também eram associados a diferentes partes do corpo humano. Cada santo tinha a seu encargo uma parte diferente do corpo e o seu poder sobre ela era absoluto. A fonte do poder de cura estava, portanto, nos santos, sendo o poder dos curadores derivado dela. Em outras palavras, o *carisma* dos curadores era função do poder simbólico dos santos, cujo auxílio era imprescindível tanto na cura quanto na legitimação da função de curados aos olhos dos outros membros da "comunidade".

Para passar à categoria de *milagreiros*, esses agentes humanos deveriam, antes, passar por um processo de divinização, que se baseava numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens deste mundo e no sofrimento assumido. Tornar-se-iam, então, eles próprios, *santos* e po-

deriam chegar a ser associados à figura de Cristo. José Maria, João Maria, Antonio Conselheiro e Padrinho Cícero são os exemplos mais famosos dos seres humanos que se tornaram divinos e que, por isso mesmo, podiam realizar milagres. É aqui que se estabelece a ruptura com o poder secular dos patrões e padrinhos na sociedade rural brasileira tradicional. Os princípios que davam legitimidade aos que detinham o poder na esfera religiosa e na esfera da produção econômica eram radicalmente diferentes. A analogia não poderia ser levada adiante.

Num primeiro nível, a essas figuras era atribuído *carisma*, isto é, poder simbólico advindo da comunidade de pessoas por elas representadas,[9] pelo seu comportamento exemplar avaliado em termos de uma moral específica. Essa moral atribuía um valor positivo ao sofrimento e à pobreza, assumidos de forma radical pelos indivíduos, pelo menos para efeitos exteriores. Esses *santos* eram em si mesmos símbolos da identidade social positiva dos pobres, dos despossuídos, dos subordinados, dos inferiores socialmente. Por outro lado, essa mesma moral implicava um relacionamento entre o santo e os homens deles dependentes, que eliminava

9. Essas idéias sobre carisma fazem parte de outro trabalho apresentado em simpósio no Museu Nacional, no primeiro semestre de 1971, no qual tentei fazer uma comparação entre as teorias de Weber e as de antropólogos sociais que recentemente escreveram sobre poderes sobrenaturais atribuídos a indivíduos (Guimarães, 1971). É parte de uma tese sobre o movimento messiânico do Contestado (ocorrido em Santa Catarina no início deste século) para a Universidade de Manchester. A leitura do trabalho inédito, de uma colega sobre o mesmo movimento, escrito posteriormente, também me sugeriu algumas idéias, embora discorde da sua teoria básica. Nele a autora se propõe a estudar o processo social que deu surgimento à categoria *Messias* entre os agentes com base numa teoria da separação bem marcada entre a ideologia da classe dominante e a ideologia da classe dominada. Como vimos no decorrer do presente trabalho, o catolicismo popular opunha-se ao catolicismo oficial da Igreja e de uma elite urbana e era, tradicionalmente, a religião tanto de fazendeiros e comerciantes, quanto de seus trabalhadores. Nessa religião enfatizava-se justamente a unidade entre essas classes nos seus mitos e rituais, embora as contradições sociais também aí encontrassem expressão sob uma forma camuflada. Por outro lado, discordo que a categoria *messias* tenha sido engendrada socialmente. Com efeito, a categoria a que vários autores mencionam como sendo o termo de referência dos agentes sociais para os líderes religiosos locais é a de *santo*: São João Maria, São José Maria, Bom Jesus Conselheiro etc. Parece-me que *messias* é o termo sociológico usado pelos autores para designar esses personagens e caracterizar os movimentos sociais por eles estudados como messiânicos. A esse respeito, um dos autores reproduz o depoimento de uma testemunha do movimento do Contestado que foi ao local onde os sertanejos guardavam o corpo de José Maria morto na esperança de que ele ressuscitasse: "... verificou que estavam verdadeiramente fanatizados pelo monge, *acreditavam que ele era um santo*, que ele fazia milagres de toda ordem e que ia ressuscitar a qualquer hora" (Vinhas de Queiroz, 1966. 113) (grifo meu, AG).

todas as ambigüidades e contradições das relações concretas entre os homens dependentes e seus superiores protetores. Nessa relação entre o *santo* e seus crentes era enfatizada a sua generosidade — dizia-se de todos eles que não cobravam pelos seus serviços religiosos, ao contrário dos padres e curandeiros comuns — e a sua entrega total a Deus em sacrifício permanente. A vida de *penitente* levada por alguns deles (*monges* e *peregrinos*) ou de desconforto físico e material, abertamente escolhido por outros (*beatos* e *padres santos*, tais como Frei Rogério e Padre Cícero), fazia deles personagens vistas como totalmente dedicadas ao próximo.

Num segundo nível, em conseqüência do próprio modo de vida assumido por essas personagens, os seus poderes extraordinários, que podem ser entendidos sociologicamente como poder simbólico, eram razão da sua aparente desconexão com grupos ou indivíduos e, portanto, da sua aparente distância de interesses particulares dos que compunham a sociedade local. A constante peregrinação de um lugar para outro, a renúncia aos bens materiais, assim como o moralismo ferrenho de todos eles, os tornavam símbolos adequados de um poder que se colocava acima de todos os homens comuns e que representava as normas e valores axiomáticos da sociedade local. Suas figuras tornavam-se, assim, símbolos da força da própria tradição, sem as ambigüidades e as manipulações a que estavam sujeitas na vida prática dos homens comuns.

Mas esses processos só tomavam lugar se a sociedade tradicional entrasse em processo de desrupção, quando, então, surgiam movimentos milenaristas e messiânicos em torno desses santos sertanejos.

Bibliografia

ARAUJO, Alceu Maynnard
1959 — *Medicina Rústica*, col. Brasiliana, Cia. Editora Nacional, Rio de Janeiro.

BAILEY, F. G.
1971 — "The Peasant View of a Bad Life", in *Peasant and Peasant Societies*, ed. Shanin, Penguin Press, London.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thommas
1971 — *The Social Construction of Reality*, Penguin University Books, London.

BOURDIEU, Pierre
1971 — "Genèse et Structure du Champ Religieux", in *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334.

DOUGLAS, Mary
1970 — *Natural Symbols*, The Cresset Press, London.

EVANS PRITCHARD, E. E.
1937 — *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Claredon Press, Oxford.
1967 — *Nuer Religion* — Claredon Press, Oxford.

FONTENELLE, L. F. Raposo
1959 — Aimorés, DASP, Rio de Janeiro.

FOSTER, G.
1963 — "The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: The Patron/Client relationship", in *American Anthropologist*, vol. 65.

GALVÃO, Eduardo
1955 — *Santos e Visagens*: um estudo da vila religiosa de Itá, Amazonas, Cia. Editora Nacional, São Paulo.

HARRIS, Marvin
1956 — *Town and Country in Brazil*, Columbia University Press, New York.

LEACH, Edmond
1966 — *Rethinking Anthropology*, The Athlone Press, University of London.

LÉVI-STRAUSS
1958 — *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris

MATTA, Roberto Augusto
1973 — *Ensaios de Antropologia Estrutural*, Vozes, Petrópolis.

MARX, Karl
1968 — *L'Idéologie Allemande*, Editions Sociales, Paris.

MINTZ, S. & WOLF, Eric
1950 — "An Analysis of Ritual Co-Parenthood", in *Southern Journal of Anthropology*, vol. 6, n.º 4.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura
1958 — *A Dança de São Gonçalo num Povoado Baiano*, col. de Estudos Sociais, Livraria Progresso, Bahia.

PIERSON, Donald
1966 — *Cruz das Almas*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

WEBER, Max
1966 — *The Sociology of Religion*, Social Science Paperbacks, Methuen, London.

WILLEMS, Emilio
1961 — *Uma Vila Brasileira*, Difusão Européia do Livro, São Paulo.

Encontros de ISER
Debate sobre Igreja e Movimentos Populares *

A IGREJA CATÓLICA E OS MOVIMENTOS POPULARES URBANOS

Ivo Lesbaupin
Centro João XXIII — Rio de Janeiro

Vamos analisar, aqui, a pastoral popular em meio urbano — compreendendo, portanto, CEBs, grupos de evangelização, clubes de mães, pastoral operária etc. — e sua relação com o movimento popular (MP).

1. *Pequeno Retrospecto Histórico* [1]

Um setor da Igreja começou a se despertar para o trabalho de base popular já antes de 1964, no início da década de 60.

Exemplos disso são o MEB, os sindicatos rurais no Nordeste, a FNT, em São Paulo. A Ação Católica (sobretudo JEC, JUC, JOC e ACO) por esta época desenvolveu uma tomada de consciência mais profunda das questões sociais e seus militantes passaram a se engajar na luta pela justiça social.

---

* Em 30 de Novembro de 1979, o Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER), em colaboração com o Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), realizou uma série de debates sobre "Igreja e Movimentos Populares" nas dependências da Faculdade Notre Dame, Rio de Janeiro. Publicamos, aqui, os textos apresentados na seção dedicada aos "movimentos urbanos".

1. Vamos apenas ressaltar alguns aspectos que nos parecem importantes para a análise que se seguirá.

Depois de 1964, veio a crise da JEC-JUC com a hierarquia, porque esta exigia submissão ao seu controle. A posição oficial da hierarquia tinha sido de aceitação do golpe, quando não de aberto apoio. JEC e JUC se distanciavam radicalmente desta posição, e o endurecimento da direção da hierarquia acabou levando ao rompimento do diálogo.[2] A crise destes setores de Ação Católica significava o fim de uma época em que a Igreja valorizava uma elite de leigos militantes, destacada da massa dos fiéis (apenas freqüentadora dos sacramentos). Significava o fim de uma espécie de elite cristã e abria o caminho para um trabalho pastoral direto junto às camadas populares (sem a distinção de leigos especiais).

Por outro lado, a organização da evangelização centrada em paróquias não satisfazia havia já algum tempo. Documentos da CNBB (mesmo antes de 1964) apontavam para a necessidade de uma reformulação, falava-se já em comunidades de base.

Pode-se dizer que havia algumas comunidades eclesiais de base a partir do início da década de 60, mas o movimento, tal como se configura hoje, teve seu grande impulso a partir de 1968. Padres ou freiras, em contato mais direto com o povo, começaram a fundar, em suas paróquias, pequenas comunidades dirigidas por leigos. A maioria destes padres ou freiras não tinha uma profunda consciência política. Eram, porém, sensíveis aos problemas vividos pelo povo e à necessidade de o povo se organizar em comunidades. Além disso, o surgimento dos círculos bíblicos abriu novas possibilidades para os leigos, sobretudo das camadas populares, na medida em que seu método permitia uma vinculação entre fatos da vida e fatos da Bíblia, e os círculos bíblicos podiam ser utilizados sem a presença do padre.

Não foi somente um setor da Igreja que caminhou em direção ao povo. O que explica melhor o crescimento de comunidades eclesiais populares é o fato de que a partir de 1964 o povo ficou sem canais de expressão política. Sem poder exprimir a sua voz, os seus interesses, o povo buscou na Igreja essa participação que lhe fora proibida na vida política. Buscou isso não apenas na Igreja Católica, mas

2. Sobre a crise da JUC, ver a tese de doutorado de Luiz Alberto Gomez de Souza, *Os Estudantes Cristãos e a Política no Brasil*, recentemente defendida em Paris, ainda inédita.

também em outras religiões.[3] A peculiaridade é que a Igreja (católica) se constituiu num espaço político para a organização e participação das classes populares. A maneira de a Igreja entender a Bíblia, o cristianismo, a história, as questões sociais, permitiu que a união em torno da liturgia, da preparação dos sacramentos, se tornasse participação social, ajuda mútua, discussão sobre a realidade, críticas à situação vigente etc.[4] Isso foi possível também porque a Igreja, por motivos históricos, possuía uma imunidade face ao poder político que lhe garantia uma liberdade da qual nenhuma outra instituição social gozava. Portanto, o compromisso de um setor crescente da Igreja com as camadas populares e a constituição da Igreja em espaço para as lutas populares foi fruto de um processo histórico e de uma conjuntura específica (e não apenas de uma mudança interna à Igreja).

Se foram setores não-politizados que deram impulso às CEBs, também setores politizados foram se dirigindo para o trabalho popular. Inclusive organismos de reciclagem, de preparação de agentes, voltaram as suas energias — ou mesmo foram criados — para acelerar este processo. A autocrítica das esquerdas, no período 1970-73, igualmente contribuiu para este processo na medida em que apontava como falha principal de sua atuação anterior a falta de vinculação com o trabalho de base popular.

As CEBs cresceram inicialmente em meio rural, mas pouco a pouco foram se desenvolvendo também nas periferias urbanas. Os encontros intereclesiais de 1975, 76 e 78 permitiram e demonstraram um grande avanço no sentido de a própria base cada vez mais ser não apenas participante mas dirigente.

---

3. Ao expor o pensamento de Gramsci sobre a religião, diz Portelli: quando o Estado se torna fundamentalmente repressivo e "proíbe a livre formação de organizações políticas, a única possibilidade de expressão popular que subsiste é a da religião (...) Diante do controle do aparelho político, é o aparelho religioso que se torna o modo essencial de expressão dos grupos sociais subalternos". Hugues Portelli, *Gramsci et la Question Religieuse*. Paris, Anthropos, 1974, p. 45.

4. No *L'Ordine Nuovo*, de 1/11/1919, afirmava Gramsci: "(...) o pânico social característico do período atual incita mesmo os indivíduos mais retraídos historicamente a sair de seu isolamento, a buscar segurança, esperança, confiança na comunidade (...)". Mais adiante, afirma que o catolicismo democrático amalgama, ordena, vivifica (cf. Ivo Lesbaupin, "A Contribuição de Gramsci à Análise da Questão Religiosa", outubro/1978, p. 16, texto inédito (24 páginas).

Outras formas novas de trabalho pastoral surgiram neste período (de 1968 em diante) como a pastoral operária e a pastoral da terra, que têm hoje um peso importante no movimento popular.

2. *A Igreja se tornou um espaço privilegiado de rearticulação das forças populares*

A Igreja se constituiu em *espaço físico de encontro*: grupos de evangelização, grupos de mulheres (clubes de mães), grupos de bairros, grupos de jovens, grupos de operários, grupos por categoria (metalúrgicos, construção civil, domésticas etc.).

Constituiu-se em *espaço de discussão e de prática democrática*: para os grupos mais da base, distantes de iniciativas mais amadurecidas do movimento popular; para os grupos desprovidos de qualquer órgão de classe (trabalhadores em barragens, centrais nucleares etc.); para os grupos que desejam pensar e concretizar alternativas de organização e atuação (oposições sindicais, inter-fábricas etc.). Nestes grupos e comunidades, os elementos da base podiam discutir em pé de igualdade entre si, assim como eleger seus representantes, seus dirigentes, determinar as opções prioritárias etc.

Constituiu-se em *apoio e abrigo de diversas lutas* (greves, resistências a despejo, defesa da posse da terra, reivindicações várias).

O fato de o MP, no período de maior repressão política, ter-se desenvolvido à sombra da Igreja, levou a algumas limitações, mas, sobretudo, possibilitou uma série de desenvolvimentos positivos. Os agentes[5] que deram impulso à pastoral popular não levavam propostas políticas prontas, não levavam palavras de ordem nem programas partidários. Com isso, a pastoral deu mais vez ao poder criador dos grupos populares. Os agentes se preocuparam em aprender com o povo, valorizando o saber popular, procurando que o trabalho de base fosse cada vez mais assumido e dirigido pela

5. Chamamos "agentes" as pessoas que colaboram com a pastoral popular, com o MP, embora sem ser oriundas das classes populares (são os "intelectuais", pessoas provenientes, em geral, da classe média, sejam padres, freiras ou leigos).

própria base. Em suma, *a pastoral popular favoreceu e incentivou a autonomia das organizações populares* (desde as comunidades de base até a oposição sindical). Por outro lado, a utilização de um instrumental científico de análise da realidade se tornou cada vez mais comum. A pastoral popular deu importância não apenas à teoria já formulada, mas também à teoria que nasce da prática. Entre outros elementos surgidos da prática, podemos apontar: a importância de a direção ser assumida pela própria base, a afirmação de que a ciência não é levada de fora para dentro da massa, e toda a discussão sobre o papel do intelectual nos trabalhos populares.

3. *O Movimento Popular e a Pastoral Popular*

O atual MP, particularmente o movimento operário, se caracteriza por uma maior auutonomia face a propostas de outras classes, face a propostas pré-fabricadas, face ao dirigismo de cúpula. A ausência de liberdade política e a mutilação das organizações populares depois do golpe de 1964 levaram as classes populares a forjar formas de resistência próprias, a reforçar laços de solidariedade, a (re)criar novas formas de organização: clubes de mães, associações de bairro, mutirão, Movimento Custo de Vida, greves-tartaruga, assim como revoltas espontâneas (quebra-quebra em estações ferroviárias, ônibus, em canteiros de obras) etc. As greves que ocorreram a partir de 1978 (inclusive com formas novas: parada dentro das fábricas) não surgiram do nada. A resistência vinha se dando subterraneamente desde muito antes. A oposição sindical iniciara seu trabalho em 1966.[6] Este movimento popular questiona certa concepção de organização política (vanguarda intelectual que dirige a massa), assim como certa concepção de partido (organizado de fora), colocando a necessidade de que a organização nasça de dentro, da base. Apesar da intensa mobilização operária anterior a 1964, ela não se dava com a autonomia e não era assumida pelas bases como é o movimento operário atual. Pode-se apontar, entre outras, as seguintes novidades do atual MP: a democracia direta, o antiau-

6. Frei Betto, *Prática Pastoral e Prática Política*, novembro/1979, pp. 2 e 3, texto inédito (19 páginas) a ser publicado em dezembro pelo CEDI.

toritarismo, a redução máxima das possibilidades de manipulação, a recuperação dos valores culturais do povo, a responsabilidade assumida pelas bases e seu papel de protagonista das decisões do movimento, o antidogmatismo, o pluralismo, a autonomia.[7]

Isto não deve nos fazer perder de vista que o MP ainda é fraco, que boa parte das massas ainda não estão conscientizadas e menos ainda politizadas. O MP corre ainda vários riscos: tentativas de "recuperação" do MP (enquadrando-o em órgãos institucionalizados), de manipulação do MP (peleguismo, neopopulismo etc.). A pastoral popular, elemento importante do MP, também corre riscos: possibilidade de um setor da Igreja hierárquica (um setor do Vaticano — a cúpula do CELAM — e os representantes desta linha no Brasil) no contexto da abertura, tentar controlar as CEBs, reduzindo-as a uma atuação de cunho "eclesiástico" (liturgia, sacramentos), limitando sua atuação política.[8]

A pastoral popular exerce um papel de transformação tanto da estrutura social quanto da Igreja. As atividades organizadas e realizadas pelos grupos populares dentro da pastoral popular, ou a partir dela, têm um caráter pouco institucionalizado. Isto resulta num potencial incontrolável de afirmação da autonomia dos grupos populares — autonomia que se manifesta e afirma na criação de novas formas de ação e organização. Resulta, pois, num afrontamento à atual tendência política das classes dominantes, que é a de canalizar as expressões de oposição para órgãos institucionalizados (partidos, sindicatos atrelados ao Ministério do Trabalho etc.) e, portanto, passíveis de maior controle.

4. *Algumas exigências para a pastoral popular hoje (questões abertas)*

Pode-se dizer, resumidamente, que o processo de "abertura" é conseqüência de uma nova conjuntura internacional (trilateral), da crise econômica do país e da mobilização de setores representativos das classes populares e das classes médias. É uma tentativa de rearranjo político-econômico-

7. Luiz Gonzaga de Souza Lima, *O Movimento Popular e a Conjuntura*, novembro/1978, pp. 47 e 48, texto inédito (51 páginas).
8. Cf. Luiz Gonzaga, texto citado, pp. 26, 41, 49-50.

-social por parte das classes dominantes para manter e desenvolver a estrutura de dominação e exploração. No entanto, ele permite ampliar os espaços de conscientização, organização e mobilização das classes populares. Uma das características da nova conjuntura nacional é que o MP está pouco a pouco se emancipando de seus vínculos com a pastoral. Grupos políticos emergem da clandestinidade, exilados retornam, novos canais de expressão política são criados ou revitalizados. Surge uma prática política desvinculada da pastoral.[9]

Alguns problemas se colocam, dentro deste quadro, para a pastoral popular. Tem-se observado que, frente a propostas de outros grupos políticos, há uma tendência a "resguardar", a "proteger" a base. Percebe-se, por outro lado, muitas vezes em determinados elementos (de base ou não) um certo preconceito contra correntes políticas. O motivo pode ser certa tendência existente em algumas correntes de trazer propostas prontas, de querer dirigir a massa. O preconceito, porém, existe. E ele se dá na medida em que algumas vezes o critério de discernimento utilizado de fato é a filiação ou não a correntes políticas, a programas definidos, e não a prática concreta desenvolvida pelos indivíduos e pelos grupos. Alguns agentes, sobretudo padres e freiras, têm uma certa tendência, frente ao político, ao ideológico, ao partidário, de acentuar o pastoral, o religioso, o catequético.[10] Estes sentem um certo mal-estar diante do conceito sociológico de "classe", sentindo-se mais à vontade com o termo "comunidade" (e suas respectivas práticas).

A pastoral popular tem feito um trabalho muito importante: o de conscientização. Mas até agora só se deu este passo, que cada vez mais está se mostrando insuficiente. Os cristãos que se engajam em órgãos de classe (sindicatos, associações) muitas vezes se defrontam com um quadro para o qual não estavam preparados (confronto de tendências, correntes políticas etc.). Falta aos militantes uma formação política maior. A tendência a "proteger" a base parece estar fundamentalmente ligada a este fato. Pois os agentes percebem que, na medida em que os militantes não têm uma consciência política clara, podem ser envolvidos ingenuamente. *Um dos problemas principais da pastoral popular é,*

9. Frei Betto, texto citado, pp. 5 e 6.
10. Id. ibid., p. 6.

portanto, a necessidade de um segundo passo, o da formação política. Não se trata de algo a ser acoplado ao trabalho de conscientização, mas que se deve dar neste próprio processo. Militantes politicamente conscientes atuam em meio a correntes políticas diversas com capacidade para discernir e para optar. Somente na medida em que discutirem politicamente a sua prática e adquirirem clareza é que os militantes poderão vitalizar as organizações populares e a própria Igreja. É necessário, portanto, evitar a dicotomia latente entre prática pastoral e prática política, pois esta poderia esvaziar a pastoral de suas lideranças, de seus agentes mais conscientes, relegando a prática pastoral aos setores mais conservadores. [11]

O avanço da pastoral popular e do movimento popular deve, porém, se dar sem a perda de certos valores conquistados nos últimos anos. Não se deve desvalorizar certos trabalhos em função de trabalhos mais avançados. Assim, o desenvolvimento da luta sindical ou das comissões de fábrica não deve significar o fim de outras formas de reunião, organização e mobilização popular (clubes de mães, associações de bairro, loteamentos clandestinos, comunidades de base etc.). Nada exclui nada: tudo é importante, na medida em que toda a massa precisa ser atingida, e quem não é mobilizado por uma forma de atuação pode ser por outra.

Do mesmo modo, as lideranças não devem se destacar das bases e as propostas políticas devem ser discutidas por todos, ou seja, deve-se evitar a repetição da relação "intelectual *culto* — massa *ignorante*" sob outra forma: relação "liderança *avançada* — massa *atrasada*". Deve-se evitar, portanto, a massificação. A questão pedagógica deve preocupar não apenas os agentes, mas também as lideranças populares.

Por outro lado, o surgimento de articulações mais amplas não deve prejudicar a autonomia das diversas organizações populares, a qual deve ser incentivada, pois elas são a força da qual se nutre o MP.

Um dos problemas sentidos pelos militantes mais avançados que atuam em sindicatos, associações, movimentos etc., *é a necessidade de uma maior articulação*: articulação de pessoas (grupos) e de idéias. Afirmam eles que é preciso que as bases e lideranças populares entrem cada vez mais em

11. Cf. id. ibid., p. 11.

contato umas com as outras para discutir as propostas existentes, para analisar a conjuntura, para discutir e pensar alternativas de ação. Contrapor organização de base a articulação política mais ampla é falso. Tanto uma como outra são necessárias. A prática do MP nos últimos anos levou a questionar as concepções anteriores de partido (ou organização) político, que o pensavam como um núcleo com programa estruturado que seria a vanguarda da massa. Muitos consideram que a organização política das classes populares surgirá das lideranças populares que foram se formando neste processo (lutas operárias, de bairro, rurais, sindicais etc.) e seus objetivos e etapas não estarão prontos de um momento para o outro, mas se constituirão ao longo do processo. O movimento popular deve interferir na política e isso não se dá sem um conduto político (chame-se ele movimento, partido, frente ou organização).[12] "O MP deve preparar-se para resistir a uma possível integração política *subordinada* e a eventuais tendências isolacionistas."[13]

Há poucos anos atrás, quando a abertura era anunciada, apontou-se para a possibilidade de esvaziamento das CEBs, na medida em que deixariam de cumprir o papel supletivo que tinham exercido até então, passando-o às organizações de classe. Tal esvaziamento, porém, não ocorreu.

Hoje se aponta para a possibilidade de esvaziamento da pastoral operária, por exemplo, na medida em que a oposição sindical se desenvolva. Isso só ocorrerá se não houver um desenvolvimento da consciência política no trabalho pastoral e se se perder de vista a questão da fé. O desenvolvimento da consciência política nas bases implica que cada vez mais as bases não apenas reflitam sobre a sua vida cotidiana, mas também discutam as questões políticas. Na verdade, o povo acompanha a situação política pela televisão, pelo rádio, pelos jornais, pelos acontecimentos, nas conversas entre si. Porém, muitas vezes tais debates, apesar de fazerem parte da vida do povo, não fazem parte das reuniões dos grupos de base, dos encontros etc. É preciso que o método empregado nos trabalhos da base, que conseguiu unificar e integrar Evangelho e vida, consiga agora unificar e integrar vida e política.

Quanto à questão da fé, os militantes mais ativos não perdem a fé quando se engajam em atividades políticas mais

12. Id. ibid., p. 11.
13. Luiz Gonzaga, texto citado, p. 42.

amplas, nem tampouco perdem a necessidade de refletir à luz do Evangelho e de celebrar a sua fé (muitas vezes são os agentes que têm um certo pudor em abordar questões ligadas à fé, e não os elementos de base). A oração, a celebração, a missa, a referência ao Evangelho, a Jesus Cristo, a ligação entre os acontecimentos de hoje e os fatos bíblicos são elementos que fazem parte da cultura dos membros das comunidades eclesiais populares, dos grupos de pastoral operária etc. Em sua vida, evangelho e luta operária e popular não andam separados. Os militantes nutrem a força para lutar também na força de sua fé. Perder isto de vista é deixar-se levar por um certo preconceito contra o componente de fé, por uma tendência a compreender a fé como oposta à política. Não se deve permitir que a pastoral popular perca o seu vigor, isto é, não se deve permitir que a pastoral popular perca seu papel, seja no plano político (através do movimento popular), seja no plano da Igreja (papel de transformação).[14]

14. Cf. Luiz Gonzaga, texto citado, pp. 50 e 51. Não se trata aqui de uma preocupação conservadora ou institucional com a Igreja, nem de uma preocupação com uma pretensa hegemonia da Igreja sobre o MP. Trata-se da importância de as comunidades e grupos cristãos populares manterem e desenvolverem a vitalidade que tiveram nos últimos anos, ampliando sua potencialidade. Tal vitalidade foi e é importante para o MP. A pastoral popular é parte do movimento popular em dois sentidos: a) as CEBs, os grupos de evangelho etc., assim como os grupos de mulheres, as associações de bairro, as oposições sindicais etc. são formas de organização popular; b) os membros das CEBs, da pastoral popular, enfim, atuam junto com os demais trabalhadores, donas-de-casas etc. nas associações, organismos de classe e movimentos de massa — isto é, são membros atuantes nos vários setores do MP.

Igreja e Movimentos Populares Urbanos
Comentários ao artigo de Ivo Lesbaupin.

José Sérgio Leite Lopes
Prof. de Antropologia do Museu Nacional

O artigo de Ivo Lesbaupin é um excelente texto para a discussão das questões da pastoral popular urbana. É um trabalho que se baseia em sua experiência pessoal de militância, como também em depoimentos de operários e de assessores de pastoral popular. Como colega de militância na pastoral operária da Diocese de Nova Iguaçu, pude acompanhar a gestação desse texto, assim como partilhar das idéias gerais, fruto dessa prática comum, que o informam. Por isso mesmo sinto-me à vontade para destacar alguns pontos do texto onde me foi possível levantar material adicional para a discussão de hoje.

1) Uma primeira questão é praticamente marginal ao texto, não alterando suas afirmações. É mais uma indicação de pesquisa. O autor fala, logo no início do artigo, do trabalho de base popular de um setor da Igreja desde o início da década de 60. Seria interessante, para se depreender a especificidade de tal trabalho, fazer-se uma análise comparativa do "trabalho de base popular" feito por outros setores da Igreja em outras conjunturas políticas. Como esses trabalhos geralmente tiveram um papel conservador, são pouco lembrados na literatura sobre Igreja, enquanto são mencionados na literatura sobre o sindicalismo: a Federação Operária Católica no Nordeste, da década de 20 (cf.

os livros de Evaristo de Moraes Filho e José Albertino Rodrigues), as federações católicas sindicais em São Paulo do primeiro terço do século (cf. o livro de Aziz Simão), os Círculos Operários (cf. o livro de José Albertino Rodrigues). Com relação aos Círculos Operários, existe rico material sobre suas regras de funcionamento (mas não sobre sua prática efetiva), por exemplo no "Manual do Círculo Operário", do Padre Brentano (cf. também o trabalho de H. Wiarda). Quais as diferenças e pontos comuns destes antigos trabalhos com os de hoje? Quais os seus objetivos, seus métodos de trabalho, sua organização interna e sua estrutura de poder, o papel de padres e de operários nessa estrutura? Quais suas relações com a hierarquia eclesiástica, quais suas relações com o movimento sindical e popular?

2) No 5.º parágrafo do artigo, o autor fala na constituição da Igreja em espaço para as lutas populares. Segundo ele, não somente houve a aproximação de um setor da Igreja em direção ao povo, mas houve, por falta de outros canais, uma apropriação do espaço da Igreja pelo povo para o encaminhamento de suas lutas. Essa colocação é interessante porque relativiza a vontade de um setor da Igreja e a situa em relação à tradição de lutas do povo e à eclosão de novas contradições que impulsionam a iniciativa popular. No entanto, por outro lado, ela passa a considerar toda a Igreja como estando constituída nesse espaço, o que apaga as diferenças internas de setores e áreas: somente aqueles setores que caminham em direção ao povo é que transformam a Igreja em espaço suscetível de ser ocupado pelas lutas populares. É verdade que os próprios setores conservadores da hierarquia, em situações extremas de repressão, garantem o trabalho dos "setores populares", através do espírito de corpo próprio ao campo comum da Igreja diante do Estado. No entanto, é necessário assinalar que é a prática e conseqüente luta interna de certos setores da Igreja, seja de dioceses em seu conjunto, seja de movimentos, seja de comunidades dispersas, seja de grupos de trabalhadores originários destes trabalhos, mas que construíram sua autonomia de pensamento e ação, que transformam a Igreja em que atuam num espaço receptível às lutas populares, e que forçam um pouco adiante o conjunto da Igreja.

Essa mesma generalização, de tomar o trabalho de certos setores da Igreja pela instituição, ocorre também na parte II: "A Igreja se tornou um espaço privilegiado de rearticulação das forças populares".

3) No 4º parágrafo da parte II do artigo, o autor aponta para alguns dos desenvolvimentos positivos advindos do fato de o movimento popular ter crescido à sombra da Igreja no período de maior repressão. "Os agentes que deram impulso à pastoral popular não levavam propostas políticas prontas, não levavam palavras de ordem nem programas partidários. Com isso, a pastoral deu mais vez ao poder criador dos grupos populares. Os agentes se preocupavam em aprender com o povo, valorizando o saber popular, procurando que o trabalho de base fosse cada vez mais assumido e dirigido pela própria base. Em suma, a pastoral popular favoreceu e incentivou a autonomia das organizações populares."

Essa preocupação dos agentes de fato existe, mas nem sempre opera na prática. A própria existência de *agentes*, geralmente oriundos de classe social distinta daquela com que trabalham, e a sua importância na estrutura do trabalho, é um fato a ser analisado. Essa importância pode, à revelia da consciência do agente, ir reforçando-se, em detrimento da direção do trabalho passar às mãos dos próprios trabalhadores. Por outro lado, a própria prática da pastoral popular, prática de reflexão e discussão, cuja dinâmica inicial vem de uma crítica à pedagogia ou à teologia tradicionais, estimula a manutenção da direção efetiva do trabalho nas mãos desses elementos críticos, a saber, os "agentes". Tanto é assim que diversos dos fatores positivos desenvolvidos pela pastoral popular apontados pelo autor surgiram em grande parte como crítica interna à própria prática da pastoral popular: "A importância de a direção ser assumida pela própria base, a afirmação de que a ciência não é levada de fora para dentro da massa, e toda a discussão sobre o papel do intelectual". Além disso, esses próprios pontos não são unanimemente aceitos ou vistos da mesma forma nos diversos trabalhos de pastoral popular, como por exemplo a discussão sobre o papel do intelectual e a crítica à importação da ciência e da consciência para o movimento operário. A importância dada por setores da pastoral popular à teoria que nasce da própria prática de luta de classes dos trabalhadores, a revalorização através da prática da teoria já formulada, são também pontos enfatizados não somente com base na crítica à experiência de trabalho popular passado, fora da pastoral, mas com base na autocrítica da própria prática da pastoral popular.

A respeito do papel dos agentes e da direção do trabalho estar nas mãos dos trabalhadores, são particularmente interessantes as experiências de pastoral popular que contaram desde o seu início com a participação ativa de trabalhadores com experiência de luta sindical ou de luta de associação de bairro, ou de participação em associações católicas mais antigas. O trabalho conta assim com a experiência desses quadros operários, desses representantes da luta alcançada pela classe, na sua direção desde o começo, atenuando os problemas decorrentes da preponderância inicial dos agentes.

4) Nos 2º e 3º parágrafos da parte III do artigo ("O Movimento Popular e a Pastoral Popular") aparece uma oposição entre os sindicatos, de um lado, como órgãos "institucionalizados", como lugar de uma "recuperação" do movimento popular, e, de outro lado, as atividades organizadas pelos grupos populares dentro ou a partir da pastoral popular, que teriam um caráter pouco "institucionalizado", e portanto "um potencial incontrolável de afirmação da autonomia dos grupos populares".

Parece-me haver nessa oposição, por um lado, uma subestimação do potencial do movimento sindical. Esse potencial eclodiu aos olhos da "opinião pública" a partir da greve do ABC de 78, mas podia ser notado por observadores ligados à classe trabalhadora ou por militantes da classe, desde o fim da década de 60 e início da de 70, mesmo no auge do período repressivo. Surgiam então militantes sindicais sem uma vinculação político-ideológica definida, mas que se definiam na ligação com as reivindicações da classe. Esse surgimento é bastante claro no movimento sindical de trabalhadores rurais, onde em algumas áreas a liderança secundária assumiu os sindicatos após a repressão de 64 dos líderes mais em evidência ligados à esquerda. Essa nova liderança — em alguns casos fruto da formação de movimentos de Igreja e, com os atritos decorrentes dessa formação, implicando, em alguns casos, a ruptura com a ligação eclesiástica — consegue construir, não sem dificuldades, nos anos de repressão, um campo sindical próprio e em expansão de luta da resistência contra a superexploração e a expropriação do trabalhador rural. (Para maiores detalhes cf. artigo de Moacir Palmeira, "Desmobilização e conflito: as relações entre trabalhadores e patrões na agricultura canavieira de Pernambuco — 1964/1974", *Revista de Cultura e*

Política, nº 1, julho de 1979; revista do CEDEC nº 3). Em alguns sindicatos de trabalhadores urbanos, a gestação desse novo movimento sindical tem alguns traços semelhantes ao ocorrido no movimento sindical de trabalhadores rurais, com o surgimento de novas lideranças, após períodos de intervenção e atuação assistencial, tendo um conhecimento muito grande do sentimento da categoria. Muitas dessas novas lideranças devem grande parte de sua formação ao próprio movimento sindical, aos conflitos latentes da classe que atravessavam a prática sindical limitada por força da repressão e da aplicação da lei (cf. o caso famoso de São Bernardo, mas há muitos outros).

Dessa forma, creio ser uma imprecisão afirmar que a prática da pastoral popular "resulta num afrontamento à atual tendência política das classes dominantes, que é a de canalizar as expressões de oposição para órgãos institucionalizados (partidos, sindicatos etc.) e, portanto, passíveis de maior controle". Primeiro porque a prática da pastoral operária, por exemplo, é de levar os trabalhadores alcançados pelo seu trabalho para dentro dos sindicatos, para impulsionar a luta pelos direitos dos trabalhadores. Tudo depende dessa atuação nos sindicatos, da transformação interna e "desinstitucionalização" do sindicato. A autonomia da classe trabalhadora passa pela luta constante de construção dessa autonomia, dentro mesmo de organismos atrelados a uma legislação de controle estrito sobre os trabalhadores.

Por outro lado, há uma superestimação do "caráter pouco institucionalizado" das atividades de pastoral popular. É verdade que o autor aponta, no 2º parágrafo da parte III, dentre os riscos de "recuperação" do movimento popular, para a "possibilidade de a Igreja hierárquica, no contexto de abertura, tentar controlar as CEBs, reduzindo-as a uma atuação de cunho 'eclesiástico' (liturgia, sacramento), limitando sua atuação política". No entanto, parece-me que além desse risco de redução "eclesiástica" das atividades da pastoral popular, a atuação da hierarquia manifesta-se de forma mais sutil.

Uma forma mais sutil que a pura e simples redução "eclesiástica" das atividades de pastoral popular em detrimento de sua prática política é, ao contrário, o reforço a uma concepção política própria, de articulação política de uma concepção cristã não-ecumênica, de "depuração" da Igreja dos

"não-cristãos" e principalmente dos cristãos não enquadrados na articulação. Numa conjuntura política fazendo necessária a articulação, essa necessidade, por outro lado, estimula a fome de poder. Essa tendência procura buscar sua base em alguns valiosos trabalhos populares mais antigos de Igreja, embora essa base fique alheia aos detalhes e aos objetivos dessa articulação de cúpula. Por outro lado, essa tendência concentra seu trabalho investindo na busca de posições e apoio nos postos hierárquicos ou dependentes da hierarquia. No entanto, essa tendência da "neocristandade" de pretensa base operária parece ter arrefecido seu entusiasmo diante da evolução política do próprio movimento popular, incluindo nele suas pretensas bases.

Uma outra forma em que se manifesta a interferência da hierarquia na pastoral popular é através da "institucionalização" que acompanha a criação de comissões de pastoral operária, que articulam os movimentos de pastoral operária com a hierarquia. Essas comissões muitas vezes são criadas para, diante da autoridade eclesiástica, articular ou simplesmente aparar arestas entre diferentes trabalhos operários no âmbito de uma diocese ou num âmbito mais vasto. Assim, freqüentemente o conteúdo de suas atividades tem mais a ver com os detalhes de um organograma interno que com o impulso à pastoral operária e ao movimento popular da área. Outro risco decorrente dessas comissões é a cooptação de trabalhadores que exercem um importante trabalho de base, levando-os a participar de infindáveis reuniões de articulação interna dos organismos de Igreja, em detrimento de sua atividade de base anterior. Não que esses organismos não tenham tarefas importantes a cumprir, de articulação e de denúncia, que impulsionam o movimento popular. Mas é necessário o conhecimento dos problemas surgidos nessas atividades.

Tanto quanto a luta dentro dos sindicatos "oficiais", através da qual se constrói também a autonomia do movimento operário, a luta dentro dos organismos "institucionalizados" da pastoral popular é uma importante batalha na construção da autonomia do movimento popular.

5) A 4ª parte do artigo ("Algumas exigências para a pastoral popular hoje — questões abertas") aponta para uma série de questões de desdobramento dos trabalhos da pastoral popular, constituindo-se num excelente texto de discussão desses problemas.

Igreja e Movimentos Populares Urbanos
Comentários ao texto de Ivo Lespaubin.

Heloisa Helena T. de Souza Martins
Dep. de Sociologia da Universidade de São Paulo

Este comentário é na verdade uma reflexão não só sobre o texto de Ivo Lesbaupin mas, também, sobre muitas das questões e problemas apresentados durante todo o seminário. Muitas das idéias desenvolvidas a seguir têm a marca de um debate que vem se desenvolvendo sobre o tema há algum tempo e que, principalmente, se ressente da precariedade das informações disponíveis. Só muito recentemente surgiu o interesse em realizar pesquisas que dessem conta da participação da Igreja nos movimentos populares, sejam eles rurais ou urbanos. Procura-se, assim, superar a visão impressionista a respeito desse tema, dando-lhe uma fundamentação científica. Creio que esta é uma das intenções de Ivo, ao lado de outra que considero marcante: a de contribuir para uma fundamentação teórica da prática política da pastoral popular.

Esta colocação toca em um dos pontos discutidos durante o seminário e que não foi, a meu ver, suficientemente esclarecido. Tanto o trabalho de Ivo quanto os comentários feitos evidenciam uma preocupação mais com uma "teoria que nasça da prática", com a resolução teórica de problemas da prática da pastoral popular, do que com a resolução acadêmica de problemas teóricos. Não se trata, entre-

tanto, de uma oposição entre teoria e prática, entre "homens de ação" e "homens de ciência". Reduzir o problema a esta visão weberiana é perder a riqueza da própria proposta contida no texto, ou seja, a da possibilidade de uma ciência social marcada pelo compromisso com a história e o destino das classes subalternas.

Quando Ivo fala a respeito do papel de transformação da pastoral popular, creio que se pode ir além do plano político e do plano da Igreja, discutindo também como o engajamento em uma prática de pastoral popular tem modificado e redefinido o papel do intelectual e, especialmente, do cientista social. No meu entender, esta transformação está muito ligada a aquilo que Ivo chama de "novidades do atual Movimento Popular", ou seja, "a democracia direta, o antiautoritarismo, a redução máxima das possibilidades de manipulação, a recuperação dos valores culturais do povo, a responsabilização das bases e seu papel de protagonista das decisões do movimento, o antidogmatismo, o pluralismo, a autonomia". Estas novas formas de ação e organização tiveram o papel de reeducar, também, o intelectual, na medida em que definem uma prática política em um novo estilo, que contesta as "propostas políticas pré-fabricadas", o "dirigismo de cúpula" exigindo dele mais respeito pelos grupos populares e a aceitação de que a verdade científica também pode resultar da ação conjunta do intelectual e massa.

Ecléia Bosi, em seu fascinante trabalho sobre a lembrança de velhos, [1] fala na necessidade de se formar uma *comunidade de destino*, para se alcançar a "compreensão plena de uma dada condição humana". Mas qual o significado dessa comunidade de destino? Para Ecléia, significa "sofrer de maneira irreversível, sem possibilidade de retorno à antiga condição, o destino dos sujeitos observados". Esta postura metodológica, que permeia o trabalho de Ecléia, está muito próxima daquela que transparece no texto de Ivo. Em ambos está explícita a redifinição do papel do intelectual, menos voltado para as exigências de uma ciência acadêmica asséptica do que para o compromisso com o destino e a história de seu "objeto".

1. BOSI, Ecléia, *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*, S. Paulo, T. A. Queiroz, 1979.

Por outro lado, esta disposição para ouvir a massa, de "dar vez ao poder criador dos grupos populares", que aparece como um dos aspectos positivos da pastoral popular, parece assustar aqueles que temem qualquer indício de um possível espontaneísmo político. Precisaríamos discutir mais cuidadosamente se há, efetivamente, alguma relação entre autonomia das organizações populares e espontaneísmo e se o preconceito dos elementos de base contra organizações políticas resulta dessa relação. Mas um fato é verdadeiro: o respeito pela base, a abertura democrática que se dá para que o povo mostre suas verdades e sua capacidade de organização resultaram da participação da Igreja nos movimentos populares. O estilo de prática política da pastoral popular difundiu-se para outros movimentos populares, especialmente o movimento operário. Esta colocação talvez explique porque os partidos políticos voltados ainda para uma prática do passado não encontram lugar no movimento popular, a não ser, por exemplo, dentro da burocracia sindical.

Logo na introdução de seu texto, Ivo aponta a existência de um trabalho de base popular da Igreja, antes de 1964, o que vem, muito oportunamente, esclarecer àqueles que acham que somente após o Concílio Vaticano II a Igreja despertou para os oprimidos. Cada vez mais se afirma a importância dessa prática evangelizadora anterior para a elaboração das teses do Concílio, mostrando, assim, que se houve transformações a partir do Vaticano II estas não resultaram de decisões de uma cúpula iluminada pelas luzes divinas, mas sim de uma base militante que abriu seu próprio caminho.

Uma das colocações de Ivo, portanto, é de que alguns setores da Igreja se definiram, no seu trabalho pastoral, "pelos pobres e oprimidos". Apesar de não enfatizar este aspecto, creio que aqui deixa perceber a ocorrência de uma luta de tendências no interior da Igreja. Esta não é uma instituição monolítica, coesa, mas, pelo contrário, apresenta-se como uma instituição permeada de tensões e conflitos entre a hierarquia e a base. A história dos movimentos populares, especialmente da pastoral popular, nesses últimos anos, está marcada por essa luta.

Mas Ivo complementa sua tese, mostrando que não foram só as transformações internas da Igreja as responsáveis por essa aproximação com as camadas populares, mas sim que isto "foi fruto de um processo histórico e de uma conjuntura específica". Lembra que a partir de 1964 o povo

ficou sem canais de expressão política e que a Igreja apareceu como um "espaço privilegiado de rearticulação das forças populares". Não podemos esquecer, ainda, que, com o fortalecimento da repressão a partir de 1969, tornou-se mais difícil um trabalho de organização da classe operária dentro da fábrica. As lideranças dos movimentos operários começaram, então, a ir para os bairros, onde a organização da classe poderia ser facilitada. Com isto não quero dizer que o trabalho de organização dentro da fábrica tenha ficado de lado, mas o bairro tornou-se o espaço possível de organização. Mesmo porque já havia ali um trabalho iniciado pela Igreja Católica, com suas comunidades eclesiais de base, seus centros sociais, o trabalho das pastorais etc. Estes grupos passaram a representar, então, um foco de resistência à repressão, à violência, à tortura. Neste sentido confluem os interesses de setores da Igreja em seu trabalho com a genericamente denominada classe trabalhadora e assalariada e o trabalho de grupos do movimento operário.

Cabe aqui, entretanto, uma hipótese com relação ao movimento operário. A de que esta saída para os bairros é expressão da débil organização e coesão da classe operária. A ação da classe tenderia, devido a sua debilidade, a desdobrar-se ou em uma ação sindical fortemente influenciada por uma legislação previamente determinada, ou em uma ação de classe à margem do sistema produtivo, em termos de massa trabalhadora, nos bairros, por exemplo. Esses setores aí organizados não poderiam falar, entretanto, em nome da classe operária.

Não sei até que ponto estas colocações esclarecem o texto de Ivo, quando ele se refere às limitações do movimento popular, pelo fato de ter-se desenvolvido à sombra da Igreja. Como esta idéia não está desenvolvida, sugeriu-me uma linha de pensamento muito marcada pela própria discussão que vem sendo travada nas bases populares. Os militantes começam a perceber que as reivindicações dos chamados movimentos populares (nos bairros, nas favelas, na "periferia") giram em torno da luta por água, luz, condução, terrenos, carestia. Estão, portanto, centradas na possibilidade de *consumo*, encontrando aí sua limitação. Atendidas as reivindicações, solucionados os problemas, há a desmobilização, o refluxo da organização. A luta na fábrica, contudo, se dá na esfera da *produção*, na raiz do sistema por-

tanto, o que explica a sua maior possibilidade de organização da classe.[2]

Percebendo, então, as limitações das lutas populares, surge uma tendência que defende a união entre os movimentos populares e o movimento operario, reivindicando, entretanto, "sua configuração própria e sua autonomia". Na verdade, esta colocação parte da própria base que não está preocupada com a distinção conceitual entre o movimento popular e o movimento operário. Isto interessa ao intelectual e não à massa, voltada para uma prática política conjunta e para a discussão dos meios concretos de efetivá-la. Teme, inclusive, que a clareza conceitual acabe por separá-los na prática.

Para encerrar estes comentários, gostaria de tocar em dois problemas apontados por Ivo e que estimularam as minhas idéias: o dos riscos enfrentados no momento pelo movimento popular e pela pastoral popular, e o da formação política dos militantes da pastoral popular.

Parece-me que se pode propor como conclusão (ou hipótese?) do trabalho de Ivo que a opção pelos pobres e oprimidos significa uma nova aliança de alguns setores da Igreja Católica com as classes subalternas. Ou seja, a Igreja, enquanto intelectual tradicional na sociedade capitalista, coloca-se a serviço das classes subalternas, propondo-se a tarefa de elevar-lhes o nível cultural. Ao fazer isto, entretanto, está criando as condições para a sua própria superação, na medida em que está dando condições para que as classes oprimidas criem seus próprios intelectuais.

Este processo será retardado, entretanto, pelo baixo nível político não só da base, como coloca Ivo, mas, especialmente, de alguns agentes pastorais que, referindo-se àquela, falam em *dar* consciência, em *eles* e *nós*. Recriam, assim, na prática, a mesma relação sujeito-objeto que tem marcado, negativamente, os trabalhos acadêmicos. Esta falta de visão política dos agentes é, contudo, responsável pelo fato de que eles ainda estão *com* e *na* Igreja Católica, formando seus quadros. A formação política, que é definida por Ivo como a tarefa do momento, deve atingir, portanto, não só os mi-

2. Sintomaticamente, começam a aparecer trabalhos de cientistas sociais que enfatizam a necessidade da realização de mais investigações que tenham como núcleo a fábrica, pois só aí seria possível apreender o que é a classe e como se dá a prática operária.

litantes, mas também esses agentes. Mas com isso a Igreja corre o risco, percebido por alguns, de conduzi-los para os braços do partido político. Este tem sido o caso de membros e militantes da Pastoral Operária, por exemplo, alguns dos quais acabam por se afastar da fé católica, ingressando em organizações marxistas. Mas isto leva a outra discussão sobre fé cristã e a possibilidade de convivência do cristianismo com o marxismo, que não cabe aqui.

Não é surpresa, portanto, a insistência recente na organização de um partido político popular que surja das bases da Igreja Católica e que se proponha a conduzi-las politicamente, rumo a uma sociedade mais justa, mais fraterna, mais igualitária.

Termino estas notas com uma questão: seria o partido político popular a resposta aos dilemas do movimento popular? Os leigos que atuam junto à Igreja tem-se colocado insistentemente duas perguntas: Onde queremos chegar? Até onde a Igreja vai? Para a primeira, a resposta tem sido dada com alguma facilidade. Para a segunda o texto do Ivo, na sua parte final, parece sugerir um caminho. Como ele mesmo diz, é uma questão aberta...

Documento

FONTES PARA O ESTUDO DE CATOLICISMO E SOCIEDADE NO BRASIL *

Ralph Della Cava **

Quando a história do Brasil contemporâneo for escrita, os arquivos do serviço de notícias e centro de informações sobre a América Latina, sediado em Paris, o Diffusion de L'Information sur l'Amérique Latine (DIAL), mostrará ser uma fonte inestimável.

Os Arquivos do DIAL já são um guia indispensável para o período a partir de 1964, em três aspectos: primeiro, como uma cronologia de fatos atuais; depois, como um trabalho de referência acessível no que se refere a tópicos importantes que afetam a religião, a política e a sociedade; e, finalmente, como um índice parcial e especializado da cobertura jornalística diária do período, feita primordialmente pelos principais jornais brasileiros.

Essas três dimensões dos Arquivos do DIAL são intencionalmente enfatizadas no Inventário Seletivo que se segue. A versatilidade e utilidade deste para pesquisadores se tornará evidente com o uso.

---

* A lista do noticiário da imprensa sobre Igreja/Estado registrada nos Arquivos DIAL é muito longa. Iniciamos aqui a sua publicação, deixando o restante para o próximo número de *Religião e Sociedade*.

** Ralph Della Cava ensina História em Nova York, é atualmente Membro do Woodrow Wilson International Center for Scholars em Washington, D.C., e é grato pela cooperação do padre Charles Antoine, pela hospitalidade de Nicole e Michel Adam, Maria Muniz e Marilda Martins Monteiro, pelo apoio do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e do Departamento de História do Queens College of the City of New York e seus respectivos diretores, Drs. Gilberto Velho e Keith Eubank, e, por fim, às subvenções do Departamento de História do Queens College, da Research Foundation of The City University of New York e da American Philosophical Society.

Mas é oportuna desde já uma breve descrição dos Arquivos como um todo e uma explicação sucinta da lógica empregada na preparação deste Inventário.

Os Arquivos do DIAL

Em 1971, o padre Charles Antoine, então com quarenta e dois anos, um padre diocesano francês, ajudou a fundar em Paris um serviço de notícias na língua francesa e um centro de informações sobre a América Latina, o Diffusion de L'Information sur l'Amérique Latine. A principal iniciativa do DIAL foi, desde então, a publicação de um boletim semanal, o *DIAL*. Cada número contribuiu ou para elucidar um fato vital ocorrido em algum país da América Latina, ou reproduziu, ocasionalmente, em tradução, o texto de um discurso ou documento importantes, ou ocasionalmente utilizou informação original para editorar um assunto significante. O boletim semanal, agora em seu décimo ano, é adquirido através de subscrição paga, cuja renda é a principal fonte de recursos da instituição. O DIAL está instalado num modesto apartamento de dois quartos no prédio de escritórios dos Redemptorist Fathers, em 170, Boulevard du Montparnasse, 75014, França (Tel. 320.36.20), a alguns passos da estação do metrô de Porte Royale. O acesso aos arquivos do DIAL é obtido somente através de permissão prévia.

Desde o início, o catolicismo romano e o Brasil têm sido — previsivelmente — os interesses centrais do DIAL. Assim como um precursor histórico, o falecido padre L. J. Lebret (Fundador do Économie et Humanisme, cujo movimento político-científico deixou raízes profundas em várias nações latino-americanas), Charles Antoine também se classifica entre os católicos franceses progressistas, preocupados com o "Terceiro Mundo", e já morou e trabalhou no exterior. Entre 1964 e 1969 foi feito cardeal na Arquidiocese de São Paulo. Ali fundou e editou um boletim informativo, *Notícias da Igreja Universal* — em grande parte o antecessor do DIAL semanal".[1] Desde seu retorno à França, o padre Antoine tem publicado bastante, e é considerado um dos mais bem informados observadores europeus da religião e da sociedade latino-americana.[2] Ele continua a ser o chefe de publicação do DIAL.

Foi como um sistema auxiliar de apoio, primeiro para o *Notícias* e mais tarde para o *DIAL*, que os arquivos do DIAL nasceram. No caso do Brasil (o único entre os vários países monitorados pelo DIAL que nos interessa aqui), existem agora cento e vinte pastas tamanho ofício (c. 24 x 34 cm), com aproximadamente 500 a 1.000 páginas cada, que documentam o período de quinze anos que vai de 1964

1. Uma fonte histórica incalculável, o *Notícias* foi na realidade substituído pelo serviço de documentação mensal sobre a Igreja Católica, *SEDOC*, publicado pela Editora Vozes.
2. O mais recente trabalho do padre Antoine é *Le Sang et l'éspoir — Ces chrétiens d'Amérique Latine* (Paris: Le Centurion, 1978); seus dois livros mais antigos sobre o catolicismo no Brasil são citados integralmente na nota 7. Além disso, o padre Antoine fez sete traduções de autores como Frei Betto, Hélio Bicudo, Pedro-Maria Casaldáliga e Carlos Mesters.

até 1978. Existem, em média, nove pastas para cada ano. Mas existem quatorze para o ano de 1969 (um ano particularmente exacerbado no que se refere a conflitos entre a Igreja e o Estado) e apenas uma para 1964 (na maior parte uma retrospectiva das políticas da Igreja) e uma pasta para o biênio 1966-1967 (dedicada exclusivamente aos três congressos da União Nacional dos Estudantes realizados nessa época). Todas as pastas estão organizadas cronologicamente, assim como o material contido em cada uma delas; todas as 120 pastas são chamadas, coletivamente aqui, de "fichário cronologico". [3]

Em compensação, existem vinte e duas pastas adicionais que são organizadas por tópicos, e serão chamadas de "fichário por assunto". Dez tratam do "Esquadrão da Morte", mais precisamente relativas aos assassinatos e julgamentos que ocorreram principalmente em São Paulo entre 1971 e 1976. Quatro pastas se concentram na tortura, três na Frente Nacional do Trabalho e duas nos índios e nas questões de terra. Há apenas uma pasta para outros tópicos como a região amazônica, a repressão do movimento de guerrilha e assuntos diversos (incluindo o caso Para-Sar). Dentro de cada pasta, o material é distribuído cronologicamente.

O grosso do material é constituído, tanto no fichário cronológico quanto no por assunto, por recortes de jornais diários brasileiros, principalmente do *O Estado de S. Paulo* e do *Jornal do Brasil*. Matérias da imprensa francesa classificam-se em segundo lugar, e matérias de outras fontes estrangeiras figuram por último.

Além dos recortes de jornais, os arquivos contêm uma quantidade limitada e variada de material não-publicado. Boletins paroquiais mimeografados de áreas de terra disputadas da Diocese de São Félix do Araguaia, de áreas operárias vizinhas à Grande São Paulo e comunidades eclesiais de base do Nordeste rural não formam um número suficiente para uma pesquisa fundamentada. Cartas pessoais de observadores de campo raramente contêm alguma informação que não seja eventualmente registrada pela imprensa. Finalmente, existem documentos "oficiais", mais significativamente de origem eclesial, retirados com freqüência de fontes impressas.

O Presente Inventário Seletivo

Sem dúvida, é como depositário de fontes secundárias (mais do que primárias) que os arquivos do DIAL são duplamente inusitados. Em primeiro lugar, encerram um dos registros mais contínuos e abrangentes, dentro do domínio público, do papel da Igreja Católica Romana na sociedade brasileira durante a última década e meia de do-

3. Duas exceções à ordem cronológica são bastante comuns. Num dos casos, os artigos de proeminentes colunistas de religião brasileiros (como Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção etc.) foram por volta de 1970 agrupados no final desse ano e colocados na última pasta anual pelo nome de cada autor. Em outro caso, a informação referente a um assunto particular que possa ter se estendido por um longo período de tempo estão reunidas, geralmente no término da questão, e fichadas pela última data (como aconteceu com o padre Jentel, um padre missionário que foi expulso do Brasil).

mínio militar.[4] Em segundo lugar, são um instrumento potencial de pesquisa para uma recuperação simples de datas, assuntos e fontes importantes da história contemporânea.

Conseqüentemente, o objetivo deste Inventário Seletivo é tornar o registro público e o potencial de pesquisa mais facilmente acessíveis para os estudiosos. Cabe aqui uma palavra sobre a organização deste Inventário.

Dos Arquivos originais do DIAL, este Inventário inclui apenas o "fichário cronológico",[5] e diferentemente dos Arquivos, divide aquele fichário em duas partes, para uma apresentação mais clara.

A Primeira Parte abrange os seis anos que vão de 1964 até 1969, e coincide com as primeiras quarenta pastas originais (designadas daqui por diante neste Inventário como *dossiers*, para estabelecer uma distinção). As pastas n. 40 e 41 não estavam disponíveis na época em que este Inventário foi compilado em Paris (entre 21 de maio e 8 de junho de 1979); conseqüentemente não existem *dossiers* correspondentes.

Em toda Primeira Parte, cada *dossier* do Inventário transcreve exatamente as informações encontradas na capa de sua pasta correspondente nos Arquivos. Estas informações consistem geralmente de anotações de seqüência cronológica, cada uma delas compostas de uma data, a qual se segue o título do assunto;[6] o português é a língua original de transcrição, apesar de o francês ser usado ocasionalmente. A não ser erros ortográficos, os *dossiers* reproduzem o texto original.

A característica que define a Primeira Parte, entretanto, é que ela não fornece descrição da documentação contida nas pastas. Na realidade, a Primeira Parte apenas transcreve as anotações originais, ao invés de "inventariar" as respectivas fontes. Não é uma omissão substancial?

Duas razões ditaram a lógica deste expediente contemporizador. Primeiramente, a brevidade e o custo da pesquisa de campo tornaram simplesmente impossível examinarem-se, com a minúcia requerida, todas as 120 pastas. Em segundo lugar, Charles Antoine já havia utilizado extensivamente o material encontrado nas primeiras quarenta e uma pastas para escrever seus dois importantes livros sobre o catolicismo no Brasil.[7] Essas obras citam da maneira mais generosa

---

4. Outros importantes centros de informação no Brasil são a Conferência Nacional de Bispos do Brasil, em Brasília, o Centro de Estudos e Investigação Social (CERIS) e o Centro Ecumênico de Informação (CEI), no Rio de Janeiro.
5. A omissão do "arquivo por assunto" deste Inventário pareceu aconselhável até que um inventário mais amplo pudesse ser feito.
6. Ver nota 3 acima.
7. Ambos os livros abrangem o período de 1964 até 1969-1970, são eles: *L'Église et le Pouvoir au Brésil — Naissance du Militarisme* (Paris: Desclée de Brouwer, 1971), que tem uma tradução inglesa, *Church and Power in Brasil* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1973); o mais recente é *L'Intégrisme Brésilienne*, Roneote (Paris: Centre Lebret, 1973), poderá proximamente ser editado em português.

e precisa (tanto no texto quanto nas notas de rodapé) a maior parte das fontes mais importantes. Deste modo, por intermédio desses estudos, o acesso a essa documentação, por mais parcial e incompleto que seja, é, no entanto, viável.

Nestas circunstâncias, ficou resolvido iniciar o Inventário com a pasta quarenta e dois. O tempo permitiu um exame completo das 79 pastas restantes (completo e abrangendo a pasta cento e vinte).

A Segunda Parte, portanto, é o componente principal deste Inventário. Ela abarca o mais longo (e talvez mais crucial) dos dois períodos, a saber, os nove anos que vão de 1970 a 1978, que coincidem com as pastas de arquivo que vão de quarenta e dois a cento e vinte. A Segunda Parte, mais significativamente, não apenas transcreve entradas, mas também inventários *in extenso* pertencentes ao material de fonte. Nesta última tarefa, a *seletividade* teve que prevalecer sobre a totalidade.

O critério para a seleção parecia melhor definido de modo aforisticamente simples: menos é mais, a concisão é riqueza, a precisão é inigualável. Se um só cabeçalho de jornal contasse toda a história por trás de uma entrada, então apenas ele era citado por completo (entre aspas, precedido de uma indicação da fonte original e data da publicação). Simultaneamente, se dois ou mais cabeçalhos podiam coletiva e sucintamente exprimir a gênese, o processo e a conclusão de um episódio, então eram citados tantos quantos fossem necessários, mais freqüentemente em seqüência. Frases que vêm depois de um cabeçalho, precedidas de dois pontos, às vezes anunciam um detalhe explicativo que, se extraído da fonte, é citado entre aspas, e, se resumido pelo inventariante, vem em parênteses (e, às vezes, para maior clareza, até inserido no texto ou cabeçalho originais entre aspas).

Num empreendimento desse alcance, as abreviações são obviamente indispensáveis. As abreviações de títulos, lugares, nomes, muitos nomes próprios freqüentemente repetidos, assim como palavras comuns e frases que aparecem periodicamente, estão de acordo com o procedimento aceito, e se não são familiares são, entretanto, facilmente reconhecíveis dentro do contexto precedente.

Por outro lado, as abreviações das fontes publicadas, mais freqüentemente citadas (jornais, periódicos, serviços de documentação etc.) e siglas das principais organizações nacionais e internacionais são identificadas em dois apêndices separados.

O Inventário como Instrumento de Pesquisa

O objetivo deste Inventário não é meramente facilitar o uso dos Arquivos do DIAL. Foi também projetado para servir como instrumento de pesquisa dentro de seus limites. Este propósito parece ter sido satisfatoriamente atingido em três aspectos. Primeiramente, este Inventário extrai material da documentação dos arquivos, seletivamente, de modo a se fixar consistentemente nas dimensões críticas, sempre em mutação, do catolicismo brasileiro contemporâneo, tais como suas divisões internas, vínculos de classes e suas ligações inconstantes com o Estado e a sociedade, particularmente com as classes trabalhadoras nas vésperas do Concílio Vaticano II.

Este enfoque, além do mais, provém de fontes essencialmente seculares, ao contrário das primeiras cronologias sobre a Igreja e o Estado organizadas, quase exclusivamente, a partir de fontes eclesiásticas por Riolando Azzi e o Centro Pastoral Vergueiro.[8] Por esta razão, e por sua oportunidade, este Inventário obrigatoriamente incita a um exame comparativo e a uma discussão pública.

Num outro aspecto, vem também preencher uma necessidade indiscutível. Por mais parcial e limitadamente que tenha sido resolvida, de um índice para a imprensa brasileira. Até hoje, nenhum jornal diário publica um índice cumulativo do tipo de *The New York Times Index* ou *The Newspaper Index*. Como um índice provisório com óbvias limitações temáticas, este inventário terá que bastar a curto prazo, mas talvez possa-se pedir a acadêmicos e à indústria jornalística que colaborem num projeto de indexação a longo prazo.

Num terceiro e último aspecto, este Inventário representa um catálogo altamente sugestivo de importantes tópicos de pesquisa de "médio alcance" que podem ser efetivamente investigados por estudantes de graduação e pós-graduação, contendo exclusivamente uma documentação publicamente disponível como a aqui descrita. Realmente até que esses tópicos sejam estudados, será quase impossível reconstituir os assuntos mais amplos e alcançar uma compreensão mais profunda da era moderna.

Por todos esses aspectos, a preparação e publicação deste Inventário mostrou-se uma tarefa especialmente satisfatória, tarefa esta que o falecido decano do estudo moderno da religião no Brasil, Douglas Teixeira Monteiro, acreditou ser urgente se o recente interesse dos estudiosos no catolicismo e na religião popular provasse não ser apenas um modismo passageiro do momento político. Em agosto de 1978, um mês antes de sua morte, imaginou um projeto, de dois a três anos de duração, de uma sólida pesquisa sobre as religiões contemporâneas brasileiras, suas histórias, projetos futuros e, acima de tudo, sua importância para a sociedade civil de hoje. Para alcançar este fim, estava disposto a encorajar uma colaboração fraternal entre estudiosos, uma reunião (ao invés da duplicação) de recursos, o treinamento rigoroso de novos quadros dentro e fora da universidade, a abertura de novos caminhos para a pesquisa e a promoção de diálogo, discussão e debate. Naturalmente o projeto refletia seu compromisso, como estudioso, com a ciência e a verdade nas lutas diárias de nossos povos, assim como sua convicção, como humanista, no potencial da religião para libertar o homem.

Este Inventário é um oferecimento, admitidamente modesto, à visão de Douglas e à sua eterna memória.

Tradução de

Ana Teresa Jardim Reynaud

---

8. Vide Riolando Azzi, "A Igreja Católica no Brasil no período de 1950 a 1975" e três debates subseqüentes em *Religião e Sociedade*, 2 (novembro de 1977), 79-122; e *Cadernos de Informação*, 2 (abril, 1978), "As Relações Igreja-Estado no Brasil, 1964-1967; Fascículo 1: Durante o Governo do Mal. Castelo Branco, 1964-1967", o primeiro prometido pelo Centro Pastoral Vergueiro, de São Paulo.

Apêndice I: Abreviação das Fontes

CM	Correio da Manhã (Rio de Janeiro)
Corriere	Corriere della Sera (Milão)
D ou Dial	Dial, boletim semanal (Paris)
ESP	Estado de São Paulo (São Paulo)
I-DOC	International Documentation (Roma)
ICI	Informations Catholiques Internationales, mensal (Paris)
JB	Jornal do Brasil (Rio de Janeiro)
LC	La Croix, semanal (Paris)
LM	Le Monde (Paris)
NADOC, NA	Notícias Aliadas (Lima)
Opinião	Opinião, semanal — descontínuo (Rio de Janeiro)
OSP	O São Paulo, semanal (São Paulo)
SEDOC	SEDOC, mensal (Petrópolis)
TC	Temoignage Chrétienne, mensal (Paris)
Visão	Visão, semanal (São Paulo)

Apêndice II: Abreviações de Organizações

ACO	Ação Católica Operária
ACR	Ação Católica Rural
AEC	Ação Estudantil Católica
AI	Ato Institucional
ARENA	Aliança Renovadora Nacional
BEMFAM	Sociedade de Bem-Estar Familiar no Brasil
CCC	Comando de Caça aos Comunistas
CELAM	Conferência Episcopal Latino-Americana
CICOP	Catholic International Conference on Cooperation
CIMI	Comissão Indigenista Missionária
CLASC	Conferência Latino-Americana de Sindicalismo Cristão
CNBB	Conferência Nacional de Bispos do Brasil
CODEAR	Companhia Agropecuária
Concílio	Concílio Vaticano II (1962-1965)
CRB	Conferência de Religiosos do Brasil
Dominicanos	Ordem de Pregadores ou Padres Dominicanos
ESG	Escola Superior da Guerra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBRADES	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento
I-DOC	International Documentation
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPM	Inquérito Policial-Militar
IPREC	Instituto de Previdência do Clero
JAC	Juventude Agrária Católica
JOCF	Juventude Operária Católica — Feminina
LSN	Lei de Segurança Nacional
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MEB	Movimento de Educação de Base
MFC	Movimento Familiar Cristão
MOBRAL	Movimento Brasileiro de Alfabetização
PCBR	Partido Comunista Brasileiro Revolucionário
SUDAM	Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia
SUDENE	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste
TFP	Tradição, Família e Propriedade

Anos 1694/65 *Dossier 1*

mar	Conflito MEB/Lacerda sobre cartilha "Viver é Lutar" (D. Távora).
abr	Posse de D. Hélder em Recife. Perseguição à Igreja.
27/29 mai	*Nota da Comissao da CNBB* sobre conjuntura (26 bispos e arcebispos). Perseguição à Universidade. Comentários sobre a "revolução de 64". (Tristão de Athayde, Hermano Alves, Otto Maria Carpeaux, Sobral Pinto, Márcio Moreira Alves, Carlos Heitor Cony, CM (editorial) Edmundo Muniz).

Anos anteriores a 1964 — CNBB

	Plano de Emergência — 1962. Declarações de 1963 (Reforma Agrária). Criação da CNBB (14-17 de outubro — Rio de Janeiro).
1950	Naissance AC (Action Catholique) specialissée.
1955	Status approuvés par CNBB.
1960	"Recontre des 10 années de JUC" (Rio de Janeiro).
1961	Naissance AP (Action Populaire), (Congrés de Salvador).

Ano 1965 *Dossier 2*

24 mai	Carta anônima ao Cardeal Rossi sobre "progressismo" na Igreja.
2 mai	Discurso de D. Hélder na inauguração do Seminário Regional do Nordeste.
jun	Goiânia: prisão do Pe. Jacinto Ferreira e invasão da Cúria.
mai/jun	Desemprego e campanhas de Igreja.
out	Viagem do Papa a ONU (relatório no OSP).
nov	Ataques à PUC de São Paulo.
Diversos	Conferência de D. Sigaud sobre comunismo no Concílio. Ataques de Corção. AI 2 e 3. Bomba na Candelária.

Ano 1965	*Dossier 3*
	4ª e última sessão do Concílio (ESP).
	(Campanha anticomunista).
Ano 1966	*Dossier 4*
jan	412.º aniversário da cidade de São Paulo.
abr	2.º aniversário da "revolução de 64".
jul	Crise da JUC.
out	IPM D. Newton.
nov	Eleições.
	Semana da Liberdade (Dominicanos).
dez	Nova Constituição.
	Campanha da FSP "Fé no Brasil".
mar/out	Declarações de D. Hélder.
17 jun	*Advertência da CNBB sobre a TFP* (Comissão Central).
Diversos	Lançamento do livro: *Momento dos Vivos — Tortura e Torturados.*
Ano 1966	*Dossier 5*
ago	*Manifesto dos Bispos do NE* (14 de julho).
	Apoio ao manifesto da ACO (março) sobre industrialização do NE.
	Apoio ao manifesto da ACR e JAC (julho) proibido de circular pelos militares.
Ano 1967	*Dossier 6*
12 mar	Declaração de D. Jorge sobre o novo Governo.
26 mar	Encíclica Populorum Progressio.
mar	Manifesto ACO do Nordeste.
	"Desenvolvimento sem justiça".
	(+ artigos do ESP *1 ano depois*, sobre malogro da SUDENE).
Ano 1967	*Dossier 7*
mai	Controvérsia "Visão"/D. José Gonçalves.
6/10 mai	7ª *Assembléia Geral da CNBB* (Aparecida).
1.º mai	Acusações contra D. Jorge.
mai 69	Greve em Perus.
jun	Criação da Comissão Justiça e Paz de São Paulo.

Ano 1967 — *Dossier 8*

11 jun	Movimento pela Paz.
jun	Campanha da Fraternidade.
	Declarações dos Bispos sobre Cuba.
15 ago	Rosa de Ouro à Aparecida.
29 ago	Manifesto da JOC.
set	Suspensão da Rádio Educadora do Maranhão.
out	Carta dos padres aos bispos.
	Manifesto do bispos do 3.º mundo.
	Encontro político cristãos/D. Eugênio.
	Condenação da "Pequena Enciclopédia".
set/dez	Declarações de bispos do Nordeste.
	Tentativa de oficialização do "Jogo do Bicho".

Ano 1967 — *Dossier 9*

5 nov	Declaração de ex-ministro sobre clero do Nordeste.
7 nov	TFP — aniversário da revolução russa.
27 nov	Aniversário da Intentona Comunista.
14 nov	Declaração de D. Bittencourt sobre o "papel do padre".
nov	Carta de cristãos brasileiros aos cristãos norte-americanos.
	Declarações sobre a "revolução de 64".
dez	Corção/D. Avelar.
fev/dez	Principais discursos de D. Hélder.
22 jan/68	D. Eugênio "personalidades do ano 1967".

Ano 1967 — *Dossier 10*

nov	Volta Redonda: prisão de diácono francês e seminaristas brasileiros. ... D. Waldyr.

Ano 1967 (*e 1966*) — *Dossier 11*

Estudantes

jul/66	Congresso da UNE em Belo Horizonte.
set/66	Participação da Igreja à luta estudantil.
ago/67	Congresso da UNE em Vinhedo (Campinas).

Ano 1968 — *Dossier 12*

dez/67	Diálogo Igreja-Governo (D. Avelar).
jan/68	Tentativas de aproximação Igreja-militares.
	Relações harmoniosas.

jan	Escândalo de Cachoeirinha.
10/17 jan	Reunião de Bispos Nordeste I (Fortaleza).
26 jan	Discurso de (ilegível) — D. Hélder.
8 fev	Manifesto de padres-pastores contra a suspensão de eleições.
	Entrevista de D. Jorge.
fev	Defesa dos posseiros do Araguaia.

Ano 1968 *Dossier 13*

28 mar	Morte de Edson Luís de Lima Souto.

Ano 1968 *Dossier 14*

mar	Aproximação MDB/Igreja.
	Greve de mestras em Minas Gerais.
	Encontro pastoral operária RS-SC.
	Visi a Cardeal Roy ao Brasil (Recife).
	Discurso inaugural do ITER — D. Hélder.
	Campanha da Fraternidade.
1.º abr	4.º aniversário da "revolução de 64".
12 abr	Controvérsia Cardeal Rossi/Dominicanos.
15 abr	D. Fragoso impedido de conferenciar.
21/24 abr	Visita da imagem de N. Sra. de Fátima a São Paulo.
25 abr	Viagem de D. Hélder à Europa.
22/27 abr	Reunião de secretários religiosos da A.L.
fev/jul	Controvérsia D. Hélder/Vereador de Recife.
Diversos	D. Hélder.

Ano 1968 *Dossier 15*

Diversos	Relações harmoniosas.
	Atritos diversos.
1.º maio	Festa do Trabalho em São Paulo.
8 maio	Sermão do bispo-auxiliar de São Luís (Maranhão).
mai	Visita do Pe. Arrujo ao Brasil.
	Greve na Faculdade de Teologia Metodista de São Paulo.
	"Notas sobre a conjuntura Política Brasileira".
	Campanha "ação integralista" contra D. Hélder.
26 jun	Atentado ao QG do II Exército.
jun	Renúncia de 23 padres de Botucatu.
	Congresso da JOC em Recife.

Ano 1968 *Dossier 16*

Estudantes

Crises de junho/julho.
Agosto.
Setembro/outubro.

Ano 1968 *Dossier 17*

jun	Campanha da TFP sobre "comunização do clero" (Comblin).
ago	"Documento Comblin" — maio de 1968.

Ano 1968 *Dossier 18*

1/6 jul	IV Encontro MFC.
5 jul	Insultos do Gal. do II Exército ao Cardeal Rossi.
6 jul	Pronunciamentos de 22 bispos do Sul sobre reforma agrária.
14 jul	Caso de Itaíba — Pe. Paulo Santos.
17 jul	Prisão do Pe. Augusto, de Botucatu.
18 jul	Prisão de 2 padres (Wauthier) na greve de Osasco.
27 ago	Expulsão do Pe. Wauthier.
19 jul	Lançamento da Pressão Moral Libertadora.
24 jul	Convênio Governo da Bahia/Diocese de Salvador sobre sindicalismo rural.
jul	Bispos do NE e SUDENE.
22/27 jul	8ª Assembléia Geral da CRB.
18/20 jul	Assembléia Geral da AEC, no Rio.

Ano 1968 *Dossier 19*

jul	*9ª Assembléia da CNBB* (Guanabara).
jun/jul	Tentativa de diálogo D. Avelar/Governo.
17 jul	Carta de 19 bispos a Costa e Silva.
20 jul	Documento de D. Padim sobre a Segurança Nacional.
23 jul	Entrevistas de bispos na TV.
jul/ago	Comentários jornalísticos à assembléia da CNBB. Reações favoráveis de políticos e militares. Críticas à Igreja. Acusações de bispos ao governo.
ago	Tentativa de aproximação ARENA/Igreja. Relações harmoniosas.
1.º ago	Passarinho e D. Pires na TV. Entrevista de D. Castro Pinto ao "Correio da Manhã".
ago	Campanha de opinião pública de D. Sigaud.

Ano 1968 *Dossier 20*

ago/nov	Relações harmoniosas.
jul/nov	Ataques do CCC à Igreja.
ago/nov	Críticas à Igreja.
jul/out	Críticas da Igreja ao Governo.
	"Federação das Oposições".
27 ago	Exoneração de Coronel amigo de D. Fragoso.
ago	Manifestações da Igreja à invasão da Checoslováquia.
20 ago	Manifesto da Igreja Episcopal.
13 ago	*Memorial de bispos da Amazônia ao Governo.*
25 set	Reações ao discurso do Papa sobre a juventude.
set/out	Denúncias do Pe. Ricardo Ramón Blanco.
set	Denúncias de D. Irineu Pena.
set	Denúncias do Pe. Crespo sobre violências no Nordeste.
ago/set	Caso dos posseiros de Santa Fé do Sul.
set	Visitas ao Brasil de bispos estrangeiros (depois do CELAM).
	Ataques ao Mosteiro Beneditino de Curitiba.
ago/set	Lançamento das revistas: "Permanência" e "Hora Presente".
17 set	Conflito Cardeal São Paulo/IFT.

Ano 1968 *Dossier 21*

2 out	Renúncia do Cardeal Rossi à comenda.
2 out	Lançamento da "Ação Justiça e Paz".
out	Campanha contra D. Hélder.
	Greves operárias e bancárias.
7 out	Greve do Cabo.
10 out	IPM do Pe. Álvaro Regazzi (camponeses de Vitória).
	Campanha pela revisão do processo de expulsão do Pe. Wauthier.
22 set	Prisão de padre gaúcho (sermão).
3 out	Ataques de Carlos Quintela a D. Scherer.
out	Encontro de padres do Sul sobre capitalismo.
14/15 out	
8 nov	Ataques de Albuquerque Lima à Igreja (perversão sexual nos colégios religiosos).
23 out	Ataques de Major Aviador à Igreja.
21/25 out	*Reunião da Comissão Central da CNBB.*
22/25 out	Viagem de McNamara ao Brasil.
28 out	Manifesto dos meios empresariais.
24 out	Conferência de D. Eugênio Sales à ESG.

Ano 1968 *Dossier 22*

nov/dez	Relações harmoniosas.
out/nov	*Advertência a D. Sigaud e TFP.*
1.º nov	Documento ESAO.
nov	Comentários sobre crise política e Igreja.

15 nov	Eleições.
21 nov	Acusações contra D. Fragoso.
27 nov	Aniversário da Intentona Comunista.
28 nov	Dia Nacional de Ação de Graças.
30 nov	Afastamento de padres por D. Castro Mayer.

Ano 1968 — *Dossier 23*

Prisão de Padres em Belo Horizonte. *1*

Acusações. Os fatos.
Solidariedade aos presos:
— Rio de Janeiro;
— São Paulo;
— Belo Horizonte;
— Diversos.
Respostas a ataques dos militares.

Ano 1968 — *Dossier 24*

Prisão de Padres em Belo Horizonte. *2*

Defesa. Pedido de expulsão. Soltura.
Comentários na imprensa.
Notas da CNBB/CRB — Núncio.
Reações dos políticos.
Reações na França.
Acusações contra o IFT de Belo Horizonte.

Ano 1968 — *Dossier 25*

AI-5.

nov/dez	Cassação do Deputado Márcio Moreira Alves.
Após AI-5	Declarações de militares.
	Prisão de padres franceses de Santos.
	Acusações a D. Picão.
15 dez	Discurso de D. Hélder.
15 dez	Prisão de padres americanos no Recife.
26 dez	Expulsão.
21 dez	Viagem de D. Agnelo Rossi a Belém/Roma.
dez/jan 69	Controvérsia Corção/"Manchete" sobre anti-semitismo.
Após AI-5	Protestos da Igreja contra AI-5.
	Perseguição à Igreja (1969).

Ano 1969 — *Dossier 26*

12 jan	Entrevista de Albuquerque Lima.
14 jan	D. Waldyr apresenta-se como prisioneiro.
jan/fev	Artigos de Roberto Campos sobre a Igreja.
fev/jun	Ataques à Igreja.
23/26 jan	Viagem de D. Hélder aos EEUU.
31 jan	Expulsão do Acre do Pe. Júlio Vitte.
6 fev	Campanha contra o Cardeal Rossi ("casamento", Pe. Wauthier).
7/21 fev	Encontros Militares, Empresários. Igreja.
18 fev	*Pronunciamento da Comissão Central da CNBB.*
18 fev	Prisão do Pe. Talpe e Soligo.
9 ago/69	Expulsão do Pe. Talpe.
fev	Campanha pró-lucro.

Ano 1969 — *Dossier 27*

fev/mar	Campanha de difamação de colégios religiosos.
fev/set	Ataques da TFP à imprensa católica (IDOC).
15 mar	Invasão ao convento dominicano de Belo Horizonte.
25 mar	Prisão de Tibor Sulik.
mar	Campanha da Fraternidade.
30 mar	5.º aniversário da "revolução de 64".
mar	Apelo ao Cardeal Rossi dos camponeses de Santa Fé do Sul.
	Críticas à Igreja após discurso do Papa (Semana Santa).
mar/mai	Relações harmoniosas.

Ano 1969 — *Dossier 28*

7/19 mar	Viagem de D. Hélder à Inglaterra e ao Chile.
abr	Ameaças da Câmara de Crateús, contra D. Fragoso.
12 abr	Prisão de Mário Carvalho de Jesus.
	Posse de D. Zioni em Botucatu.
abr	Edição brasileira do "Catecismo holandês".
	Movimento "Hora Presente".
	Nomeação de D. Scherer ao cardinalato.
22 abr	Oferta de renúncia de D. Jayme Câmara.
	Aniversário de acordos luso-brasileiros.

Ano 1969 — *Dossier 29*

1.º mai	Festa do Trabalho.
15 mai	Condenação de Frei Geraldo Bonfim.
25 mai	Fechamento de igrejas da diocese de Fortaleza.
mai	Defesa do "Correio da Manhã".
	Declarações de D. Hélder sobre cassações e atentados contra estudantes.
27 mai	Assassinato do Pe. Henrique Pereira Neto (veja Dossier 86).

Ano 1969 *Dossier 30*

jun — Relações harmoniosas.
Comentários sobre entrevista do Cardeal Suenens à ICI.
17 jun — Jubileu da vida literária de Alceu Amoroso Lima.
jun — Atrito religioso em Estrela do Indaiá.
Excomunhão do prefeito de Mirante do Paranapanema.
Semana de Anchieta.
Reunião preparatória de bispos ao Sínodo (Bogotá-Caracas).
Ataques à "subversão" na Igreja.
23 jun — Campanha da TFP contra "subversão na Igreja".
20 jun — Bomba na sede da TFP.
jun — Mudança de Núncio.
Visita de Rockfeller ao Brasil.
Dia do Papa.

Ano 1969 *Dossier 31*

jul — Relações harmoniosas.
15/20 jul — IV Congresso Latino-Americano de Imprensa Católica.
2 jul — Discurso do Papa e artigo "Osservatore Della Domenica".
3 jul — 75.º Aniversário de D. Jayme Câmara.
4/5 jul — 8ª Assembléia da ABESC (isenção vestibular)
5 jul — Denúncia de torturas por D. Waldyr.
Processo do bispo.
11 jul — "Plano subversivo" do clero na A. L.
12 jul — Morte de Júlio de Mesquita Filho.
16 jul — Convite de Costa e Silva aos cardeais.
21/30 jul — *10ª Assembléia Geral da CNBB em São Paulo.* (veja pastas especiais I, II e III) *
20 jul — Conquista da Lua.
jul — "Proibição" a D. Hélder de falar.
Ideologia cristã do MDB e PDC.
Movimento FSP "União contra a violência".
Campanha pró vinda do Papa ao Brasil.
Visita do Presidente de Portugal ao Brasil.
Opiniões da Igreja sobre Reforma Agrária.

Ano 1969 *Dossier 32*

I — 5 ago — Bomba no Palácio do Cardeal Rossi.
ago — D. Scherer e a Reforma Agrária.
Suposto lançamento do Movimento Não-Violência.
Ataques da Imprensa a D. Hélder e Alceu A. Lima.
Ataques da Imprensa à Democracia Cristã do Chile.
Fuga do escritor russo Kuznetsov.

---

* Nota do autor: Parece que as ditas pastas I e II coincidem com os Dossiers 32 e 33; a pasta III não foi encontrada.

Ano 1969 — *Dossier 33*

II — ago	Artigos de Pedro Dantas (ESP) sobre temporal/espiritual.
	Artigos do ESP sobre a Igreja.
	Artigos do ESP sobre o Chile.
	Ataques da Imprensa à "subversão" e à Igreja.
20 ago	1.º aniversário da invasão à Checoslováquia.
25 ago	Dia do Soldado.
	Denúncia de torturas por D. Hélder.
30 ago	Doença do Presidente Costa e Silva.

Ano 1969 — *Dossier 34*

1/7 set	Semana da Pátria.
5 set	Morte de Faria Lima.
5 set	Seqüestro do embaixador americano.
5 set	Declaração da pena de morte.
9 set	Nomeação do Cardeal Rossi à presidência do Sínodo.
15/19 set	*Reunião da Comissão Central da CNBB.*
26 set	Expulsão de padre francês de Salvador (Camille Rolland).
1/28 set	Curso de bispos da Amazônia sobre a SUDAM.

Ano 1969 — *Dossier 35*

7 out	Nomeação à Presidência da República (Garrastazu Médici).
30 out	Reabertura do Congresso.
	Posse de Garrastazu Médici.
out	Críticas do ESP ao programa de TV "Jovem Urgente".
	Ataques do ESP à Igreja (Sínodo).
nov	Suspeitas contra a Igreja. Prisão de padres.
out/nov	Relações harmoniosas.
24/29 nov	Reunião em São Paulo do Secretariado do CELAM.
out	Sínodo dos bispos em Roma.
4 nov	Acusação de terrorismo aos Dominicanos.

Ano 1969 — *Dossier 37* *

13 nov	Prisão de Me. Maurina Borges, de Ribeirão Preto.
nov	Fim da campanha da TFP "infiltração comunista na Igreja" (iniciada em 1968).
21 nov	4.º encontro da CNBB de Opinião Pública.
nov	Discursos:

* Nota do autor: O Dossier 36 não foi achado, como tampouco os Dossiers 40 e 41.

— Dia da Bandeira;
— Intentona Comunista;
— Dia de Ação de Graças;
— Dia da Família;
— Grupo Parlamentar Cristão;
— Diversos.

16 dez Morte de Costa e Silva.
dez 1.º Centenário do Concílio Vaticano I.
dez Criação "Centro de Informação Ecclesia".
dez Discursos:
— Natal;
— Ano Novo;
— Diversos.

Ano 1969 *Dossier 38*

Artigos Gerais sobre Igreja (67 a 69) especialmente:
"Visão":
— "Igreja, uma crise de estrutura" (5/10/67);
— "A Igreja em agonia" (12/4/68);
— "Motim na Igreja" (9/5/69);
"ICI"
— "L'Église dans le Brésil des Généraux" (15/12/69).
Artigos diversos de Tristão de Athayde.
Panfletos de Salomão Jorge.
Artigos de Nelson Rodrigues atacando a Igreja.
Artigos diversos de Gustavo Corção.
Exploração do tema religioso na publicidade.
Propaganda pelos cemitérios (propriedade religiosa).

Ano 1969 *Dossier 39*

Propaganda comercial:
— anúncios;
— cemitérios.

Ano 1970 *Dossier 42*

jan — Morte do soldado na repressão.
JB 17/1/70 — "D. Jaime lamenta morte do soldado pelos subversivos: ...um dos seus filhos (da Igreja) que soube sacrificar-se pela segurança do país..."

jan — Críticas à Igreja.
4/1/70 até 21/2/70: jornais diversos; ESP 8/2/70 "Onde se acha a força da Igreja?: Não seria, então, sua primeira tarefa a de se renovar pela volta à sua missão espiritual "

jan — Declarações eclesiásticas diversas.
ESP 27//1/70: "Scherer critica cristãos sem Deus".
JB 28/2/70: "Justiça Militar absolve Hélio Pelegrino" por seus 5 artigos contra o regime publicados no "Correio da Manhã" em fins de 1969 e em 1968.
JB 22/2: Morte do Monsenhor Arruda Câmara, fundador do Partido Democrata Cristão em 1945; "censura prévia"; ESP 15/2: por Oliveiros S. Ferreira "Erotismo e subversão"; ESP/2: "Cardeal (Scherer) é favorável à censura"; ESP 31/1: "Dom Jaime aplaude a censura"; JT: "Este é o general que vai ler por nós (Gal. Denizart Soares de Oliveira, deleg. da Pol. Federal em São Paulo); JB 14/2: "D. Avelar pede censores preparados".

jan — Bodas de Ouro de D. Jaime Câmara.
JB 1/1; ESP 4/1; JB 9/1; CM 7/11/69: "D. Jaime fala ao Papa..."; há referências à morte de Marighela.

5 fev — Morte de D'Elboux (Curitiba).

17/20 fev — Reunião da Com. Central da CNBB — Belo Horizonte.
JB 21/2; (Assuntos-chaves: celibato e obediência) e preparação da prox. Ass. Geral prevista para maio de 70 em Brasília; ESP 21/2; ESP 19/2: "Igreja volta a debater o divórcio".

fev — 5ª Conferência Interamericana de Bispos (Miami) OSP 28/2; JT 13/2: "Tudo isso a Igreja discutiu em Segredo" e "Neste documento..."

fev — Campanha da Fraternidade.
FSP 15/2: "Bispo explica C..."; ESP 13/2: "O Papa falará aos brasileiros".

21/27 fev — Discursos do Presidente Médici.
JB 28/2: Discurso de 27 "Nunca houve democracia plena no país...", no que confessa que achava nas ruas do país em meados de 1968 "a subversão e a contra-revolução" e pediu medidas enérgicas às que somavam no AI-5, o que achava que chegou "tarde" e que "ainda é cedo para revogá-lo".
ESP 22/2: "Militares sustentavam instituições".
ESP 4/3: "'Médici: luta é pelo progresso".

Ano 1970 — *Dossier 43*

fev — Conflito em paróquia de Recife.
JB 18/2, 19/2; ESP 21/2: caso que envolve D. Hélder, Pe. Comblin e mostra racha progr.-conserv. dentro da Igreja.

fev — Venda de vagas na OMEC, Org. Mogiana de Educ. e Cultura ESP 23/11/69, 6/1 e JT 4/3; ESP 27/2/70: envolve sacerdote que pediu dispensa para casar-se.

fev — Conflito HP/Cardeal Rossi (Editorial Hora Presente: "Igreja e Estado em conflito no Brasil?" em HP n.º 5 (fev. 70).
Edit. HP reproduzida em ESP 25/1: "Igreja e Estado em conflito no Brasil?"; JT 8/1: "Perseguição Religiosa" de Lenildo Tabosa Pessoa; outras do mesmo autor: JT 26/1: "Um Editorial Corajoso"; JT 5/2: "Uma Carta Feliz"; JT 6/2: "Exército e Igreja"; JT 18/2: "O Engano do Reverendo"; JT 23/2: "Quid adhuc eemus testibnas?"; JT 24/2, 25/2, 7/3, 4/3.
Qüinqüênio 1964-1969 do Cardeal Rossi, OSP 28/2/70.

1.º mar — Suposta "Carta pastoral de D. Manoel" (de Canudos), o documento apresenta sérias dúvidas de autenticidade, segundo M. Charles Antoine.

mar — Seqüestro Cônsul Japonês de São Paulo.
C. 13-18/3 e envolve Madre Maurina Borges em novembro de 1969.

mar/jul — Saída do Pe. Emílio Dion, de Aracaju-SE.
Conflito entre padre canadense encarregado do Inst. Teológico-Pastoral da Província de Sergipe e o seu novo bispo, D. Luciano Duarte; o tal sacerdote foi acusado de ser da linha "progressista" de SP, de ter tomado parte na greve de Osasco e envolvido no DOPS. (Texto de c. 200 páginas).

29 mar — Discurso do Cardeal Rossi: Páscoa da Fraternidade.
FSP 30 mar — D. Agnelo repele críticas ao país "organizadas internacionalmente, representando uma imagem desfigurada e falsa de nosso Brasil..."
ESP 9 abr — "A difamação do Brasil na Europa" por Gustavo Corção.

31 mar — 6.º aniversário da Revolução de 64, JT 1/4.

abr — IPM contra bispos e padres de Belo Horizonte, ESP 15/4: "IPM indica dois bispos (e 34 religiosos)" sobre declarações feitas em Belo Horizonte e no Nordeste brasileiro em 15/8/67; ESP 28/4: Scherer critica precipitação dos noticiários (e autoridades) sobre a culpabilidade dos acusados.

abr — Conflito sobre o catecismo "Rumo à Terra Prometida", ESP 9/4, 14/4, 19/4: "Scherer critica método de Min. da Justiça, Jarbas Passarinho o considera Marxista, subversivo e exige que a Igreja o critique".

Ano 1970 — *Dossier 44*

10 mai — Morte de Tenente na guerrilha de Registro, Alberto Mendes Jr.: 10/5; Enterro em set. (Condenação à morte de 3 presos; cf. nov. 71); ESP 17/9, 12/9: Tenente morto louvado pela sua luta contra o "terrorismo" e defesa da pátria.

20 mai — Entrevista de Plínio C. de Oliveira da TFP à "Veja": "Veja" 20/5/70 e artigos do Plínio nas FSP 14 e 21/12/69, 25/1, 1/3; 8/2 "Não, para o centauro" i. é, contra a admissão de Cuba na OEA.

mar — Interpretação "revisada" dos textos de Medellín. Contém: Hugo Assman "La Dictadure brésiliense et la function légitimatrice de la religion" in Etudes (44); IDOC Intern. n.º 38 (15/1/71); LC 2/4/71: "Les 15 ans du CELAM"; e um docum. mimeo. de 60 pp. "Para Entender Medellín" por Documentos "Ação Urgente" n. 1 s. d.

16/27 mar — 11ª Assembléia Geral da CNBB em Brasília — Problema das Torturas.
JB, 28/5: "Pastoral de Brasília é aprovada por 159 a 21"; La Croix 30/5: "Episcopat condamne le terrorisme et la torture"; ESP 29/5: "Bispos negam o genocídio"; ESP 2/6: "Padilha: não há presos políticos" — análise dum integralista histórico da carta pastoral de Brasília; ainda trata-se da "conjura" internacional-externa a difamar.

1.º jun — 8.º Congresso Eucarístico Nacional em Brasília — 26 de maio — 1.º de junho.
ESP 5/2: "O 8.º Cong. Euc. Nac."; La Croix 2/6: "Le Cardinal Sales demande un retour à la democratie réelle au Brésil"; ESP 29/5: "Congresso saúda o legado do Papa" em que se nota a declaração de D. E. Sales em favor do Poder Legislativo.

7 jun — Entrevista do Cardeal Rossi ao ESP.
ESP 7/6: Trata-se de tortura, colaboração com regime, Dom Hélder, os Dominicanos, censura prévia.

12 jun — Seqüestro do embaixador alemão do Rio.
Revela-se antagonismo entre G. Corção e D. Hélder, e Alceu Amoroso Lima.

19/21 jun — Simpósio de Porto Alegre e Decreto-Lei n.º 869 (de 12/9/69) sobre Educação Moral e Cívica.
JB 17/2: "Otávio Costa afirma que a educação cívica visa a aperfeiçoar as criaturas"; ESP 22/2: "Volta às aulas e ensino religioso"; FSP 14/4: "Educ. Moral e Cívica é disciplina obrig.".

jun — ICI 15/12: "D. C. Padim La Politique de l'État en matière d'enseignement vise a faire accepter par tous L'idéologie du régime".

jun — Cancelamento do Congresso Mundial Luterano no Brasil. ESP 6/6: "Luteranos não virão ao País" porque ao insistir que o Médici fosse convidado, a Fed. Lut. Mund. recusou-se por não querer aparecer que "as Igrejas Luteranas apóiam o atual regime militar no Brasil".

jun — Movimentos Rurais.

1.º jul — Seqüestro falhado do avião para Cuba.
ESP 25/6: "Réus desafiam..."; ESP 2/7: "2 Cardeais iam como reféns".

Ano 1970 — *Dossier 45*

31 jul — Seqüestro do Cônsul Brasileiro de Montevidéu, Aloísio Dias Gomide, pelos Tupamaros.
ESP 23/2/71: "Cansado e perplexo: livre"; ESP 26/2/71: "Gomide nega ser sócio da TFP"; ESP 15/8/70: "Rio reza por Mitrione" (missa de 7.º dia); ESP 13/8: "Causa estranheza (ao Governo) silêncio da Igreja; ESP 14/8: "Cardeal: Igreja não silenciou"; JT 17/8: "Os pais pródigos" por L. Tabosa Pessoa.

ago/dez — Condenação do Pe. Hélio Soares Amaral (assunto: uso do púlpito contra o regime).
Condenado por "incitar contra o governo o ódio das crianças" Igreja em Altinópolis, em São Paulo.
ESP 23/9/73: "Baleeiro defende a palavra livre"; ESP 21/3/75: "Baleeiro menciona ato de fuga de 69"; ESP 16/12/75: "STF confirma prisão do padre"; ESP 1/1/76: "Posição do Supremo que ocupa a Igreja".

ago — Reunião do CELAM, em Bogotá.
ESP 4/9: "Igreja rejeita violência"; JT 31/8: Em Medellín...

ago — Copa Mundial de Futebol.
(Símbolo do nacionalismo) ESP 27/8: "Ninguém mais segura este país" por G. Corção.

ago — Lançamento da Loteria Esportiva.
ESP 12/12: Editorial "Mobiliza-se a Nação contra o jogo" em que D. Paulo "pediu ao governo" que reexaminasse e decidisse contra o jogo.

set — Campanha do TFP contra as eleições do Chile (Allende).
FSP 9/10: "Carta aberta... ao Cardeal D. Eug. Sales da TFP" pedindo que se defina "em face do grande e verdadeiro flagelo da América Latina... uma certa esquerda católica à maneira do PDC Chileno, a qual poderia com todas as veras não ser comunista, porém... abre caminho para este". Contra a linha "D. Hélder" e atividades do Cardeal Sales com "o esquerdismo católico".
FSP 5/10: "TFP desmente ocorrência de incidentes em Minas".
Artigos de Plínio Corrêa de Oliveira na FSP 10/9, 20/9, 27/9, 4, 11, 18/10; 1, 8, 15/11.
ESP 4/1 e JB 22/9: Críticas de D. Eugênio Sales à TFP.

set — Campanha contra Chile (além da TFP).
Sobretudo os artigos de Gustavo Corção no ESP e editoriais do ESP nos meses 9 a 10/70.
Semana da Pátria.
Documento mimeografado. "Levantemo-nos contra a repressão, a tapeação eleitoral e os planos entreguistas da Ditadura — Conclamação da Dir. Nac. da Ação Popular ao povo brasileiro."

7 set — Plano de Integração Social.
Plano do gov. "pela participação de todos no Prod. Nac.".
SEDOC 30 (3 nov. 70); ESP 12/9: "D. Scherer aplaude a integração social."

set — Discurso de McNamara na Dinamarca (controle demográfico), reações no Brasil.
"Só os militares e clero são natalistas e nenhum tem família."

Ano 1970 — *Dossier 46*
(Crise da JOC e IBRADES agosto até outubro de 1970.)

ago — Prisão de 2 padres no MA — Declaração dos Bispos do Nordeste I (Ceará, Piauí e Maranhão).
Caso de José Ant. de Magalhães Monteiro e o francês Xavier Gilles de Maupeou D'Ableigos presos 3, 4 de agosto em São Luis.
JB 9/10: "J. M. absolve padres acusados de atos subversivos".

9/12 set — Declaração da Com. Central da CNBB.
ESP 11/9: "Bispos apóiam luta contra o Esquadrão" também prepara-se Ass. Extraord. da CNBB previs-

ta para 9/2/71; também se refere no documento "aos maus tratos" (eufemismo para torturas) sofridos pelo Pe. Monteiro; vários artigos de Corção tal ESP 19/9: "Um apelo à CC da CNBB" em que A. diz "estou mais inclinado a crer na subversão dos padres do que nos abusos dos policiais".

set/out — Prisão de membros da JOC-Rio; invasão do IBRADES; detenção de D. Aloísio.
Veja 21/10; ESP 24/11: "Padres jocistas já foram liberados..." "um dia depois de serem visitados pelo Cardeal D. Jaime de Barros Câmara e bispo D. Alberto Trevisan; o Pe. Arnaldo Werlang, 5 jocistas e ibradesenses ainda em prisão"; Werlang da JOC Volta Redonda; JB 21/10: "Dom Vicente (Scherer) pede por membros da JOC"; FSP 3/10: "Médici e D. Jaime reunidos"; D. Geraldo Sigaud também foi recebido, ele declarou que há dois anos está desligado da Sociedade TFP, "que ele apoiou a Ref. Agrária e a TFP não". ESP 20/10: "D. Vicente visitou os padres detidos".

7 out — 2ª invasão do IBRADES.
ESP 9/10: "Bispo (D. A. Lorscheider) esteve detido no Rio". ESP 10/10: "Igreja larga seu protesto"; "Veja" 14/10; ESP 9/10: "CNBB alerta com detenção" (é o artigo mais informativo).

16 out — Declaração da Comissão Central da CNBB, convocação extraordinária. ESP 13/10: "CNBB tratará das prisões 5ª feira"; JB 13/10: "Bispos renovarão apelos a D. Eugênio para que seja intermediador junto ao governo"; OSP 17/10 Editorial: "Crise nas relações entre Igreja e Estado?" "Osservatore Romano".
ESP 20/10: "Denúncias Graves diz 'OSS. R.' ".
Comentários de bispos após Com. CNBB.
La Croix 6/11: "Interview D. Waldyr Calheiros" por C. Antoine.
Protestos Internacionais.
Reações nos meios políticos.
JB 11/10, Coluna do Castelo: "A crise entre Igreja e Governo": "No topo, entendem-se as hierarquias do Estado e da Igreja... na base, prossegue a luta..."; ESP 15/10: "Negada a crise Governo-Igreja".
Declarações de D. Sigaud.
Declarações de D. Jaime Câmara.
JB 10/10; ESP 20/10: "Padres pedem renúncia de D. Jaime".
Declarações de D. Avelar Brandão.
ESP 18/10: "D. A. condena atividades de terroristas".

Ano 1970 — *Dossier 47*

out — Rompimento D. Sigaud com TFP.
ESP 3 a 7/10: discorda com TFP quanto à reforma agrária, reforma litúrgica (vernacular vs. latim) e favorável à abolição do celibato em certos casos; "Veja" 14/10 entrevista.

18/10 Artigo da L. Tabosa Pessoa pedindo rompimento das relações diplomáticas com Vaticano.
ESP 18/10: "As relações entre Estado e Igreja" (Artigo importantíssimo; trata de CNBB, C. Marighela, Vaticano, D. Hélder).

out Infiltração Comunista nos meios educacionais
ESP 23/11/69: "Professor de religião era subversivo"; JB 12/10/70: "Coronel (Rubens Resstel) vê subversão penetrando no ensino"; FSP 23/11/69: "Aeronáutica..."

out Denúncia de bispo sobre "Frentes de Trabalho" Transamazônica (trata-se de recrutamento de flagelados para obras da Trans.).
ESP 12/8/71: "Trans-AM produz além do esperado"; FSP 22/11/70: "Subversão age entre flagelados"; ESP 5/11: "Nas frentes"; JB 2/10: "Bispo denuncia..."; JB 2/10: "Nordestinos passam fome nas frentes"; JB 6/1/71: "Polícia cearense prende 4 implicados na luta pelas terras em Canindé".

out Pastoral Operária de S. Paulo: dissídios coletivos.
OSP 5/6/71: "A Igreja e o Operariado"; 17/4 "Equipe de Previsão Soc. e Política". Também o salário justo na Doutrina Soc. Católica; JB 1/11: "O jogo da verdade no campo salarial".

21 out Declaração de D. A. Rossi.
ESP 21/10: "Cardeal: não há 'perseguições' religiosas". JB 21/10: "Dom Agnelo diz que Papa confia no País".

21 out Declaração do papa em Roma.
JB 22/10: "Papa condena terror e violência mundial"; especialmente condena tortura e Teologia da Revolução; JB 22/10: "Buzaid elogia mensagem do Papa sobre situação do país".

21 out Nomeação Cardeal Rossi a Roma.
JB 23/10: "D. Agnelo sobe a prefeito da Congregação" para Evangelização dos Povos (o antigo Propaganda Fidei).

21 out Criação Centro Informativo em Roma sobre Brasil
OSP 18/11/72: "Brasil vai ter um Centro de Estudos em Roma"; JB 24/10/70: "D. Agn. fará centro inform. do Brasil em Roma" para "combater informações errôneas sobre a nossa realidade"; Temoignage Chrétien 5/XI "Le depart... de Rossi — Une lettre ouverte...": "Il était temps" par C. Antoine, le 24X.

21 out Posse e declarações do novo arcebispo de S. Paulo — D. Paulo.
ESP 3/11: "Posse de D. Paulo reuniu 5.000 fiéis".
ESP 8/11: "Engajar os jovens... desafio para Igreja"; ESP 23/11: "Missão do bispo, formar apóstolos" FSP 4/11: "D. Paulo diz na Assemb. (Legisl. do Est. S. P.) que votar é dever de brasileiro e de cristão"; FSP 26/11: "Eu creio no diálogo entre os homens sem distinção de raças, credo ou cor".

22/25 out — Declaração da Igreja Luterana sobre relacionamento Igreja-Estado.
ESP 26/11: "Luteranos analisam relações com governo": assinala defesa de direitos humanos.

Ano 1970 *Dossier 48*

1.º nov — Retirada D. Marcos Noronha da diocese de Itabira.

nov — Aniversário da morte de Marighela (morte de Joaquim C. Ferreira).
ESP 25/10: "Terror perdeu seu líder "Toledo" (Ferreira); O GLOBO 30/10: "Uma carta enviada de Roma... a Jqm. Ferreira comprova participação dos banidos e outros... na... difamação... contra Brasil no Exterior".

nov — Lei de divórcio na Itália.
JB 29/11: "Divórcio ou consórcio", p. Tristão de Athayde.

15 nov — Prisões na ocasião das eleições.
ESP 3/11: "OAB vai a Médici contra prisões" (um "Blitz" preventivo contra manifestações em torno do 1.º anivers. Gover. Médici); ESP 4/11: Muitas detenções no Interior todo (de S. Paulo)"; ESP /11 "Há calma, diz Syzeno — Dom Evaristo apela a Médici".

15 nov — Eleições de 15 nov.
Vitória fácil da ARENA sugere medo duma "mexicanização", i. é, criação do partido único; oposição ao regime contida.
JB 25/10: "Jornal católico de SP pede ao povo que compareça às eleições".

16 nov — Confer. de D. José Pedro Costa à ESG.
FSP 17/11: "Arcebispo de Uberaba": conspiração na Igreja contra autoridade eclesiástica"; JB 20/10: "Padre (Fernando Bastos Ávila) fala de rebelião no mundo".

nov — Infiltração comunista na Igreja.
JB 12/11: "DPF denuncia que comunistas tramam destruição da Igreja" — sobre documento do Part. Com. Chinês intitulado LIWEI HAN de 1959 (já comentado por D. Jayme Câmara, veja Dossier n.º 1); ESP 19/12: "Tática comunista visa infiltrar na Igreja; ESP 23/9: "Não só a França a causa da crise (da Igreja) p. Helio Damante.

nov/dez — Declaração de D. Paulo Arns sobre presos.
ESP 30/12: "Arceb. pede processo rápido"; FSP 29/11: "Dom Evaristo Arns e o sistema carcerário".

nov/dez — Coment. Viagem Papa à Ásia.
ESP 13/12: "A Igreja vira à Esquerda?" p. europeus.

9 dez — Seqüestro do embaix. suíço.
ESP 16/8: "Os sacerdotes e o seqüestro". Editorial.

dez — Falência da CRB.
ESP 14/12: "Desfalque na CRB"; Notícias Aliadas, 19/2, "CRB em Falência" progressistas dicen por seu boicotado por los conservadores; los ultimos dicen por ser "fruto de uma mala administración" — total c.$ 10 milliones de cruzeros.

dez — Ensino do Marxismo nos Seminários.
ESP 1/12: "D. Aloisio: deve-se discutir o marxismo"; ESP 26/11: "O Vaticano descobre Marx e Engels" já em pleno declínio e os acorda uma importância não merecida.

dez — Campanha TFP pelo Natal dos Pobres e artigos de Plínio Correa de Oliveira.

fim 1970 — Condenação de padres diversos.
ESP 16/12: "Conselho (Perm. de Justiça da 1.ª Aud. de Aeronáutica) irá interrogar 81 membros da Ação Popular".

Ano 1970 — *Dossier 49*

Artigos:
— Gustavo Corção, ESP.
— Pe. Paul-Éugene Charbonneau, FSP.
— Lenildo Tabosa Pessoa, JT.
— Nelson Rodrigues, JT.
— Alceu Amoroso Lima (T. de Athayde), FSP, JB.
— relações harmoniosas Igreja-Estado (diversas celebrações):
ESP 15/9: "Sacerdotes no serviço militar".
ESP 29/8: "A Igreja ajuda o censo".
JB 21/10: "D. Jaime põe crucifixos nos correios".
ESP 4/10: "Médici na missa à Costa (Silva)".
JB 4/1: "Pres. saúda D. Jaime pelos seus 50 anos de ordenação sacerdotal".
JB 27/10: "Médici recebe Pe. Peyton".
ESP 26/11: "Dia de ação de Graças".
FSP 27/11: Intentona Comunista.
8 dez: Dia da Família.

dez — Mensagem de Natal do Pres. da República e outros discursos.
FSP 26/1: "Venho acenar ao povo trabalhador".
ESP 1/1: "Médici: 1970 anuncia 4 desafios ao Brasil".
ESP 25/12: "Médici: votos vão aos hostis".

dez — Mensagem de Natal da ACO.
SEDOC n.º 35 (Abril 1971).
Apanhado sobre crise Igreja-Estado de set. até nov. 1970.

IDOC-International n.º 38 (15/1/71: "La Hiérarchie brésiliénne dans le conflit Église-État", *Dossier*.
Documento inédito "O porquê da campanha de Difamação da Igreja" (se refere ao 1.º brado de alerta de Dom Padim em SEDOC (set 68) sobre Doutrina da Seg. Nac.) Rio, out 1970.
Doc. inédito "Reflexões sobre a crise entre a Igreja e o Governo, Grupo de Padres do Rio, Novembro 1970.
Opiniões sobre Igreja — Entrevistas. ago-dez 1970.
ESP 4/1: "Padre francês (C. Antoine) analisa pendência Igreja-Estado".
Le Monde 8, 11/9/70, Henri Fesquet: "L'Église Catholique au Brésil".

Ano 1970 — *Dossier 50*
Dom Hélder Câmara (I)

jan — Viagem D. Hélder, Canadá-Suíça.
JT 5/11: "O aspecto positivo do blá-blá-blá sobre Cuba".
Viagem foi de c. 11/1 até 6/11 a Montreaux-Suíça, Vaticano (27-28/1), Montreal 21/1.
Artigos de Plínio Oliveira, FSP e de L. Tabosa Pessoa; JT 2/11 — 4/11: "A independência de Garaudy", 12/2.

21 mar — Apelo D. Hélder e do Pastor Abernathy.
Em 21/3/70 se publicou "Apelo de Recife"; viagem original de Dezembro 68 para paraninfar turma de U. Cândido Mendes e que foi "adiada".

jul — **Candidatura D. Hélder Prêmio Nobel da Paz.**
ESP 29/8: "D. Hélder indicado (pela Pax Romana) ao Nobel da Paz"; 5/12/69 ESP: "(CLASC) Proporá D. H. para Nobel da Paz"; ESP 6/6 por G. Corção: "Prêmio Nobel da Paz".

mai/jun — Viagem à Europa: 1) denúncia de torturas; 2) campanha ulterior contra D. Hélder.
La Croix 16/7: "La torture au Brésil — Mgr. Sigaud: On n'arrache pas des aveux avec des bonbons"; "La torture ne fait pas partie du systeme actuel au pouvoir. La police du Brésil est comme toutes les polices du monde"; Le Monde 15/7 "Les choses décrites par Mgr. Câmara n'existent pas; il n'ya pas de prisoniers politique au Brésil".
JT 27/30/8 p. L.T.P. "Recado ao 'Corriere' ".
La Croix 3/7: "Le Cardinal Scherer critique la presse allemande qui a parlé des tortures".
La Croix 26/5: "D. Hélder Câmara denonce la spirale de la violance: injustice, revolte, repression".
Le Monde 28/5: "Au Palais des Sports — La torture est um crime qui doit cesser" declare Mgr. H. C.; ESP 29/5: "Corriere defende D. Hélder"; ESP 26/5: "D. Hélder reitera críticas ao governo".

jul — Venda de "Mirage" ao Brasil.
La Croix 25/6: "Mgr. Riobé (Eveque de Orléans) soutient le jeune contre la vente du 'Mirage' ao Brésil": greve de fome inspirada pelo discurso D. Hélder.

jun — Entrevista (D. H.) ao L'Express.
L'Express 15-21 juin 70 pp. 138-140, 145-148, 153-166.

24 ago — Acusações pela TV a D. Hélder sobre torturas.
ESP 25/8: "Assim se difama o País"; 28/8: "Declaração Pessoal de D. Hélder Câmara". Separata do Boletim Arquidiocesano de Olinda e Recife.

12 ago — Recebimento Prêmio M. Luther King; Entrevista de D. H. a *Europeo* (italiano).
"Eu tive um sonho..." SEDOC out. 70; ESP 14/8: "Arcebispo recebe prêmio de pacifista"; ESP 14/8: "Hélder tem motivo tático (desde Milão)".

21 out — Não recebimento Prêmio Nobel por D. H.
JT 22/10: "Porque D. H. não recebeu o Prêmio Nobel" (Edit.); ESP 23/10: (Edit.) "O Prêmio Nobel da Paz a quem merece".

out — Viagem ao Japão e Alemanha. 21-25 outubro.
"Quem me financia as viagens?" (Em SEDOC, novembro); "As religiões e as necessárias mudanças" SEDOC 31 dez 70.

jun/nov — **Panfletos contra D. Hélder.**
Coleção (parece-me) completa de artigos do Nelson Rodrigues, jornalista, no JT, durante período indicado. Libelo contra D. Hélder e Dr. Alceu Amoroso Lima.

Ano 1970 — *Dossier 51*
Dom Hélder Câmara (II).

set-out — Ataque de David Nasser.
O Cruzeiro 29/9/70, 20-23: "Quem paga o bispo?"; 15/9 "O Anjo do Terror", 6/10: "Igreja Cúmplice"; 13/10: "Minha Igreja" ("... não é de Hélder").

5 out — Defesa de D. H. por D. Eugênio Sales.
ESP 7/10: "Campanha já atinge Igreja, diz Primaz": "... em matéria de doutrina e fé, a Igreja jamais poderá aceitar ser tutelada"; JB 6/10: "D. Eugênio fala sobre D. Hélder"; ESP 8/10: Edit. "Irmãos no Episcopado" que nega que os meios de comunicação, ao 'defender-se e defender o País' de D. Hélder", estejam atingindo a Igreja do Brasil...". JT 12/10: p. L.T.P. "Os Modernos Saduceus": ataque contra D. Eugênio e D. Agnelo Rossi por suas defesas de H.

6 out — Defesa de D. H. por D. Avelar Brandão.
Cruzeiro 6/10/70: "Humanismo Cristão dos Nossos Dias" e ataque direto contra David Nasser.

ago-set — Defesa de D. H. C. (e da UNE) por Tristão de Athayde, SEDOC, maio 70, pp. 1370-1373: Carta ao Episcopado brasileiro (por leigos de Recife sobre perseguição de D. Hélder) 2/10/70; JB 8/10 p. Tristão de Athayde "Os três grandes", 9/10: "A terceira etapa".
Obs.: Declarações de D. Hélder (parecem-se publicadas em SEDOC).

out — Campanha Governamental contra imagem distorcida do Brasil no Exterior — ataques a D. Hélder e ao Cardeal Alfrink (grande campanha do governo para contrabalançar a crítica fora: incluindo viagem de Ministro Buzaid (Just.) e Passarinho (Educ.) e congressistas Thales Ramalho (MDB) e Flávio Marcilio (ARENA-Pres. Com. Relações Exteriores da Câmara) e Delfim Neto (Min. Fazenda).

Ensaio Bibliográfico

ESTUDOS SOBRE MEDICINA POPULAR NO BRASIL

Marcos de Souza Queiroz
Mestrado de Antropologia Unicamp

As obras que tratam da medicina popular no Brasil podem ser dispostas em três grandes setores, de acordo com a posição de cada uma diante do objeto de estudo. Em primeiro lugar, podemos situar uma preocupação descritiva de crenças e práticas referentes à cura de doenças por algum motivo consideradas exóticas ou pitorescas. Trata-se da abordagem dos que se denominam "folcloristas". Uma outra perspectiva para se aproximar do tema verifica-se numa visão clínica de representantes da medicina oficial sobre as terapêuticas populares. Finalmente, o último grupo de escritores a tratar o assunto pode ser compreendido pelos que receberam treino acadêmico em pesquisa social e realizaram trabalhos sob um certo controle de uma comunidade científica.

Entre o primeiro grupo de escritores verifica-se uma grande variedade de obras com diferentes graus de complexidade. Em alguns casos, trata-se somente de um inventário em forma de dicionário, absolutamente despojado de qualquer intenção explicativa. Em outros, encontramos uma organização relativamente complexa sobre os dados colhidos. Em raros casos, no entanto, ocorre um controle acadêmico sobre a análise do material. Por esse motivo, a ideologia de classe ou o pensamento "etnocêntrico" permeiam com maior ou menor intensidade o enfoque sobre o tema. César (1941: 143), por exemplo, diz a respeito dos curandeiros: "Existe uma classe de gente, disseminada por todos os Estados, principalmente pelo interior, que espalha discricionariamente males em abundância, tornando incuráveis várias moléstias curáveis e alimentando, no pobre povo sofredor, a esperança duradoura de curas fantásticas. São os curandeiros... É uma nação de gente perniciosíssima. Os poderes públicos, contu-

do, fecham os olhos a ela e deixam que os pobres que residem no interior, sofram e morram sob suas promessas".

Sobre esse mesmo tipo de agente, Magalhães (1966: 43) relata o seguinte: "O rezador e o curandeiro são os difusores desta espúria e bárbara medicina. Agem livremente não só nas zonas rurais e na periferia das cidades, senão que, também, nos bairros aristocráticos onde, por vezes, se obnubila a reflexão e o discernimento dos espíritos clarificados. São os curandeiros, indivíduos de rastejante categoria social e calva ignorância, e os rezadores profissionais, pessoas reservadas, introvertidas, que sempre relutam em revelar a oração forte de que fazem praça".

Aos juízos de valor de âmbito pessoal ou de classe social se mesclam construções explicativas bastante simplistas como, por exemplo, a de Campos (1967: 35) sobre a ocorrência desse fenômeno nas cidades: "Um dos motivos da propagação dessa medicina na capital é, sem dúvida nenhuma, o deslocamento do nosso homem do campo para um centro mais populoso, principalmente as mulheres que se empregam nas cidades para serviços domésticos. Verifica-se, ainda hoje, a presença de caboclos, homens e mulheres, servindo na cozinha dos ricos ou de famílias menos abastadas, passando aos meninos, em sua risonha infância, os ensinamentos de sua arte de curar, superstições, de resto, e que facilmente se acomodam ao tratamento terapêutico sugerido por eles".

Outros, como Amorim (1963), se preocupam no modo como a sociedade pode absorver ou debelar todas essas manifestações de "ignorância". Para isso ele combate o uso exclusivo do código penal para resolver o problema dos curandeiros e, ao mesmo tempo, propõe o uso da educação para converter os elementos pré-lógicos e místicos da cultura popular em elementos lógicos e racionais de acordo com uma visão que não se preocupa em esconder o seu caráter "etnocêntrico".

Um grupo de folcloristas chega a empregar uma elaboração analítica com um embasamento teórico mais complexo. No entanto, a falta de rigor e controle por um meio social científico para a produção de suas obras resulta, muitas vezes, numa miscelânea subjetiva de posições ou ideologias desgarradas de seu contexto acadêmico e histórico. Trata-se do positivismo de Comte, do difusionismo de Taylor ou do evolucionismo de Spencer, que podem ser encontrados explícita ou, de modo mais comum, implicitamente nessas obras. Essas influências, no entanto, geralmente aparecem *en passant* e muitas vezes ocorrem sob uma perspectiva ideológica.

Magalhães (1966) e, principalmente, Cabral (1958), sem dúvida os que dentro desse setor melhor elaboram teoricamente seus trabalhos, percebem a evolução da medicina em três estágios.

O primeiro deles teria existido na pré-história através do instinto e da imitação dos animais. Magalhães propõe que as doenças externas propiciaram um tipo de raciocínio que procurava a sua causa no exterior imediato, ensejando, com isso, a origem da medicina "empírica". As doenças internas, sem causas imediatas, propiciaram, por sua vez, a medicina mágica.

Seguindo por esse princípio evolutivo, a medicina se depararia com a concepção astrológica ou teológica e historicamente ela teria ocor-

rido na antiga Mesopotâmia e no Egito. Diz Cabral (1958: 18) a esse respeito: "Num segundo estágio, quando o homem já havia concebido a existência de uma divindade, vamos encontrar o feiticeiro evoluído no sacerdote. Terá sido a fase hierática da medicina, quer no conceito, quer na aplicação — e as doenças, como de resto todos os fenômenos naturais, passaram a ficar ligadas a certos e determinados atributos das divindades".

Finalmente, a medicina se depararia com o estágio positivo ou naturalístico, influenciada pelos princípios da razão e da ciência, própria dos estágios mais desenvolvidos da civilização.

No entanto, para esses autores, o final histórico de um período não significa uma extinção da medicina precedente. Como afirma Cabral (1966: 30): "Dos três sistemas, mágico, teológico ou sacerdotal e naturalístico, não houve, dos começos da medicina aos nossos dias, senão preponderância de um conceito posterior sobre o conceito anterior. A feitiçaria ainda subsiste entre os povos de rudimentar civilização e entre as classes incultas das sociedades civilizadas. A medicina teológica ainda persiste mesmo entre os povos de cultura elevada".

Pelo ponto de vista desses autores, a medicina popular em qualquer circunstância apareceria como uma sobrevivência de um estágio historicamente menos desenvolvido da medicina erudita. O folclore, portanto, nada mais seria do que um conjunto caótico de sobrevivências, reminiscências de um passado longínquo menos evoluído intelectualmente. Cabral (1959: 36) chega ainda a considerar as práticas da medicina popular não só como sobrevivências históricas como ainda uma sobrevivência deturpada. Diz ele: "O conceito teológico da medicina, conseqüência da fé e da crença, não desapareceu nos dias da medicina científica... Entre o povo, entretanto, vamos encontrar uma deturpação do conceito teológico da medicina, consubstanciada nas rezas e benzeduras".

De um modo geral, a maioria dos autores "folcloristas", quando apresentam uma preocupação teórica ou uma elaboração mais complexa do tema, se inclinam irresistivelmente em considerar a medicina popular como um produto da difusão de crenças e práticas das diferentes etnias que compuseram a população brasileira. Assim, ela se manifestaria como a conseqüência de um sincretismo cultural proveniente da soma de influências da medicina negra, indígena e ibérica. Como se imaginasse que essas diferentes culturas se encontravam em estágios de evolução desiguais, onde a primeira se situaria num vértice inferior e a última num vértice superior de uma escala de desenvolvimento cultural, o pesquisador se transforma em juiz, tendo como critérios de julgamento apenas a sua condição de porta-voz de uma etnia, de uma classe social ou de uma cultura dominante.

Diante do estágio de desenvolvimento atual das ciências sociais ou, mais particularmente, da antropologia social e cultural, essas noções sobre a evolução da medicina e as difusões que chegam ao povo em geral se revelam como conjeturas um tanto ingênuas, sem nenhuma base mais sólida que as sustente. Apesar de alguns esclarecimentos que possa ter trazido, principalmente no que se refere às informa-

ções sobre o uso de elementos medicinais pelo povo, esse tipo de abordagem deixa de lado aspectos importantíssimos do problema, ao maximizar as fontes e ao minimizar a lógica interna do processo e suas relações com a estrutura social vigente. Ela trata o universo da medicina popular como se fosse uma colcha de retalhos, confusa e ilógica e, em suma, não se chega a analisá-la como um sistema com regras e consistências próprias. Na medida em que se busca a explicação da realidade estudada na origem dos "traços" culturais presentes, o fenômeno do sincretismo como realidade concreta e atual se perde totalmente. Como veremos adiante, este tipo de falha pode ser encontrado inclusive entre alguns pesquisadores formados em ciências sociais, mas sem uma perspectiva sincrônica e estrutural dos fatos sociais.

Uma outra perspectiva para se abordar o tema refere-se a uma visão médica realizada por profissionais universitários da medicina. O norte-americano James (1961: 25) estabelece um ótimo paradigma para essa posição, apesar de não ser conhecido por seus colegas brasileiros. Diz ele: "Assim, a medicina popular — nascida da experiência, superstições, prática e tradição — na verdade pode envolver uma estranha mistura de verdade e falácia, eficácia e ineficácia, segurança e perigo, cura e fracasso. Parte dela é um puro absurdo, conforme foi ilustrado acima (benzimento para picada de cobra). Parte dela é tão sensata medicinalmente quanto o era há 3000 anos".[1]

Ao longo dessa obra, a prática da medicina popular é analisada sob a ótica da sua maior ou menor eficácia terapêutica, considerando, algumas vezes, os aspectos simbólicos que envolvem a cura. No Brasil, muitos médicos que chegaram a abordar o assunto sempre imprimem às suas considerações essa característica, e isso ocorre principalmente nos dicionários de ervas e alimentos medicinais publicados em grande número a partir da fundação das primeiras faculdades de medicina. Entre esse tipo de produção, destaca-se a obra de Chernoviz (1842), um manual sobre as características das principais doenças do organismo humano e seus tratamentos, incluindo muitos produtos de conhecimento popular. Muitas outras obras, de caráter mais popular ainda, abordando mais especificamente ervas e produtos medicinais, inclusive benzimentos, "garrafadas" e outros elementos menos convencionais, podem ser encontradas. Destacam-se entre elas as de Carvalho (1963, 1972). Em São Paulo (1936), Melo (1958) e Santos Filho (1947, 1977), esse aspecto se encontra sempre presente, embora a área de preocupação de cada um desses autores extravase em muito esse âmbito. De qualquer modo, o que se pode extrair em comum de toda essa literatura diz respeito a uma preocupação muito maior em fornecer subsídios que orientem o comportamento da população, que em procurar entendê-lo como uma realidade em si mesmo.

O último grupo de escritores a tratar o assunto pode ser definido pelos que receberam treino de pesquisa social e realizaram suas pesquisas sob o controle de uma comunidade científica.

---

1. "Thus folk medicine — born of experience, superstition, practicality, and tradition — indeed may involve a strange mixture of truth and fallacy, effectiveness and ineffectiveness, safety and danger, cure and failure. Some of it is pure nonsense as illustrated above. Some of it is common sense. Some of it is as medically sound as it was 3000 years ago".

Roger Bastide (1971) talvez tenha sido o primeiro a inaugurar um tratamento mais rigoroso sobre esse tipo de assunto. Em outras ocasiões, esse autor pretende mostrar o caráter aristocrático do Candomblé baiano principalmente em oposição ao Catimbó do Recife ou à Macumba paulista. Aqui, a discussão se desenvolve internamente ao Candomblé, separando-se os seus aspectos religiosos das práticas "mágicas" da medicina. A tese desenvolvida nesse trabalho demonstra que no Candomblé a religião domina a magia, entendendo-se por este último termo uma mera manipulação de entidades sobrenaturais em favor próprio. Como a cura de doenças se faz principalmente pelo recurso à magia, ela passa a se desenvolver às margens da religião, a qual teria uma via independente das necessidades humanas mais prementes. Na página 22 de sua obra, ele afirma: "Sem querer resolver o problema cronológico de saber se esta concepção mágica é anterior ou não à concepção religiosa, e se é uma sobrevivência de uma época passada, pode-se mesmo assim dizer que é um estrato inferior ao primeiro, pois o mal vem e pode ser sanado sem se fazer apelo ao mundo divino, mas automaticamente, só pela força dos fetichistas".

No entanto, essa tese se desenvolve com uma distância muito grande do seu objeto de estudo sem que, em nenhum momento, os seus aspectos mais íntimos e dinâmicos cheguem a se revelar para o leitor. Com isso, apesar do estilo envolvente e bonito desse sociólogo francês, não ficamos de modo algum convencidos dessa separação valorativa entre magia e religião no Candomblé. Teria sido muito mais interessante se o autor procurasse mostrar como pensam os produtores dessa realidade social e se eles compartilham dessa divisão. Como isso não é feito, permanece em torno da obra uma suspeita de que o autor, ao invés de descrever objetivamente uma realidade, tenha imposto a ela a sua própria visão de mundo. Como os escritores precedentes, ele também repudia como inferiores, atrasadas e impuras as manifestações da magia ou dos resíduos culturais menos aristocráticos do que a religião proveniente das nações Gegê e Nagô africanas e, com isso, incorre na mesma visão ideológica.

Florestan Fernandes (1961), num de seus primeiros trabalhos de pesquisa, realizou um tratado sobre folclore (incluindo medicina popular) e mudança social em São Paulo. A sua tese, realizada em 1942, no entanto, chega a se mostrar um pouco simplista, à luz dos conhecimentos atuais acumulados pelas ciências sociais, ao transplantar o modelo "funcionalista" a essa realidade. Nas páginas 350-351 encontramos muito bem condensados os aspectos teóricos empregados: "Os elementos da magia branca (benzimentos, simpatias etc.) que não correspondem às necessidades dos indivíduos, que os podem substituir por outras de maior eficiência são eliminados progressivamente. Enquanto outros, associados à vida e a motivos predominantemente urbanos, tendem a persistir e a aumentar. A insegurança, mesmo das atividades econômicas nas esferas da cidade, é um elemento capaz de induzir os indivíduos à adoção de certas práticas da magia branca, cuja função especial, como vimos, é a de dar ao indivíduo maior segurança, por meio de poderes especiais... Essa duplicidade de valores dentro de uma mesma cultura pode levar, e, conforme verificamos em São Paulo, de fato leva, os indivíduos a conflitos mais ou menos sérios (filhos adultos e seus pais, porque aque-

les podem pôr em dúvida a eficiência das práticas curativas, usadas por estes, confrontando-as com os processos terapêuticos da medicina, por exemplo)".

Essa posição teórica, que separa um universo tradicional próprio ao mundo rural de outro moderno, próprio ao mundo urbano, com crenças, costumes e práticas funcionais a cada um desses setores, é bastante criticável e será discutida mais pormenorizadamente quando nos referirmos à obra de Fontenelle (1959).

Sem deixar de recorrer aos "traços culturais" de um passado longínquo para explicar o presente, a obra de Araujo (1959) apresenta a virtude de oferecer uma descrição mais rica do contexto social da região estudada, um povoado do nordeste rural. Para a análise da medicina popular, encontramos uma abordagem desenvolvida mais minuciosamente em outra obra (1967), onde se classifica esse tipo de fenômeno entre aspectos mágicos, religiosos e empíricos (pré-científicos). O primeiro desses aspectos compreende a benzedura (reza, oração), a simpatia (práticas, gestos), a profilaxia mágica (o uso de patuás, bentinhos, amuletos, santinhos etc.), o toré (adivinhação mágica, defumação) e o catolicismo "folk". No segundo aspecto, situa-se o candomblé (em suas numerosas acepções e variações), lançando mão de técnicas de adivinhações simbólicas e de todo um conjunto de terapêutica ritual. Finalmente, no terceiro aspecto, temos a fitoterapia (chás, mesinhas, garrafadas, cataplasmas, vomitórios, suadores, purgantes etc.), a excretoterapia (utilização de fezes, saliva, urina etc.), a dietetoterapia (comidas especiais, alimentos proibidos, quentes e frios, carregados etc.) a balneoterapia (banhos internos e externos), a sangria (com o uso de sanguessugas, bichas etc.), a pirótica (utilização de brasas).

Neste trabalho o tipo de análise e classificação do campo da medicina popular não permite a constatação de qualquer variação interna. A lógica da produção desses conhecimentos e o seu aspecto sistemático só aparecem sob uma perspectiva "ética", ou seja, imposta pelo autor à realidade, sem que os que a efetivamente produzem tenham a palavra (uma perspectiva "êmica"). A descrição minuciosa das crenças e práticas, que ocupa a maior parte da sua obra, transforma-se então em meros exemplos das medicinas antigas provenientes das influências dos escravos negros, dos indígenas e da população ibérica colonizadora, que se manifestam sob os níveis mágico, religioso ou empírico, enquanto que o aspecto sincrônico e estrutural dessa realidade, assim como a situação em que ela se realiza, se perde como irrelevante. Tal posição chega a dar a impressão de que as pessoas não produzem efetivamente essa realidade, mas que meramente a repetem, sem qualquer reelaboração ou intenção prática, política ou lógica, só pela força da tradição. Essa perspectiva analítica, evidentemente, empobrece muito a compreensão da realidade estudada.

Um outro enfoque teórico para o tema ocorre com a obra de Fontenelle (1959). Aqui, a medicina popular é concebida como uma característica do mundo rural tradicional em oposição à medicina oficial, própria do meio urbano, dentro de uma posição semelhante à de Florestan Fernandes mencionada acima. Em ambos os casos, a explicação da ocorrência de práticas populares da medicina nas ci-

dades ou recai numa sobrevivência cultural de tradições trazidas por imigrantes rurais, ou numa persistência de traços culturais de uma época mais antiga. Esses autores deixam entender que, com a adaptação dessa gente às condições urbanas de vida, a memória tradicionalista tende a ser perdida em favor de um "ethos" modernista.

Tal posição encontra o seu paradigma na teoria da mudança social de Malinowski ou na clássica dicotomia "folk-urbano" de Redfield, em que se percebe o encontro de duas sociedades ou dois mundos como se houvesse um processo de absorção do mais fraco pelo mais forte. Por esse motivo, Fontenelle encara o mundo tradicional da medicina popular como um conjunto assistemático de crenças em via de desintegração diante de um contexto social mais moderno. Como consta na página 60 de sua obra, "Em Aymorés (cidade do interior do Estado de Minas Gerais com aproximadamente 37 mil habitantes), é extremamente confusa a estrutura que constitui o corpo de doutrinas que orientam o funcionamento dos locais onde se realizam curas, e o pensamento das pessoas que, isoladamente, se dedicam ao curandeirismo... Pode-se, em resumo, concluir que essa multidão desordenada de conceitos e crenças não se solidificou ou, pelo menos, não se estabilizou em um corpo de doutrina".

A sua maior preocupação nessa obra prende-se basicamente à tentativa de fazer um levantamento regional de crenças e hábitos concernentes à medicina popular, levando-se em conta o pressuposto de que tanto o campo como a cidade são entidades homogêneas e consistentes, e que o único processo de mudança é aquele verificado pela imigração. Este pressuposto, à luz de métodos de análise mais recentes, parece inconsistente e tem sido freqüentemente desmentido tanto em nível teórico como por pesquisas empíricas. Em realidade, como sugerem muito bem Fry & Howe (1975), o processo de industrialização afeta tanto o meio urbano como o rural, e ele modifica o modo pelo qual qualquer indivíduo (seja ele imigrante ou não) se relaciona com a sociedade a sua volta.

Ainda de acordo com o seu raciocínio, a mudança social que proporciona o "ethos" modernista atinge primeiro as classes dominantes, enquanto os elementos "pré-lógicos" e "mágicos" persistem nas classes dominadas por causa da falta de oportunidades proporcionadas pela educação escolar. Como ele afirma nas páginas 22 e 25, "De um modo geral, em Aymorés, entre a classe dominante, o que se verifica é a utilização da medicina popular em um processo de contato cultural em que elementos novos, contrariando as velhas idéias, foram incorporados à cultura desse grupo abandonando-se primeiramente os preceitos que eram dotados de teor mágico. Os "chás" — pelo suposto valor medicinal — alguns tabus alimentares de lógica aparente e respeitados até mesmo nas grandes cidades, são os últimos aspectos da medicina popular a perder o significado no sistema cultural dessa elite social e econômica... O período de que dispõem os jovens (da classe dominada) para o aprendizado formal na escola é menor e dificilmente alcançarão as primeiras séries do ginásio. Desse modo, o influxo de novos ideais ainda não é suficientemente forte para destruir o sistema antigo de crenças".

Ao lado desse aspecto teórico, que para nós dificulta a descrição da realidade ao invés de auxiliá-la, o autor desenvolve uma tentativa de análise do material coletado. Os medicamentos à base de vegetais,

os tabus alimentares, ambos baseados na classificação entre quente e frio, forte e fraco, são mencionados. No entanto, o autor não procura em momento algum encontrar ou postular uma lógica que organize os elementos sob essas categorias. A sua visão teórica de que essa lógica só existiria num estado puro e longínquo, e que a realidade presente se mostra caótica por causa da mudança social intensiva, o impede de se aprofundar no que o seu próprio material empírico sugere e talvez por isso, a sua análise é interrompida tão precocemente.

Muito recentemente tem havido uma razoável produção de conhecimentos sobre hábitos alimentares e ideologias populares sobre a comida em geral e o corpo humano. Embora esse tema não se refira diretamente a doenças e seus tratamentos, ele tem muito a ver com a preservação da saúde nas diferentes formas de resguardos alimentares, além de constituir uma forma secundária importante de terapêutica. A classificação dos alimentos e do corpo humano entre "quente" e "frio" parece constituir um elemento-chave para se penetrar num dos aspectos da lógica popular sobre saúde e doença.

A síndrome do "quente" e "frio", como tem sido mencionada por alguns autores, foi analisada em diferentes países latino-americanos. Acredita-se que tenha origem na medicina hipocrática grega e que esteja ligada a uma teoria do equilíbrio entre os humores ou fluidos corporais (Maués & Maués, 1976). Para não se ir tão longe, pelo menos é certo que os colonizadores ibéricos e, em particular, os jesuítas, trouxeram esse tipo de classificação, como observa Kelly, (1965) com respeito ao México. No Brasil, o estudo desse tipo de fenômeno tem ocorrido muito recentemente, principalmente sob a ótica de práticas e ideologias alimentares. No entanto, o que existe a respeito permite afirmar a sua generalidade em todo o território nacional. Tavares (1976) em estudo na cidade de Belo Horizonte, Novión (1976) no Distrito Federal, Maués & Manués (1976) no Pará, Brandão (1976) na cidade goiana de Mossâmedes, Petrano (1975) no litoral cearense, constituem os principais trabalhos realizados nesse sentido. Neste último trabalho, a autora propõe uma diferenciação das manifestações do *quente* e *frio* entre os aspectos térmicos e qualidade. O primeiro, referindo-se a todo um conjunto de regras e proibições e envolvendo a associação entre elementos de diferentes temperaturas. O segundo, dizendo respeito a uma qualidade intrínseca a cada elemento, que nada teria a ver com as suas condições térmicas. A análise de Peirano, privilegia, ao contrário de todas as outras situações, somente o primeiro tipo de manifestação, e afirma que só ele vigora sistematicamente. Trata-se de uma exceção no contexto brasileiro. Embora também ocorra o *quente* e *frio* térmico em todas as demais regiões, a qualidade imposta a cada elemento pela classificação popular parece sobrepujar, e muitas vezes envolver, o primeiro aspecto.

A maioria dessas obras apresenta em comum uma série de características que foram muito bem arroladas por Woortman (1978). De um modo geral, o par *quente* e *frio* aparece apenas como um parâmetro classificatório de um conjunto que compreende tanto o *forte* e *fraco* como o *reimoso* e *descarregado*. Embora se constate que essas categorias classificatórias são também utilizadas no campo da medicina, não é nessa área que os autores concentram a sua atenção.

O tema principal de todos esses trabalhos refere-se a hábitos alimentares em geral.

Com respeito aos aspectos que autores como Kelly (1965) preferem chamar de *sobrenaturais* na causação de doenças, ou que nossos "folcloristas" chamariam de *mágicos*, e que nós consideramos simplesmente como de origem *moral-política*, poucos cientistas sociais têm se preocupado com o tema em contexto brasileiro. Temos notícia do interessante trabalho de Prado (1974) a respeito de estudos sobre agentes tais como rezador, benzedor, parteira, pajé, curador e feiticeiro, realizados na baixada maranhense, e nada mais.

Fenômenos como feitiçaria, mau-olhado, e as instituições socialmente construídas para neutralizá-los já foram amplamente analisados pela antropologia social inglesa, desde Evans-Pritchard com a sua obra clássica *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937), até Mary Douglas com a *Thirty Years after Witchcraft, Oracles and Magic* (1970). Apesar desse farto material teórico, que envolve manipulação política e estrutura social nas quais essas crenças se desenvolvem, ele não tem sido utilizado para analisar situações brasileiras. Nesse sentido, o nosso trabalho em Icapara (Queiroz, 1978) procura focalizar essa problemática sob o prisma da produção de doenças. Evidentemente, trata-se apenas de um trabalho com constatações empíricas limitadas diante da amplidão do tema, e com algumas idéias sobre um assunto que, certamente, merece, assim como a lógica do quente e frio, uma atenção maior dos estudiosos da cultura popular.

Referências

AMORIM, J. P.
1963. *Medicina Popular em Alagoas*, Divulgação do Departamento Estadual de Cultura, Caderno XIX, Maceió.

ARAÚJO, A. M.
1961. *Medicina Rústica*, Ed. Nacional.
1967. *Folclore Nacional*, Ed. Melhoramentos, São Paulo.

BASTIDE, R.
1971. "Medicina e magia nos candomblés", in *Negros no Brasil: Religião, Medicina e Magia*, Ed. da USP.

BRANDÃO, C. R.
1976. *Hábitos de Comida em Mossâmedes*, Mimeo, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

CABRAL, D.
1958. *A Medicina Teológica e as Benzeduras*, Separata da Revista do Arquivo n.º CLX do Departamento de Cultura, São Paulo.

CAMPOS, E.
1967. *Medicina Popular do Nordeste*, Ed. O Cruzeiro, Rio de Janeiro.

CARVALHO, A. R.
1963. *Pérola Verde: Plantas que Curam e Diversos Meios de Grande Poder Curativo*, Ed. Cupolo, São Paulo.
1972. *A Cura pelas Plantas*, Ed. Fdco. Masercci, São Paulo.

CÉSAR, G.
1941. *Crendices do Nordeste*, Ed. Irmãos Pongetti, Rio de Janeiro.

CHERNOVIZ, P. L. N.
1842. *Dicionário de Medicina Popular*, Ed. A. Roger e F. Chernoviz, Paris.

DOUGLAS, M.
1970. "Thirty years after witchcraft, oracles and magic", in *Witchcraft, Confessions & Accusations*, Tavistock publications, London.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Claredon Press, Oxford.

FERNANDES, F.
1961. *Folclore e Mudança Social em São Paulo*, Ed. Anhembi, São Paulo.

FONTENELLE, L. F. R.
1959. *Aymorés: Análise Antropológica de um Programa de Saúde*, DASP — Departamento de Documentação, São Paulo.

FRY, P. H. & HOWE, G. N.
1975. *Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo em Campinas*, in Debate e Crítica n.º 1, São Paulo.

JAMES, D.
1961. *Folk and Modern Medicin, Monarch Books*, Ind., Connecticut.

KELLY, I.
1965. *Folk Practices in North Mexico*, University of Texas Press, Austin

MAGALHÃES, J.
1966. *Medicina Folclórica*, Imprensa universitária do Ceará, Fortaleza.

MAUÉS M. & MAUÉS, M. A. M.
1976. *Hábitos e Ideologias Alimentares numa Comunidade de Pescadores*, Mimeo, UnB. Brasília.

MELO, A. T.
1958. *A Coleta de dados no Folclore Médico*. Revista Imprensa Médica n.º 11, Lisboa.

NOVIÓN, M. A. I.
1976. *Anátomo-fisiologia Popular e Alimentação na Mulher e no Binômio Mãe-Filho*, Mimeo, UnB. Brasília.

PEIRANO, M. G. S.
1975. *Proibições Alimentares numa Comunidade de Pescadores*, Mimeo, UnB. Brasília.

PRADO, R. P. S.
1974. *Sobre a Classificação dos Funcionários Religiosos da Zona da Baixada Maranhense*, Aspectos antropológicos vol. 3, CENPLA, São Luís.

SANTOS FILHO, S. C.
1947. *História da Medicina no Brasil*, Ed. G. Holman, Belo Horizonte.
1977. *História Geral da Medicina Brasileira*, Ed. HUCITEC — USP, São Paulo.

SÃO PAULO, F.
1936. *Linguagem Médica Popular no Brasil*, Ed. Barreto, Rio de Janeiro.

TAVARES, M. G.
1976. *Um Estudo do Processo de Hábitos Alimentares*, Mimeo, UnB. Brasília.

WOORTMAN, A. A. W. K.
1978 *Hábitos e Ideologias Alimentares em Grupos Sociais de Baixa Renda*, Série Antropológica n.º 20, UnB. Brasília.

Resenha

OS MORTOS E OS OUTROS

E. B. Viveiros de Castro
Prof. do Museu Nacional Antropologia

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
Os Mortos e os Outros — uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó.
São Paulo, Editora Hucitec, 1978. 152 pp., com fotografias e desenhos.

Qual a importância de ensaios etnológicos como esse de Manuela Carneiro da Cunha, que analisam a cosmologia e a organização social de sociedades indígenas tomadas "em si" — isto é, sem referência principal ao processo de inserção forçada destas na sociedade nacional? Pouca ou nenhuma, dirão alguns, para quem a "questão indígena" — de apelo ético mais transparente e, nos termos em que costuma ser posta, maior acessibilidade intelectual — esgota e dissolve as *questões indígenas*, aquelas que refletem e instauram a especificidade das sociedades que se as colocam. Bastante importância, dirão uns poucos outros. E com estes fico. Pois *Os Mortos e os Outros* mostra que compreender uma sociedade implica, primeiro que tudo, pôr-se no terreno em que o livro se move: o terreno do pensamento indígena. Essa é uma tarefa essencial, que não pode ser soberbamente descartada em nome de um espontaneísmo ventríloquo que, clamando ser "a voz dos índios", fala da mais sutil, bem-intencionada e auto-equivocada forma de dominação. Nada, a não ser o ateoricismo fóbico ou a leviandade política (atitudes associadas e atualmente conspícuas), nos autoriza a fugir desta empresa: pensar esse outro pensamento, indígena, respeitar, por um ato de inteligência, essa diferença radical — compreendê-la.

O livro de Manuela Carneiro da Cunha — originalmente uma tese de doutoramento (UNICAMP) — não pretende esgotar todos os aspec-

tos de seu tema central (a noção de pessoa entre os Krahó), e talvez se ressinta de maior vivência etnográfica, o que inflete sua análise para o lado normativo das instituições e crenças Krahó. Estou longe de achar que este seja um grave reparo, sobretudo se, como é o caso, o pesquisador dispõe, conhece e sabe usar de uma boa bibliografia etnográfica, e está bem equipado teoricamente. Assim, o que pesa mais, n'*Os Mortos e os Outros*, são suas contribuições a debates centrais da antropologia, a reordenação dos dados disponíveis em torno de um conceito crucial (pessoa), e uma criatividade analítica que se aproxima com felicidade do pensamento Krahó, cuja complexidade dialética e engenhosidade sociológica admiram, desde muito, aqueles que se debruçam sobre os grupos Gê do Brasil central. São tais características, diga-se de passagem, que muito contribuíram para a notável capacidade de resistência cultural dos Gê diante das pressões neobrasileiras.

Os Krahó, grupo Timbira que habita os cerrados do norte de Goiás, estão, como os demais Gê do norte, entre os mais bem estudados grupos tribais da América do Sul. Isto graças a um esforço contínuo que, partindo das monografias pioneiras de Nimuendaju na década de 40, passa decisivamente por Lévi-Strauss — teórico da estrutura social e mitologia Gê —, e chega ao grupo do "Harvard-Central Brazil Project", coordenado por D. Maybury-Lewis, que produziu um conjunto integrado de trabalhos sobre a estrutura social Gê.[1] Esta geração de antropólogos (Maybury-Lewis, T. Turner, Melatti, Da Matta, Lave, Bamberger) dedicou-se preferencialmente ao estudo daqueles aspectos que despertaram a atenção de Lowie e Lévi-Strauss nas etnografias de Nimuendaju: parentesco, nominação, classes de idade, organização cerimonial, dualismos. A famosa e intrigante complexidade sociológica Gê tornou-se mais bem definida a partir daí; mais especialmente, a grande contribuição do grupo foi o estabelecimento de um padrão técnico de alto nível e a formação de um "fundo" etnológico e comparativo de referência obrigatória para os estudiosos posteriores.[2]

Os Mortos e os Outros remete já a uma nova geração de "Gê-ólogos" que, dialogando com o capital etnológico acumulado, tem procurado explorar dimensões novas da realidade Gê. Aumenta a variedade de orientações e temas; trabalhos mais específicos surgem, sem que por isso se perca articulação com as questões gerais de estrutura social levantadas antes. Ao contrário: tais questões, passando pelo prisma de tópicos mais restritos, saem enriquecidas e redefinidas. Exames como esse do sistema funerário Krahó; como o do simbolismo e da música Suyá feito por A. Seeger; e vários outros ainda em curso, sobre feitiçaria, nominação, resistência étnica, ecologia — tudo isso indica que a etnologia Gê é um campo aberto, com muito a ser feito.

Manuela Carneiro da Cunha parte das concepções e instituições Krahó ligadas à morte para atingir a concepção implícita, teoricamente cons-

1. Há que destacar também os trabalhos de Melatti e Da Matta, orientados por Roberto Cardoso de Oliveira, sobre a dinâmica do contato interétnico entre os Timbira e a sociedade nacional (frente pastoril, extrativa).
2. Apenas recentemente veio à luz o livro que enfeixa as contribuições deste grupo — à parte as monografias individuais já publicadas —, editado por Maybury-Lewis, e que traz o significativo (ver adiante) título de *Dialectical Societies* (Harvard University Press, 1980).

truída, da *pessoa* Krahó. Assim, embora a autora declare um duplo objetivo: análise do sistema funerário e da noção de pessoa, e embora o exame do complexo fúnebre Krahó seja extenso e valioso (preenchendo inclusive lacunas etnográficas), é inegável que o foco teórico e o interesse mais amplo do livro reside no segundo objetivo. O conceito de pessoa desenvolvido em *Os Mortos e os Outros* não se reduz ao estudo da personalidade social, do conjunto de papéis, direitos e deveres, característico da antropologia estrutural-funcional britânica. Tal nível ou momento da pessoa é, obviamente, importante; e foi ele que determinou a escolha do tema da morte (p. 2), a qual, por "ceifar a esmo", incide sobre todos os papéis e máscaras assumidos pelos homens, e permite a captação da personalidade social quando esta, dissolvendo-se, ilumina-se. Mas a pessoa não se esgota aí; há que perseguir as representações sobre o corpo, as substâncias individuais, as imagens do eu, as crenças escatológicas.

Assim, a orientação d'*Os Mortos e os Outros* aproxima-se mais de uma tradição antropológica francesa, de Mauss e seguidores, e desborda da antropologia para incorporar contribuições psicanalíticas e filosóficas. O espírito — mais que a letra — do livro é nitidamente lévi-straussiano; não se tema, porém, encontrar o flagelo dos êmulos de Lévi-Strauss: a "necro-lógica" Krahó em nenhum momento é reduzida a um conjunto estéril de simetrias formais, pois o conceito de pessoa permite uma síntese entre forma e conteúdo, dá uma orientação à análise que é a busca de *sentido*.

Mas qual o conceito de pessoa que Manuela Carneiro da Cunha utiliza? Se ele está "nas entrelinhas" das instituições funerárias e da organização social Krahó (p. 1), e se ele incorpora mas não se esgota na personalidade social, não é tampouco explicitado e discutido teoricamente pela autora. Isto, embora nos poupe as fastidiosas "introduções teóricas" das teses acadêmicas, é algo a se lamentar, e algo a fazer. Na verdade, mais que antropológico (no sentido "britânico"), ou psicológico, o conceito de pessoa d'*Os Mortos e os Outros* é filosófico. O que ele busca subsumir são as determinações últimas do ser humano enquanto tal, isto é, enquanto Krahó; busca a dialética constitutiva da identidade Krahó, que não está "nos" papéis sociais, ou "nas" crenças escatológicas. Tampouco se trata de simples figura ideológica, reflexo de realidades primeiras; é mais bem uma *reflexão* (pp. 112-3), algo que se coloca *"en prise"* do real. Mesmo que os antropólogos que têm trabalhado com este conceito-agregado de "pessoa", meta-antropológico e etnofilosófico, não estejam ainda prontos a definir claramente (weberianamente? mas é possível, e necessário?) seu estatuto, uma coisa é certa: o conceito de pessoa se estabelece no ponto de encontro entre o discurso antropológico e o discurso Krahó, Dogon, hindu, católico, burguês; e ele desconhece a necessidade de se mutilar analiticamente as sociedades estudadas com a dicotomia rústica entre "representações" e "realidades".

Os quatro primeiros capítulos do livro consistem em um exame da etiologia mórbida, das causas socialmente reconhecidas da morte, dos rituais de inumação, luto, fim de luto — busca-se sempre aí uma articulação com o sistema social Krahó, pois morte e sociedade se iluminam mutuamente. A divisão dos papéis funerários, o papel complementar de consangüíneos e afins, família e comunidade, o lugar

espacial da morte e das inumações, toda a análise caminha para uma tese central do livro: a primazia existencial e conceitual da oposição vivos/mortos na sociedade e no pensamento Krahó. Tal oposição funda a concepção de pessoa Krahó, funda mesmo a reflexão social Krahó, onde a identificação *a contrário*, pelo antônimo, é o mecanismo onipresente. O tema da alteridade — o *cogito* que afirma "eu sou aquilo que eu não sou não é" (p. 145) —, da constituição do Ser como dialética, parece marcar todo o estilo filosófico Gê, e não creio valham aqui suspeitas de predeterminação pela teoria que Manuela Carneiro da Cunha utiliza. A oposição vivos/mortos, onde os mortos servem (antropofagicamente?) aos vivos para estes se porem como vivos, Krahó, é um caso particular — embora fundador — que a autora destaca, de um fenômeno que se pode observar em quase todas as instituições Gê (a começar pelo princípio dualista, que não é mais que a dialética da alteridade materializada em instituições ou classificações) estudadas pelos antropólogos. O que distingue os Gê, aliás, não é a simples presença de tal dialética, mas os extremos a que foi levada como instrumento filosófico e sociológico. E há casos ainda mais extremos, e cite-se aqui (para ficarmos no âmbito da morte) os trabalhos de J. Crocker sobre o "eu especulado" Bororo (macro-Gê), onde a morte desencadeia uma *reflexão*, de sabor barroco e estrutura "em abismo", sobre a identidade social.

Desta primeira parte do livro, onde fica proposto que os mortos são Outros, são inimigos, são afins, isto é, onde se estabelece a alteridade social dos mortos, chega-se a um capítulo (cap. V) que rompe a ordem diacrônica de exposição do ciclo fúnebre e abre um tema aparentemente sem relação com o exterior: a amizade formal. Ele surge pelo fato de os amigos formais — indivíduos ligados por relações de evitação e respeito devido aos nomes que herdam — do morto terem papel importante nas exéquias. A partir daí, a autora indaga, das teorias existentes sobre as relações jocosas e de evitação, uma teoria da amizade formal Krahó, que vai tomar como estrada real (outra, pois há a da morte) para a detecção da pessoa Krahó. Este capítulo, na verdade, constitui esboço de um outro trabalho, e é de leitura quase independente — o que responde pela impressão de sinuosidade na marcha expositiva d'*Os Mortos e os Outros*. Ali se estabelece que as figuras antípodas do amigo formal e do companheiro, do outro e do mesmo, desenham o lugar da identidade pessoal Krahó; neste traçado, domina o antônimo, o amigo formal. Vê-se então que "o homem morto é o outro, o outro é o amigo formal" (p. 144); e o outro é o afim, o cunhado, o inimigo: o que é Krahó, Bororo, Tupinambá (p. 144), pois a autora chama a atenção para o fato de que a oposição vivos/mortos e a dialética da alteridade são traços recorrentes e dominantes para a maioria das sociedades indígenas brasileiras (com a exceção das "sociedades metafísicas" do norte amazônico?).

Os capítulos VI e VII tomam como objeto, respectivamente, o plano do corpo e da "alma", a etnobiologia e a escatologia Krahó. Aqui se procura delimitar a visão Krahó do *indivíduo*, enquanto na análise do ciclo funerário evidenciava-se a (des)construção do *personagem* Krahó, isto é, do homem enquanto revestido de papéis e funções. No capítulo VI vê-se que o corpo abriga, na verdade, substâncias que "encarnam" estes dois aspectos antagônicos e complementares da *persona* Krahó: o sangue, fonte e sinal da vida, é o corpo

próprio, o "indivíduo biológico"; os ossos, objeto do enterro secundário, sustentam o personagem, são o esqueleto da sociedade Krahó em sua imagem idealizada de identidade a si eterna e imutável (pp. 110, 145).

Cremos ser possível estabelecer que a oposição complementar (e tensa, porque traduz domínios sociais em contradição — periferia/centro, grupo doméstico/grupos cerimoniais, política/ritual, substância/ /nomes) entre *indivíduos* e *personagem*, já apontada como básica entre os Gê por outros pesquisadores (Melatti, Da Matta) está "em sistema" com a oposição vivos/mortos. A descontinuidade radical entre vivos e mortos traduz a polaridade entre o indivíduo, aspecto sangüíneo, vital e corpóreo da *pessoa* Krahó, e o personagem, o lado ósseo, fúnebre patrimônio coletivo. Assim, coloca-se a questão de saber em que medida a oposição vivos/mortos não é derivada, ou melhor, codifica na diacronia uma oposição *intervivos — intravivos*, a rigor — do indivíduo e do personagem, sincrônica e constitutiva da pessoa Krahó. É tal polaridade que, em sua natureza dificilmente conciliável, vai-se exprimir na figura dos *mekarõ*, duplos da individualidade que restam após a morte. O *karõ* é o inverso do Krahó: não tem vergonha (a qualidade essencial) porque não tem afins — é um ser preso aos pólos estáticos da consangüinidade e do ritual, furtando-se à dinâmica desagregadora da aliança, fardo dos vivos (p. 128); sua substância (pois ele não é imaterial) é tênue e fraca, sua forma protéica, já que princípio individual, e não ancestral definidor de grupos, o espírito do morto (*karõ*) é apenas sombra, vazia, ausência de corporalidade. O lugar ambíguo dos *mekarõ*, ambíguo por mediar entre vivos e mortos, entre corpo e sociedade, indivíduos e personagens, parentes e inimigos, é excelentemente descrito pela autora no capítulo VII. Os dois capítulos finais enfeixam e organizam as conclusões: a congruência das oposições vivos/mortos e consangüíneos/afins; a equação lógica morto=amigo formal=Outro; a oposição indivíduo/personagem e corpo/sociedade; e a ambigüidade da sociedade dos mekarõ, impossível simulacro da sociedade dos vivos, posto que sociedade de *indivíduos*, incompleta e residual, negada por esta outra sociedade fúnebre composta dos ossos, nomes e funções que se depositam eternamente no centro da aldeia. A morte, assim, separa o que estava unido em vida: a unidade contraditória do indivíduo (*mekarõ*) e do personagem Krahó. Esta unidade é a vida; a morte a analisa.

Em conclusão, o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha é instigante por "ler" os dados Krahó a partir de uma preocupação fundamental e ainda em fase de construção teórica: o conceito de pessoa. Deve-se apenas notar certa flutuação no uso dos termos (p. ex., p. 146), o que dificulta o estabelecimento da precisa e complexa relação entre os conceitos centrais do livro, a saber: pessoa, personagem, indivíduo, individualidade, identidade. Ora a *pessoa* "está" no corpo — e o corpo é o *indivíduo*, suporte da *individualidade;* ora a pessoa Krahó parece ser justamente a oposição entre indivíduo e *personagem*, nem um nem outro, mas sua complementaridade e mútua negação; ora a pessoa reside "no" processo de assunção da *identidade* pela negação do outro enquanto *amigo* formal, figura que se define pelo *nome*, nome que é emblema do *personagem*. Seria desejável que Manuela Carneiro da Cunha, e outros antropólogos, aprofundassem ainda mais a discussão sobre o conceito de pessoa, para o que *Os Mortos e os Outros* é um passo importante.

Resenha

SIMBOLIZAR, VERBO INTRANSITIVO

Manuela Carneiro da Cunha
Prof. de Antropologia — Unicamp

"Se os símbolos significam, são quase sempre banalidades."
D. Sperber

"Mas os espíritos começaram a se apresentar e o escrivão, com a mesma voz doméstica, ia lhes perguntando as coisas mais aborrecidas do mundo."
Mário Vargas Llosa
Tia Júlia e o Escrevinhador.

Dan SPERBER, *O Simbolismo em Geral*, tradução do francês de Frederico Pessoa de Barros e Oswaldo E. Xidieh.

São Paulo, Ed. Cultrix, 143 pp., 1978.

Eis um livro fascinante à primeira leitura, desconcertante à segunda: pois se o estilo conciso e trabalhado, o brilho da parte polêmica encantam, vai brotando à segunda leitura aquele vago desconforto que proporciona o ilusionista à sua platéia quando, pressentindo-o, esta não sabe ao certo onde está "o truque".

Em poucas palavras, o livro investe, com o ímpeto de um primeiro livro,[1] contra o que chama as concepções semiológicas do símbo-

1. Trata-se realmente do primeiro livro em francês de seu autor (a edição original data de 1974), embora seja seu segundo livro em português. Explica-se: a Cultrix lançou em 1970 o livro "Estruturalismo e Antropologia" de Sperber que era, em sua publicação original de 1968, um artigo dentro de uma obra coletiva.

lismo. O símbolo não significa: para nos convencer, Sperber desfere argumentos e exemplos, desdobrando uma panóplia variada ao longo dos três primeiros capítulos, panóplia que resumirei imperfeitamente e que é sedutor acompanhar no texto. Começa por mostrar, com razão, que nem uma definição estrita de significação, calcada sobre a linguagem, nem uma definição frouxa, que o entendesse como código, são aplicáveis ao simbolismo. A primeira exigiria que cada símbolo pudesse ser substituído, qualquer que fosse seu contexto, por um conjunto de símbolos que seriam sua definição (isto no caso do simbolismo ser considerado uma linguagem em si mesmo) ou, caso contrário, por sua definição verbal. Para a segunda, bastaria que a cada símbolo correspondessem um certo número de interpretações e a cada interpretação um certo número de símbolos.

Muitos antropólogos acreditaram que o significado existisse, e que bastava achar a exegese correta, dada tanto nas associações verbais quanto no uso adequado do símbolo. Sperber seleciona Victor Turner, o mais requintado dos que praticaram tal tipo de busca, como matéria de sua dissecção. Turner realmente me parece ter sucumbido ao fascínio do saber exegético dos Ndembu. Os antropólogos que trabalharam em sociedades com pendores exegéticos (e especialmente esotéricos), os que toparam com seus especialistas — penso em Griaule, aliás, mais do que em Turner — parecem ter tido dificuldades em ultrapassar esse saber, que tem a vantagem de ser caucionado pelos membros do grupo, o que não é desprezível nestes tempos de má consciência acadêmica. Talvez um impulso para este livro de Sperber tenha sido a manifesta aversão dos Dorzé da Etiópia, entre os quais trabalhou, por qualquer veleidade exegética. Que a exegese tenha de ser interpretada, quando se pensou que ela interpretasse, já o diziam Mônica Wilson, Lévi-Strauss (que entre as versões do mito de Édipo incluía a exegese freudiana), e o próprio Victor Turner. Mas Sperber torna a dizê-lo com elegância. A questão é que a própria concepção de "símbolo" enquanto oposta ao "signo", isto é, mantendo contrariamente a este último uma relação motivada com o que expressa, é insustentável, pois precisamente esta motivação é ela própria simbólica.

O mesmo vale para o simbolismo inconsciente, analisado em Freud e em Ernest Jones, que o retoma. Basicamente a questão é a mesma: qual a lógica que justifica a tradução de um revólver por um pênis, já que há tantas diferenças quanto semelhanças entre ambos? O que haveria de elucidar, por ser simbólico, é a própria associação entre o revólver e o pênis.

Disso resulta algo muito interessante: que a idéia de símbolo, na acepção convencionada acima, deve ser descartada por ser fruto apenas de pressupostos teóricos, ou seja, culturais. Se o simbolismo existe, tanto não se pode dizer do símbolo, categoria nativa de povos dados à exegese (entre os quais a turba dos psicanalisados). E nossa ilusão de que símbolo existe provém precisamente da ilusão de que ele signifique alguma coisa.

Assim a significação nem é escondida para constituir um saber reservado aos exegetas, nem se esconde por si própria para se desvendar aos psicanalistas: *a significação está ausente*. É o que mostra, à revelia de seu autor, afirma Sperber, a obra de Lévi-Strauss: e se

este teima em se considerar semiólogo, é por não reconhecer que demonstrou, na realidade, a natureza cognitiva e não significante dos mitos. Ao tratar o simbólico como um campo de signos e não de símbolos, isto é, de unidades cujo valor semântico provém de sua posição na arquitetura do todo, ao exibir as correspondências estruturais entre vários planos de significação, Lévi-Strauss, mostra *como* funcionam os mitos e não *o quê* significam.

Apenas aqui rompe Sperber com uma das hipóteses estruturalistas: a de que o simbolismo seja uma linguagem. Mas seus argumentos parecem apenas parcialmente atingir seu alvo, já que o que negam é que o simbolismo seja destinado a "significar" alguma coisa, que o verbo simbolizar seja transitivo direto, quando o termo linguagem, na acepção de Lévi-Strauss, implica também o legado de Mauss, ou seja, que não se trata tanto de "significar" mas de "pôr em comunicação" membros de uma sociedade. Talvez "simbolizar" fosse afinal transitivo indireto. Essa função de comunicação social, se não me parece determinar a forma assumida pelo simbolismo em cada sociedade, é no entanto essencial para a eficácia simbólica. Sperber é categórico, porém, em afirmar que essa não é, no entanto, uma função constitutiva do simbolismo, que lhe determinaria a estrutura. Posição contrária, enfatizando o aspecto de comunicação social do simbolismo, foi sustentada por Leach, tributário, como Sperber, do caudal estruturalista: o que aponta para uma ambigüidade que bem poderia ser real na posição de Lévi-Strauss.

Bem, se não é destinado a significar, que diabo faz o simbolismo? A resposta é transparentemente francesa: o simbolismo paliaria justamente as deficiências das representações conceituais, deficiências que impedem que estas sejam assimiladas à memória. Existiria então no espírito humano um dispositivo de recuperação, o dispositivo simbólico, que evitaria que as representações deficientes fossem sumariamente rejeitadas. Para tanto, colocaria essas representações entre aspas — o símbolo é de Sperber — isto é, tomá-las-ia como objeto elas próprias de uma segunda representação, e tratá-las-ia simbolicamente. Em que consistiria esse tratamento? Em uma focalização da atenção, primeiro, na condição conceitual insatisfeita, que não permite a assimilação da representação à memória. Em seguida, na evocação, seja na memória, seja na imaginação, de informações que potencialmente permitiriam preencher essa condição. Ou seja, onde falha a convocação de informações, recorre-se à evocação.

Assim apresentado, o simbolismo estaria para o conhecimento como o trapeiro Abbé Pierre para Descartes. Mecanismo de recuperação, voltaríamos assim a uma variante de sua definição consensual: o de ser o que não se deixa apreender como racional. A premissa subjacente é, no entanto, a da insaciabilidade do apetite cognitivo no homem, o que leva Sperber a afirmar que o dispositivo simbólico participa, com os mecanismos da percepção e o dispositivo conceitual, na constituição do saber e no funcionamento da memória. É essa mesma voracidade cognitiva que Lévi-Strauss colocava na base do simbolismo, em sua famosa introdução à obra de Marcel Mauss, quando evocava a capacidade dada ao simbolismo de ligar vários planos do real, planos em si incomensuráveis, tentando conferir assim à realidade uma coerência global: e falava então que o que caracterizava o simbólico era o excesso de sentido. Excesso e não carência, o que, não obstante o que possa parecer, não contradiz Sperber, pois o sen-

tido de que fala Lévi-Strauss não é certamente o "significado" acima rigorosamente definido. No entanto, isso aponta novamente para uma dimensão que Sperber negligencia: a de que o simbólico aparece aos usuários de uma cultura como algo sobrecarregado de sentido, e que esse excesso poderia afinal ser constitutivo do simbolismo.

Um reparo: nem o aspecto dinâmico do simbolismo, nem sua dimensão política são tampouco tratados neste livro, cujo campo é recortado, como de praxe, pelo seu projeto teórico; por que então introduzir estas questões na contracapa, acenando ao leitor com uma crítica política da semiologia, repressora a serviço do poder (!) quando essa análise não é abordada no texto?

Deste livro, emerge-se atordoado. De uma parte polêmica conduzida com maestria, que cobre o prefácio e os três primeiros capítulos, passa-se aos dois capítulos finais, muito menos convincentes. Contrariando sua fama de tradutora esmerada, e contrastando com a excelente tradução que Amélia e Gabriel Cohn fizeram do primeiro que editou de Sperber, a Cultrix desta vez não soube manter na tradução o ritmo e o prazer do texto original. Neste, as frases incisivas, o estilo depurado, burilado em que se suspeita uma certa autocomplacência, focalizam a atenção e evocam associações sempre interessantes.

E já que o simbólico pode ser um prazer solitário — que simbolizar é afinal intransitivo —, abandono-me a minhas próprias evocações: a de Dan Sperber, burilado como seu estilo, a dos livros de seu pai, Manès Sperber, grande escritor nascido na Rutênia, que minha mãe lia com certo fervor, quando eu era pequena. Esse pai é lembrado à última página, absorto em um trabalho de criação literária: "Escrevi este livro para compreender esse trabalho", diz Sperber. E eu, leitora aqui como minha mãe, talvez tenha escrito esta resenha para compreender o seu fervor.

Resenha

CRENÇAS E PROCESSOS DE DESENVOLVIMENTO: NOVAS PERSPECTIVAS *

Pierre Furter
Universidade de Genebra, Suíça

D'EPINAY, Christian Lalive: *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili.* — Paris — La haye, Mouton, 1975.

RAMANHO, Jether Pereira: *Prática educativa e sociedades, um estudo de sociologia da educação.* — Rio, 1976.

Poucos aspectos do desenvolvimento da América Latina foram objeto de tantos mal-entendidos, preconceitos e desatenções quanto os que dizem respeito ao papel das crenças neste continente que permanece massivamente — e muito aproximadamente — o domínio exclusivo da "catolicidade romana". Por isto, a diversidade de tendências no próprio seio deste catolicismo (apesar das contribuições do saudoso I. Vallier),[1] as relações ambíguas entre o catolicismo oficial e suas formas populares (que R. Bastide começou a explorar).[2] e o papel das religiões minoritárias (quando será apreciado o papel do judaísmo, por exemplo?) foram seguidamente subestimados, sobretudo na bibliografia em língua francesa. Assim, um dos grandes méritos de Christian Lalive d'Epinay é o de ter estabelecido primeiro sobre o terreno do "Cono Sur" a diversidade *dos* protestantismos

---

* Publicado na *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, Estrasburgo, e reproduzido com sua autorização.

1. VALLIER, I. "Religious Elites" in *Elites in Latin America*, Londres, 1967.
2. BASTIDE, R. *Les Religions Africaines au Brésil*, Paris, 1960. Cf. "Mystiques violentes et stratégies non violentes", de M. de Certeau, no dossier do *Monde Diplomatique* de maio de 1976, consagrado aos cristãos da América Latina.

latino-americanos;[3] depois, de ter contribuído significativamente para a revalorização do estudo das formas não-oficiais — ou populares — da religiosidade protestante tal como ela se expressa de maneira espetacular na explosão pentecostal;[4] para, enfim, abordar frontalmente a questão das funções de uma religião transplantada em um desenvolvimento dependente, primeiro através do estudo das formas e mecanismos da penetração cultural[5] e depois globalmente, em sua tese de doutorado recentemente colocada em circulação.[6]

Sendo conhecidas as perspectivas abertas por Christian Lalive d'Epinay, e devido a que elas muitas vezes inspiraram e enriqueceram o trabalho do *Espace Latino-Americain* do IED, os leitores desta revista perdoarão que ultrapassemos o quadro de um simples resumo e insistamos nas suas contribuições prospectivas.

O lugar da sociologia religiosa em uma sociologia das ideologias

Reconhecendo que o exercício da sociologia não pode mais privilegiar o objeto religioso como em suas origens (p. 2)[7] e que ela permanece silenciosa quanto à hipótese de Deus (p. 208) — ainda que este rigor muitas vezes pareça excessivo e que possa ser explicado pelo desejo do autor de se desembaraçar claramente de um passado teológico —, o sociólogo deve também "dizer o que a Igreja e a religião significam como fenômeno social" (p. 3). Seu objetivo será "o conjunto das atividades humanas que os homens explicam em função de uma relação que entretêm com o sagrado" (p. 4). Isto permite, em primeiro lugar, fazer aparecer um nível ideológico *específico* que é muitas vezes ignorado nas sociedades contemporâneas imbuídas de uma suposta "secularização": *o cosmológico*. O autor se refere aí à concepção e percepção globais da natureza do mundo que abrangem e orientam tanto o sócio-político (isto é, a representação da sociedade e de sua evolução) quanto o antropológico (que diz respeito à natureza do homem e suas relações interpessoais). É interessante registrar a convergência de Lalive d'Epinay não somente com H. Desroche, mas também com um autor que ele jamais cita: Ernst Bloch, cuja admirável reinterpretação do cristianismo e de sua verdade através de uma leitura atéia é bem conhecida.[8]

Certamente esta especificidade induz as religiões a acentuarem muitas vezes o desvio entre o real e suas representações, de forma que elas *podem* alienar e reificar os homens, levando-os a ignorar que o mundo é uma construção humana. Mas é preciso não esquecer que

---

3. D'EPINAY, C. Lalive, "Toward a typology of Latin American protestantisms" in *Review of religious research*, vol. 10, n.º 1, 1968, pp. 4-11, e "Un modèle typologique: les protestantismes latino-américains" in *Archives de Sociologie des Religions*, 1970, n.º 30.
4. Id. *El Refugio de las Masas, Estudio Sociologico del Protestantismo Chileno, Santiago* 1968, traduzido do francês; trad. em inglês e português.
5. Id. *Pénétration Culturelle et Presse Religieuse*. Cuernavaca, CIDOC, 1971.
6. Id. *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance. Les Mouvements Protestants en Argentine et au Chili*, Mouton, La Haye, 1975.
7. As notas de páginas sem referência dizem respeito a *Religion, Dynamique, op. cit.*
8. BLOCH, E. *Atheismus in Christentum: Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a. Main, 1968.

nas religiões, como aliás em toda ideologia, se cruzam, reagem e se chocam o real e o imaginário, e que a transposição do real e do imaginário *pode* também abrir novas possibilidades, dando assim aos homens a vontade, o desejo, o impulso para modificar a realidade. Com efeito, a ideologia se manifesta em uma dialética complexa na qual é necessário levar em conta tanto as relações sociais reais e concretas nas quais os homens estão inseridos, que condicionam as representações que eles fazem de si mesmos, quanto o fato de que esta realidade, que serve de base para estas representações, não é idêntica à imagem que elas propõem (pp. 198ss.). Contra Althusser e seguindo R. Bastide, Lalive considera que as religiões oferecem reconstruções da realidade que permitem aos homens influir sobre o real: "O sagrado, metáfora do social, pode tender a transformar o social em metáfora do sagrado" (p. 207). Isto pode ocorrer *abonando* uma ordem social, confirmando-a, portanto, em seu *status quo;* ou então a *contestando* por dentro, através de reformas inspiradas em uma preocupação ética e social; ou mesmo se transformando às vezes em verdadeiros *protestos* que implicam repentinamente uma ruptura e podem desembocar na subversão e no real, como o demonstram tão claramente os movimentos messiânicos que Maria Isaura Pereira de Queiroz, entre outros, estudou detalhadamente no Brasil,[9] assim como a singular guerra civil dos chamados "Cristeros" mexicanos que um brilhante historiador francês acaba de reconstituir sem mistificações e em uma perspectiva análoga à de Lalive.[10]

Entretanto, esperamos que não se considere excessivo que lamentemos nesta discussão central — ainda que limitada, neste trabalho — do religioso, do ideológico e dos movimentos sociais e sua "função volitiva", que nós não tenhamos encontrado uma discussão aprofundada de suas relações com o pensamento utópico.

O protestantismo e a sociologia do encontro de civilizações

Se esta discussão fundamental é importante, o objeto da tese é, no entanto, expressamente outro. Com efeito, na análise das relações entre o real e as representações, o protestantismo na América Latina coloca um problema singular: "Em sua transferência para a América Latina, as ideologias protestantes experimentaram um corte na sua 'relação com o real' original. Em que medida esta relação foi reconstruída, o que é indispensável se elas pretendem exercer sua função de intérpretes do real e de mediadoras para a ação junto aos grupos humanos que as adotam" (p. 206)? Trata-se, portanto, de enfocar e explicar "a dialética que une uma religião exógena a sociedades globais" (p. 8). Isto se tornará possível introduzindo um conceito-chave, "inspirado por F. H. Cardoso, o do campo de possibilidades ideológicas que seria delimitado pelas condições concretas de existência dos homens situados no seio de uma determinada sociedade e da 'congruência' dos protestantismos com este campo potencial" (p. 206).

---

9. QUEIROZ, M. I. Pereira, *Réformes et Révolutions dans les Sociétés Traditionelles*, Paris, 1968.
10. MEYER, J. *La Christiade*, Paris, 1974.

Ressaltemos em primeiro lugar que se a problemática da congruência se impõe a respeito do protestantismo — tão freqüentemente denunciado nas polêmicas que acompanharam sua difusão como uma "doutrina estranha" à tradição "latino"(sic)-americana, a ponto das Igrejas e missões evangélicas da Europa ainda hesitarem nos anos 20 em reconhecer a América Latina como uma "terra de missão" —, seria necessário questionar sobre a conveniência de estendê-la também à interpretação da implantação do catolicismo, e particularmente à ação de suas ordens religiosas. Acreditamos que assim seria definitivamente evitada a armadilha da oposição do "pleno" europeu ao "vazio" americano, na qual ainda recentemente caiu uma escrupulosa intérprete dos Franciscanos no Brasil, ao considerá-los como "missionários da Igreja Católica, que lançam os fundamentos de base da fé cristã entre os indígenas e que formam o homem do Brasil, despertando nos indígenas uma consciência ainda rudimentar do valor do humano". [11]

Mas deixemos de lado estas generalizações possíveis para nos concentrar no caso, realmente singular, do protestantismo, cuja história coletiva só se inicia com a Independência no primeiro quartel do século XIX, apesar do incidente dos calvinistas na expedição de Villegaignon. [12]

Segundo nosso autor, para que o protestantismo se instalasse na América portuguesa e espanhola, foi preciso haver a convergência de um certo número de fatores externos que provocaram processos de desestruturação nestas sociedades, criando conjunturas favoráveis à implantação de um novo credo. Seguindo este caminho, e a partir de sua experiência e seu minucioso estudo da História recente do Chile e da Argentina, ele aponta em uma primeira parte (pp. 19-96) uma sucessão de "modos de desestruturação", o que conduz a uma periodização da gênese do protestantismo na América Latina:

— de 1820 a 1860 é a abertura ao comércio, sob todas as suas formas, com a Europa não-ibérica que permite ao protestantismo se infiltrar através de uma ação fundamentalmente educativa e cultural;
— de 1860 a 1880 é a imigração em massa de europeus que explica o crescimento de um protestantismo "étnico", pois ela é acompanhada por suas estruturas e seus quadros religiosos e eclesiásticos;
— de 1880 a 1930 é a passagem da influência européia — dominada no "Cono Sur" pela Inglaterra — ao protecionismo "yankee" que suscita uma vaga missionária norte-americana (e canadense?);
— de 1925 a 1970, enfim, é a poderosa vaga pentecostal que responde à crise societal através de uma ideologia da salvação própria do protestantismo sectário.

Certamente, seria necessário verificar se esta periodização pode ser generalizada para o conjunto dos países latino-americanos, especialmente o Brasil. Há, entretanto, um problema ainda mais importante a ser resolvido. Se estes fatores permitem compreender a penetração da "heresia", eles não explicam nem a espantosa diversidade de

11. MIRANDA, M. do C. Tavares de, *Os Franciscanos e a Formação do Brasil*. Universidade do Recife, 1969, p. 65.
12. Assinalemos, a este respeito, a excelente edição em *fac-simile* de *Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil*, de Jean de Léry, apresentada de maneira notável por J. C. Morisot e com notas de nosso colega Louis Necker, Genebra, 1975.

suas formas (pois são *várias* heresias que se desenvolvem), nem sobretudo as enormes diferenças que podem ser observadas na dinâmica de sua implantação e seu crescimento. Eis porque precisamos, em primeiro lugar, passar do genético ao estrutural a fim de compreender a formação de estruturas diversas. Com efeito, "as formas de expressão do credo e os processos de edificação de sua organização e suas instituições concomitantes serão inspirados ao mesmo tempo em esquemas sócio-culturais tanto da sociedade de origem quanto da que recebe" (p. 8). Isto permite construir uma tipologia que abarcará esta diversidade, ao combinar:

a) os quatro tipos originais de estruturas religiosas (*ecclesia*, denominações, seitas estabelecidas e seitas propriamente ditas), com
b) as modalidades do transplante em função, de um lado, dos "agentes" (missionários ou simples imigrantes protestantes militantes) e, de outro lado, dos "receptores" (comunidades e grupos de imigrantes protestantes instalados ou o conjunto da população de um país ao qual se propõe converter).

Esta construção, que constitui a segunda parte (pp. 97-140), ainda não é suficiente, pois o objetivo não é estabelecer uma classificação mas sim uma tipologia, "isto é, uma taxonomia dotada de propriedades heurísticas. A partir de uma tipologia deve-se poder retirar, através do modo hipotético-dedutivo, uma série de conseqüências, ou, em todo caso, definir conseqüências em termos de leque de possibilidades" (p. 9). Trata-se, portanto, de passar da análise estrutural à dos dinamismos, a fim de poder compreender *todas* as transformações *possíveis* em função da seguinte hipótese fundamental: "O tipo sociológico que uma determinada sociedade protestante forma em seu país de origem determina suas possibilidades de evolução e de expansão nas regiões latino-americanas. Mas a realização destas possibilidades dependerá da sociedade que recebe, de sua cultura e suas próprias transformações" (p. 103). E por esta via, em uma terceira parte (pp. 141-189), Lalive constata dois estilos mais importantes neste dinamismo: o do protestantismo "étnico" que oscila entre a adaptação ou a reforma, e o do protestantismo "de conversão", que oscila entre a continuidade ou a ruptura.

Este notável esforço metodológico interessará antes de tudo aos especialistas das religiões, mas é necessário insistir sobre o interesse de tal abordagem para a compreensão de outros fenômenos culturais, como, por exemplo, a multiplicação de formas extra-escolares de educação cujo estudo até aqui jamais ultrapassou o nível estritamente taxonômico da simples classificação. E é por esta via que nós tentamos há vários anos compreender e interpretar este outro fenômeno característico do desenvolvimento e da dependência do continente latino-americano.

As ideologias protestantes e a crise do desenvolvimento latino-americano

Até aqui nós tratamos de compreender os dinamismos protestantes em relação à sociedade global. Em conformidade com o outro aspecto da dialética da ideologia, não seria necessário passar do estrutural ao funcional para compreender o papel destas crenças na sociedade global, isto é, "a natureza da função societal dominante variando conforme o tipo de protestantismo analisado" (p. 11)?

Tanto de um ponto de vista superficial quanto ao nível de suas afirmações explícitas e das apreciações mais freqüentes, o protestantismo latino-americano estaria, sem dúvida, impregnado daquele "espírito" (isto é, de uma "ideologia difusa") que Weber e posteriormente os sociólogos da modernização "consideraram como um importante canal de difusão das normas e valores da modernização e, portanto, do desenvolvimento" (p. 195). Sendo, afinal, "a expressão religiosa de uma civilização triunfante da qual ele se crê a matriz e pretende ser a consciência, o protestantismo não possui nenhuma razão para duvidar de sua missão redentora: a civilização industrial capitalista é filha da Reforma, 'protestantismo e progresso' marcham juntos" (p. 141).

Entretanto, também aqui a suspeita e a dúvida, portadoras de mais verdades, obrigam a que sejamos prudentes. Que fatos, que dados, que experiências utilizar? À análise dos documentos que "cristalizam a ideologia de um grupo humano", Lalive prefere interrogar, dialogar, estudar mais de perto os próprios agentes. Ele utilizará uma experiência pessoal e ininterrupta com estas comunidades, mas também uma pesquisa sistemática junto aos seus dirigentes para compreender o conjunto de suas ideologias através de suas crenças milenaristas; a concepção e percepção que possuem do ecumenismo; as imagens que eles possuem de sua sociedade etc. (pp. 209-272). Esta pesquisa o induz novamente a insistir em uma grande diversidade. Não há "um espírito protestante", assim como não há mais uma forma protestante única, mas sim ideologias que se articulam em torno de cinco sistemas distintos, a saber (pp. 264ss.):

— *o maniqueísmo pré-milenarista*, que induz freqüentemente a um comportamento sócio-político de passividade conformista;
— *o fechamento etnocêntrico*, que não pretende nenhuma universalidade e que conduz a uma despolitização acompanhada de um conservadorismo natural;
— *o individualismo conquistador*, que é o que mais se aproxima da idéia da "ética protestante" abordada por Weber, que conduz a uma pseudopolitização;
— *o pluralismo tradicional*, com o seu fechamento quietista; e, enfim,
— *o questionamento da herança*, que chega muitas vezes à ideologia religiosa da libertação.

Entretanto, não é suficiente colocar em evidência estas ideologias protestantes, se "não se quer cair na armadilha que consiste em ressaltar apenas a função que se depreende da ideologia e que talvez não corresponda àquela efetivamente exercida pela formação religiosa em sua inserção na sociedade global" (p. 274). Eis porque é necessário examinar agora como estas ideologias são ainda e de alguma forma utilizadas, transmitidas, numa palavra, vividas nos diferentes tipos de protestantismos. Assim ocorre com o maniqueísmo pré-milenar no protestantismo sectário; o apoliticismo e o reformismo no protestantismo de santificação; o conservadorismo no protestantismo étnico ou a aparição de um cristianismo pós-capitalista nas "Igrejas de minoria". Isto permite concluir que "uma sociologia funcional, terceiro momento de uma sociologia total do protestantismo latino-americano, apreende a estreita imbricação desta religião com a sociedade capitalista ocidental. Nós enumeramos cinco tipos principais de ideologias protestantes, cinco interpretações diferentes da mensagem cristã, *mas destas cinco apenas uma possui uma clara*

contradição política com o capitalismo ocidental neocolonialista e se liberta de sua visão fundamental do mundo" (p. 297, grifos nossos).

Uma vez conhecidas a importância desta última forma e a prática que Lalive extrai dela, talvez se deva lamentar o fato de que sua análise não satisfaça o apetite despertado no leitor, pois as duas páginas que lhes são consagradas (pp. 271 e 293) as anunciam mais do que as interpretam. Poder-se-á responder, sem dúvida, que este estudo em princípio se interrompe em torno de 1970, e que é principalmente no decorrer deste decênio que este movimento se afirma, pelo menos no que diz respeito a seus abundantes escritos, recenseados pacientemente por F. Malley em seu precioso ensaio de bibliografia comentada.[13] Nós lamentamos ainda mais a discrição de Lalive na medida em que seu método — que busca compreender a ideologia em sua mescla de real *e* imaginário e em sua articulação do livre jogo das idéias com as obrigações e sobretudo as maneiras de vivê-las — poderia esclarecer de maneira profunda o que nos chega essencialmente sob a forma de discurso [14] e muito pouco sob suas formas práticas de ação eficaz.

Sobre a especificidade do cultural
e a importância das ideologias educativas

É provável que o interesse de Lalive se dirija para outro objeto, como ele mesmo sugere na conclusão de seu trabalho (pp. 298-302). Constatando "o papel decisivo, na história do protestantismo, dos modelos culturais veiculados pela memória coletiva dos missionários e imigrantes, sem por isso ignorar a ação de outras instâncias da realidade social" (p. 301), Lalive não se orientou na direção de estudo dos sistemas religiosos, mas de outros sistemas de representação, além de uma análise teórica e prática da especificidade do cultural nos mecanismos da dependência.

Assim, uma última perspectiva se abre para nós, embora evocada muito mais discretamente nesta obra. Várias vezes — mais freqüentemente nas notas que no texto! — Lalive atribui uma certa importância à ação propriamente educativa do protestantismo, a qual, talvez mais diretamente do que sua ação religiosa global, pôde servir de veículo ao que se chama hoje de imperialismo cultural. Assim, são destacadas: a ação da sociedade bíblica, importante em um continente marcado pelo problema do analfabetismo popular; a difusão do método de ensino recíproco, chamado de Lancaster, cuja importância é malconhecida, apesar de crucial durante o século XIX na aplicação de falsas soluções e de paliativos aos verdadeiros problemas da formação; a verdadeira mania educativa de um Sarmiento, modelo caricatural do "presidente-educador" ou a função mais do que ambígua do YMCA.

Mas o que permaneceu como uma temática minoritária e claramente secundária em Lalive tornou-se o tema principal de um outro notável trabalho, que acreditamos ser o primeiro a estudar com tanta profundidade na América Latina os princípios e as características da prática educativa introduzida — neste caso particular, no Brasil —

13. MALLEY, F., *Libération: Analyses, Recherches, Théologies, Essai Bibliographique*, Paris, maio 1974.
14. DUSSEL, E. e outros. ensaios de, *Les Luttes de Libération Bousculent la Théologie*, trad. de F. Malley, Paris, 1975.

no fim do século XIX através das instituições criadas pelas denominações chamadas históricas do protestantismo de influência norte-americana. Elas são interpretadas "tendo como referências a versão ideológica que as inspira e lhes outorga seu significado, e as condições estruturais da nova sociedade onde elas vão operar" [15] (p. 10).

Como Lalive, Pereira Ramalho não considera a ideologia somente como um discurso coerente, mas também como um modelo de ações que conformam uma prática. É verdade que — provavelmente sob uma forte influência de N. Poulantzas — Pereira Ramalho é muito mais cético a respeito do processo ideológico do que Lalive. Ele é pouco sensível à possibilidade de uma dialética da utopia e da ideologia que abriria *igualmente* possibilidades de libertação. Retomando e corrigindo, em função do contexto brasileiro, o esforço tipológico de Lalive d'Epinay, o autor precisa em primeiro lugar a *versão ideológica* — isto é, o resultado dos significados dados ao real por um subgrupo de uma classe com destaques explícitos para os conteúdos de uma ou muitas regiões ideológicas" [15] (p. 20) — de que o movimento "pietista" nas denominações históricas protestantes se apropria, a partir de uma ideologia liberal que caracteriza os grupos dos quais elas são oriundas. Esta versão ideológica do "pietismo" ressalta: o individualismo, a liberdade, a democracia, a relação entre o trabalho e o sucesso, o progresso. Mas sobretudo ela permite associar estreitamente "instrução" e evangelização, na medida em que, segundo ela, é "necessário que o protestante saiba pelo menos ler a Bíblia e uma determinada literatura religiosa, e que a comunidade global deve valorizar e difundir a educação, considerada como a principal fonte impulsionadora da ascensão social" [15] (p. 69). Em outras palavras, ser protestante e ser analfabeto se excluem a ponto de fazer da educação um novo dogma de salvação!

Em seguida, esta tese é largamente demonstrada por um trabalho original que ressalta a ação desta versão ideológica na *prática* educativa protestante. Ela analisa:

— os princípios educativos de base, entre os quais se destacam os objetivos da eficácia e da utilidade da ação formativa.
— os traços propriamente pedagógicos da organização dos estudos e do currículo, onde são ressaltadas a necessidade de um método racional de aprendizagem, a importância da experimentação, a globalidade da ação educativa (reconhecimento da educação física) e uma concepção da disciplina aberta para o aprendizado da democracia.
— a relação entre a educação e a religião, onde a ênfase é dada mais na formação do caráter que na doutrinação religiosa.
— a relação entre o Estado e a educação, onde se defende, é claro, o princípio da livre empresa.
— a relação professor/aluno, que é central. Eis porque a formação do pessoal docente é uma preocupação fundamental.

A partir destes resultados, Pereira Ramalho conclui que o espírito de vanguarda e as inovações que são introduzidas pelos protestantes no domínio da educação "são representações antecipadoras de uma fase mais moderna do sistema capitalista, que não existia ainda no Brasil desta época" [15] (p. 162).

---

15. RAMALHO, J. Pereira, *Prática Educativa e Sociedades, um Estudo de Sociologia da Educação*, Rio de Janeiro, 1976.

NOTAS DE LIVROS

Maria da Graça Floriano
Instituto Superior de Estudos da Religião

1. *Enfoques Materialistas da Bíblia*

Michel Clévenot, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, 164 pp. (Coleção Pensamento Crítico — v. 28).

O livro de Michel Clévenot oferece vias de acesso para uma leitura materialista da Bíblia, sem pretender apresentar um estudo completo de todos os textos bíblicos e sim perspectivas que permitam a continuação das pesquisas.

Os capítulos da primeira parte, "A Bíblia ou Escrituras", são frutos de um seminário de dois anos do qual participaram o autor e Fernando Belo, entre outros. A segunda parte do livro, "O Evangelho Segundo São Marcos ou Um Relato da Prática de Jesus", se baseia na obra de F. Belo, *Lecture Matérialiste de L'Evangile de Marc* (Editions du Cerf, 1974), sem ser um simples resumo ou uma simples introdução da mesma.

As Editions du Cerf, que publicaram a obra de Clévenot em 1976, consideram-na de grande utilidade. "Ao lado das leituras histórica, estruturalista, psicanalítica que já têm seu lugar ao sol, e juntamente com elas, um enfoque materialista da Bíblia é, sem dúvida alguma, legítimo e capaz de revelar um novo aspecto da paisagem. Nenhuma leitura poderia reivindicar para si um monopólio exclusivo. Hoje em dia só se pode pensar em "leituras" no que diz respeito às Escrituras. De resto, não é isso mesmo que nos sugere o autor do presente livro ao intitulá-lo *Enfoques Materialistas da Bíblia?*

2. *Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo*

Florestan Fernandes, Petrópolis, Vozes, 2ª edição revista pelo autor, 1979, 412 pp. (Coleção Sociologia Brasileira — v. 10).

O presente volume reúne os estudos do autor, feitos com base em dados recolhidos na cidade de São Paulo e publicados entre 1942 e 1959. Constitui um documento vivo e rico das práticas tradicionais e da mentalidade popular no período de desintegração da herança cultural arcaica e de aceleração do desenvolvimento urbano industrial. Registra, portanto, composições folclóricas de cuja existência em São Paulo nada se poderia dizer, e revela como as condições de mudança afetaram a "sobrevivência" dessas composições e o significado que elas possuem para os contemporâneos.

3. *Imperialismo e Cultura*

Octávio Ianni, Petrópolis, Vozes, 1979, 3ª edição, 152 pp. (Coleção Sociologia Brasileira — v. 5).

Este livro de Octávio Ianni se divide em quatro partes. Na primeira parte — "A indústria Cultural do Imperialismo" — são examinadas as condições político-econômicas da indústria cultural do imperialismo; na segunda e terceira partes — "Os Estados Unidos e o Militarismo Latino-Americano" e "Imperialismo e Cultura da Violência" — o autor focaliza alguns aspectos do processo de militarização — ideologia e prática — do poder político em nações colonizadas e dependentes, em face dos Estados Unidos. E na última parte, apresenta a crise de hegemonia dos Estados Unidos no mundo capitalista, conforme esta crise parece estar sendo vista da América Latina e indica, inclusive, algumas reações práticas e ideológicas de países latino-americanos às rupturas em curso no mundo capitalista.

4. *As Revoluções Utópicas: A Revolução Política na Igreja, A Revolução Estudantil:*

Luiz C. Bresser Pereira, Petrópolis, Vozes, 1979, 2ª edição, 136 pp.

Os ensaios políticos sobre a revolução estudantil e sobre a revolução política na Igreja já foram publicados em *Tecnoburocracia e Contestação* juntamente com um terceiro ensaio sobre a emergência da tecnoburocracia.

Na "Revolução Estudantil", escrito entre março e agosto de 1968, depois de examinar as principais evidências da revolução estudantil que abalou todo o mundo nos anos sessenta, o autor busca as causas dessa revolução. "Inicialmente excluo as causas consideradas superficiais ou falsas — infiltração comunista, preocupação com a reforma universitária — e defino o descompromissamento dos jovens e a existência de injustiça no mundo como condições perma-

nentes e não como causas da revolução estudantil. As causas reais estão ligadas a fatos novos, históricos (...) O desenvolvimento tecnológico constitui o quadro de fundo desses fatos novos."

Em seguida o autor examina a ideologia dos novos revolucionários, que considera eminentemente idealista, senão utópica, caracterizando-se por grande autenticidade moral. Uma ideologia aberta, pouco definida.

O ensaio "A Revolução Política na Igreja" foi escrito em 1969. A Igreja Católica em todo o mundo, e em particular na América Latina, passava por um profundo processo de transformação não apenas no plano teológico e litúrgico, mas também político. Na introdução, o autor afirma que não vê a necessidade de atualizar sua análise porque as bases da revolução política da Igreja já haviam se definido nos anos sessenta e nos anos setenta só se aprofundaram.

Sua hipótese básica neste ensaio é a de que a "Igreja Católica, que até há pouco era parte integrante e sustentáculo da ordem estabelecida, está passando por uma profunda transformação política, através da qual se desvencilha de seus antigos privilégios e compromissos, ao mesmo tempo que amplos setores da mesma vão se constituindo em uma ameaça ao sistema de poder vigente".

5. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará* (1736-1769)

Texto inédito e apresentação de José Roberto do Amaral Lapa, Petrópolis, Vozes, 1978, 280 pp. (Coleção História Brasileira — v. 1).

Esta obra não pretende ser mais do que uma apresentação do Livro da Visitação do Santo Ofício ao Pará. Não encontramos nela, portanto, uma elaboração científica que pretenda tingir a explicação e interpretação histórica. Mas, ao apresentar aquela que foi possivelmente a última e mais longa visita que o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição fez ao Brasil, José Roberto recupera, integralmente, o texto inédito das confissões e denúncias, mostrando a riqueza do material e as diferentes e modernas abordagens que podem aproximar esse remoto episódio de nossa história a certos comportamentos e atitudes que caracterizam o momento atual que vivemos.

6. *Origens do Nacionalismo Judaico*

Jaime Pinsky, São Paulo, Hucitec, 1978, 159 pp. (Coleção Problemas Contemporâneos).

A questão da existência judaica *na* ou *apesar* da História é a motivação principal da obra. Seria esta existência tão *sui generis* a ponto de tornar sem efeito as leis da história social?

O autor oferece uma resposta a essa problemática, através de levantamento de três questões gerais. A primeira grande interrogação consiste em explicar a permanência dos judeus, enquanto judeus, du-

rante séculos sem uma base territorial. A segunda grande questão procura verificar quais as condições históricas que engendraram movimentos, que fazendo parte das tradições judaicas, se desenvolveram no período de transição, em que os judeus não vivem mais num mundo feudal, mas ainda não foram incorporados pelo capitalismo.

Por último, indaga J. Pinsky acerca da "idéia nacional". Como começa, de onde é tirada, por que e por quem é desenvolvida a idéia nacional judaica?

7. *Escola de Samba, Ritual e Sociedade*

José Sávio Leopoldi, Petrópolis, Vozes, 1978, 148 pp. (Coleção Antropologia, v. 12).

Esta publicação resulta de uma pesquisa apresentada como dissertação de mestrado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro.

A pesquisa, objetivando compreender a Escola de Samba como um fenômeno social e interpretar o significado do desfile carnavalesco como o momento mais expressivo do carnaval carioca, investiga os fundamentos da agremiação de um ponto de vista antropológico, adequado a apreender o fenômeno em suas dimensões reais e oferecer uma análise e interpretação do desfile das Escolas de Samba, visto como manifestação ritualística, no sentido em que projeta num discurso simbólico aspectos cruciais da estrutura da sociedade brasileira.

8. *A Liberdade Religiosa nas Constituições Brasileiras*

Pe. José Scampini, SDB, Petrópolis, Vozes, 1978, 287 pp. (Coleção História — v. 6).

Sendo destinada aos estudiosos em geral do papel que o Estado e a Igreja realizaram no passado e, sobretudo, realizam hoje no desenvolvimento do país, esta obra é importante fonte de pesquisa no estudo da História Eclesiástica Brasileira. Nela, o autor analisa o desenvolvimento do direito de liberdade religiosa nas Constituições desde o Império até os dias atuais.

Relações entre Estado e Igreja, Estado Confessional ou Estado Leigo, a Declaração Brasileira dos Direitos Humanos de 1891, o Ensino Religioso Obrigatório, Casamento Civil e Casamento Religioso são algumas facetas da problemática do livro.

COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS DA EDIÇÕES LOYOLA
RUA 1822 N.º 347 — TELEFONE: 63-9695 — SÃO PAULO

ENSAIOS

Rubem C. Fernandes — A igreja na Polônia

Edênio Valle — João Paulo II — que conservadorismo?

George A. Bournoutian — Estado e Religião no Iran

Renato Ortiz — Religiões populares e indústria cultural

Regina C. Reyes Novaes — Os pentecostais e a organização dos trabalhadores

José Luis Fiorim — O discurso de Antônio Conselheiro

DOENÇA E CURA

Marcos de Souza Queiroz — Feitiço, Mau-olhado e Susto

Alba Zaluar — Milagre e Castigo Divino

IGREJA E MOVIMENTOS POPULARES

Ivo Lesbaupin
José Sérgio L. Lopes
Heloisa Souza Martins — A Igreja e Movimentos Populares Urbanos

DOCUMENTO

Ralph Della Cava — Catolicismo e Sociedade no Brasil, 1964-78

BIBLIOGRAFIA

Marcos de Souza Queiroz — Medicina Popular no Brasil

RESENHAS