

# RELIGIÃO E SOCIEDADE

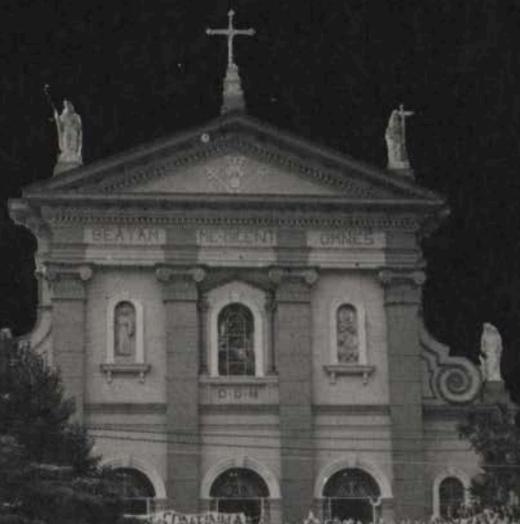
N.º 6 1980

O SACRIFÍCIO DE MULHERES

A RELIGIÃO E O ESTADO

MISSÕES INDÍGENAS

IGREJA E IDEOLOGIA



**A IGREJA NO ABC**

# RELIGIÃO E SOCIEDADE

**RELIGIÃO E  
SOCIEDADE**

**n.º 6 1980**

## RELIGIÃO E SOCIEDADE

N.º 6, novembro de 1980

### Comissão Editorial

Alba Zaluár, Carlos Brandão, **Duglas Teixeira Monteiro**, Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Rubem A. Alves, Rubem César Fernandes (coordenador).

### Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Christian Lalive D'Epinay, Eduardo Diatay Bezerra de Menezes, Eduardo Hoornaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Ivone Maggie, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lisias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry, Ralph de Ila Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Thaies de Azevedo, Thomas Bruneau, Zeno Osório Marques.

### Secretária Executiva

Maria da Graça Floriano

### Capa

Renato Aguiar

### 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 colaboração, 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

### **Debate**

- 7 A IGREJA NA GREVE DOS METALÚRGICOS —  
SÃO BERNARDO, 1980

### **Ensaio**

- 69 A "RELIGIÃO CIVIL":  
INTRODUÇÃO AO CASO BRASILEIRO  
Thales de Azevedo
- 91 A DESSACRALIZAÇÃO DO SEXO E  
O SACRIFÍCIO DE MULHERES  
Luiz Tarlei de Aragão
- 99 A PREEMINÊNCIA DA MÃO DIREITA:  
UM ESTUDO SOBRE A POLARIDADE RELIGIOSA  
Robert Hertz
- 129 UM EXÉRCITO DE ANJOS —  
AS RAZÕES DA MISSÃO NOVAS TRIBOS  
Rubem César Fernandes
- 167 RELIGIÃO E DOMINAÇÃO DE CLASSE:  
O CASO DA "ROMANIZAÇÃO"  
Pedro Ribeiro de Oliveira

### **Documento**

- 189 IGREJA E ESTADO NO BRASIL — 1971-1974  
Arquivo Charles Antoine

### **Resenhas**

- 221 GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA  
Renato Ortiz

- 226 OS DEUSES DO POVO  
Rubem César Fernandes
- 232 BRASIL: IGREJA CONTRA ESTADO  
F. Benjamim de Souza Netto
- 236 COLARINHO DE PADRE  
Rubem Alves
- 239 **Notas de Livros**  
Marcia Contins

## Debate

### A IGREJA NA GREVE DOS METALÚRGICOS SÃO BERNARDO — 1980\*

**PRÓLOGO:** Muito se tem dito e escrito, ultimamente, sobre as relações da Igreja com o movimento operário no ABC. Mas poucas vezes os verdadeiros personagens dessa história têm tido a oportunidade de contar como ela ocorreu. Este é um documento que pretende dar vez e voz a operários e padres que participaram da campanha salarial e da greve dos metalúrgicos de São Bernardo do Campo, em 1980. Ouvimos, para isso, durante quatro horas, nos dias 26 e 28 de junho passado, o depoimento de oito operários católicos e de dois religiosos da cidade.

#### 1.º Ato

##### *A Campanha Salarial*

**P.:** Como foi a greve aqui no ABC? Como foi a participação do trabalhador e da Igreja Católica?

**Pedro:** Antes de decretar a greve, começou a campanha salarial. A diretoria do sindicato, junto com a Comissão de Salários, sentiu a necessidade de criar o debate, o mais amplo possível, da pauta de reivindicações. A Igreja, então, começou a participar. Uma das coisas que contribuiu bastante foi que o sindicato percebeu e reconheceu o trabalho das comunida-

---

\* As entrevistas foram realizadas por Heloisa Helena T. de Souza Martins, Henrique Pereira Júnior e Carlos Alberto Ricardo. A responsabilidade pela redação do documento é de Heloisa Helena T. de Souza Martins.

des da Igreja, por exemplo, em cima da greve de 1979. Após a greve de 1979, diversas comunidades solicitaram pessoas do sindicato para fazer uma avaliação da greve. Começou um despertar em determinados bairros, pessoas e grupos de trabalhadores que discutiam, que lutavam com os problemas do bairro etc. O sindicato viu, então, a necessidade de encontrar com os trabalhadores também nesses locais. Para discutir, o mais amplamente possível, a pauta de reivindicações, o sindicato fazia reuniões na sede do sindicato, por empresa, onde se discutia a pauta e se tirava os delegados para a comissão de salários. Além dessas reuniões por empresas, o sindicato começou a participar de reuniões em bairros, em sociedades amigos de bairro, em paróquias. A gente ia com filmes, slides, fazendo palestras, discussões sobre a pauta de reivindicações. A posição da diretoria do sindicato era, inclusive, de que esses debates nos bairros fossem mais em sociedades amigos de bairros e não em Igrejas, porque achava que lá haveria trabalhadores crentes e tal, não é? E eu sempre briguei um pouco, desde a campanha do ano passado, para que se fizesse isso e que não se colocasse a questão, "não, porque é Igreja Católica". Eu acho que onde houver uma porta aberta, vamos fazer o debate, se houver trabalhador; e se o crente não vai ali, vai depois na sociedade amigos de bairro. Eu tive algumas experiências, em alguns bairros onde a gente foi fazer essa discussão e o interessante que eu notei aí é que quem ia mais nesses debates eram as donas de casa. Uma das preocupações que a gente tinha, junto com a diretoria, era de que a questão da campanha salarial tinha que ser um debate com as donas de casa, inclusive, porque no caso de greve, elas teriam que assumir, junto dos maridos, a luta. Foi uma coisa impressionante, então, como as donas de casa participaram. E eram aquelas donas de casa que iam à Igreja, rezavam aqueles treços, de trás para frente, da frente para trás etc. e tal, mas foi um debate assim muito rico. Eu acho que aí a Igreja começou a ter uma participação efetiva dentro do movimento. Por outro lado, nesses próprios lugares que a gente ia, eles já começavam a se organizar em termos de uma possível greve, no sentido de tirar comissões para arrecadar fundos de greve, arrecadar alimentos, comissões para piquetes etc. Isso tudo era feito dentro da Igreja. E esse pessoal da Igreja, em todos os tipo de atividade que as comunidades de base têm, mesmo que não seja diretamente a Pastoral Operária, dentro de suas discussões, de suas reuniões, passaram a discutir a questão da campanha salarial. As donas de casa, clubes de mães, qualquer outro tipo de coisa assim,

que tinha uma participação na Igreja, começou a discutir a questão da campanha salarial. Eu acho que esses grupos de base não só começaram a trabalhar em torno da greve, mas eles começaram a se ampliar em torno deles, porque estavam fazendo uma coisa que atendia uma realidade que nós estávamos vivendo na hora. Todo mundo falava na campanha salarial e a possibilidade era de greve mesmo. A saída era uma greve mesmo.

P.: Por quê?

*Pedro:* Bom, porque nós tínhamos uma pauta de reivindicações. Dentro dessa pauta nós tínhamos alguns itens que nós conquistamos em 79, mas a maioria dos itens, por exemplo: delegado sindical, jornada de 40 horas, nós sabíamos que numa boa não iríamos conseguir, que os patrões estavam mais do que preparados para não dar isso mesmo. A gente, então, discutia e cada vez que íamos aprofundando essa discussão a gente ia percebendo a necessidade maior dessas reivindicações. Por exemplo, a questão do delegado sindical era uma necessidade que precisava ficar bem clara na cabeça do trabalhador. O sindicato tinha problemas em determinadas firmas, já desde 77 e 78, toda semana havia greve em São Bernardo; duas, três fábricas em greve. Essas fábricas que entravam em greve tinham problemas específicos lá dentro, por exemplo, como higiene, o pessoal ter que almoçar dentro do banheiro porque não tinha refeitório, ou então almoçar em cima de uma máquina, problema de salário, de insalubridade, de uma série de coisas. Na medida em que o sindicato vai se dispondo a participar da luta mesmo, e não ser simplesmente um prédio aí para ter médico e dentista, mas para assumir a luta do dia-a-dia do trabalhador, o trabalhador entrou e veio trazer esses problemas para o sindicato. Mas o sindicato não tinha muita força, porque não tinha gente dentro das fábricas, porque são 600 e poucas empresas e são só sete pessoas que estão no sindicato e que não têm condições. Então, em cima dessa discussão, desta necessidade de luta, a gente foi vendo a necessidade de um delegado sindical; que cada empresa dessas tivesse um delegado sindical. Hoje, para o trabalhador, é um negócio importantíssimo o delegado sindical, a questão da estabilidade de emprego, a garantia do emprego — para nós isso é uma coisa fundamental. Você vê, durante essa greve aqui, nós aceitávamos o reajuste de 7% acima do índice, desde que a gente tivesse um ano de garantia de emprego, porque para nós a garantia de emprego é um

negócio importantíssimo. Por exemplo, eu estou desempregado, vou procurar serviço, me oferecem um salário menor do que eu ganhava antes, quer dizer, nem o reajuste eu pego. Quer dizer, é uma maneira das firmas rebaixarem o salário. A gente, então, tendo a garantia de emprego, assegura pelo menos o reajuste. Essas questões ficaram muito claras e nós sabemos que só vamos conquistar estas reivindicações se fizéssemos greve mesmo. Aliás, foi uma greve de 41 dias e não conseguimos nada. Acho que toda essa discussão, todo esse trabalho que foi feito, ou partindo dos sindicatos, ou partindo das próprias comunidades de base, foi uma grande contribuição que se deu antes da greve. Uma das orientações que se tirou em cima desse trabalho todo que a gente fez nos bairros foi de que se os sindicatos sofressem intervenção, se não houvesse possibilidade de se fazer reunião na Vila Euclides ou no Paço Municipal, a tática era ir para as Igrejas. Porque a gente sabia que a maioria das Igrejas nos receberia de portas abertas. Havia, inclusive, uma relação que eu peguei na diocese, das Igrejas que em outras épocas ou durante a campanha salarial abriram as portas e daquelas que fecharam as portas. Essa relação foi muito boa. A gente falava: "tal Igreja lá, não vai não, que o Padre lá é fogo", "o Padre de lá é reaçã". Um fato que aconteceu no ano passado, durante as intervenções: tinha um filme da greve, a gente estava passando o filme em uma Igreja, chegou a hora da missa e não tinha tomada para ligar e o padre mandou parar o filme para fazer a missa. Aí a turma ficou puta da vida e dizia: "Pô, que Igreja é essa aqui! Vai fazer a missa em vez de passar o filme". Tinha, então, essas coisas dentro dessa Igreja, padres que eram contra o nosso movimento. Mas, por outro lado, na maioria das Igrejas a gente levava os boletins e no outro dia já estava tudo distribuído. Essa é a participação da Igreja. Algumas Igrejas que eu conheço, que desenvolvem uma série de atividades, passaram a discutir, como eu coloquei, a questão da greve. Se passam a discutir a questão da greve, essa discussão é levada dentro das fábricas. Então quer dizer, há, passa aí, um trabalho, inclusive, não só de sindicatos, não só de movimentos políticos, que existem, que também fazem uma militância dentro da fábrica, mas também de cristãos ligados ao movimento da Igreja que fazem esse trabalho dentro das fábricas e para mim isso é fundamental. Quer dizer, o que leva, por exemplo, São Bernardo a ser São Bernardo não é simplesmente a cara do Lula, mas é um trabalho efetivo dentro das fábricas. Para mim é fundamental que cada vez mais tenha trabalhador consciente, seja ligado à Igreja e que leve uma

reflexão mais no sentido de Igreja, seja o pessoal de grupos políticos que levam uma reflexão mais política. Mais política, que eu digo, não é que o cara do movimento político é mais político do que o cristão, do que um cara da Pastoral Operária, mas é que ele vê as coisas por outro ângulo. Acho que muitas vezes o da Pastoral Operária faz um trabalho mais político, porque ele aprofunda muito mais dentro das questões. Ele não vê simplesmente a questão reivindicatória, a questão do poder, mas ele vê uma questão da sociedade muito mais profunda, não é? Eu acho que todo esse trabalho se deu na medida em que esses grupos, não só de Pastoral Operária, mas de JOC (Juventude Operária Católica), de ACO (Ação Católica Operária), começam a atuar também dentro das fábricas. Aí então, eu acho que a Igreja tem uma participação viva do homem, do trabalhador dentro das fábricas.

P.: O que levou a Igreja a abrir as portas? Foi uma decisão da hierarquia, do bispo ou foi a participação e envolvimento dos trabalhadores na Igreja?

*José:* Eu acho que foi simplesmente uma consciência do próprio D. Cláudio, como Bispo diocesano. Se a Igreja assumiu, escolheu o caminho a seguir, que é de dar apoio aos necessitados, aos pobres, que é o caminho que Deus escolheu, o D. Cláudio fez uma coisa super-consciente. A Igreja é o povo de Deus. A Igreja é povo, então, nós temos que acompanhar o povo onde ele estiver. O povo está se organizando para a campanha salarial? Então a Igreja, através da Pastoral Operária, deve trabalhar junto, dando apoio para eles, incentivando-os, orientando-os enquanto Igreja.

*Frei Beto:* Olha, eu só queria dar uma informação aí para vocês. A organização da Igreja junto ao movimento operário aqui no ABC é anterior a 1964. Desde a época de D. Jorge Marcos.

P.: A impressão que se teve é que foi nessa greve, em 1980. aqui no ABC, que a Igreja começou a participar.

*Frei Beto:* Não, não é correta essa observação. No ano passado houve também a participação da Igreja nas negociações, fazendo parte, durante a intervenção, da comissão de negociações.

*Pedro:* Como o Frei Beto falou, Dom. Jorge foi considerado o primeiro Bispo no Brasil a falar sobre a classe operária. Foi antes de Dom Cláudio. Inclusive, quando se coloca a questão

de D. Cláudio, há um fato interessante: eu o conheci logo que ele veio para cá. D. Cláudio veio lá do Rio Grande, parece que ele era reitor de um colégio lá, uma coisa assim. Ele não entendia patavina de operário. Quando ele chegou aqui na diocese, em 1975, tinham os cursilhistas que naquela época bastante eram fortes, tinha o pessoal de JOC, que era eu, o Daniel. Tinha o pessoal de Pastoral Operária, da ACO e tal. E nós nos perguntávamos: “E esse cara como é que é?”. O D. Jorge nessa altura já estava para se aposentar e já não estava assumindo muitas coisas, não é? Quando nós começamos a conversar com D. Cláudio, a colocar o trabalho que a gente estava desenvolvendo em termos de movimento operário, ele começou a comparar esse nosso trabalho com a realidade que se colocava aqui no ABC, que era um ABC de fábricas e trabalhadores, de operários, né, e viu que a diocese tinha que trabalhar em uma linha que representasse um pouco a realidade das coisas. D. Cláudio tem uma capacidade muito grande, uma inteligência muito grande, e começou a assumir isso de uma maneira que, inclusive, surpreendeu a gente. Eu me lembro, por exemplo, em 1976 eu trabalhava na Ford e eles queriam reduzir a jornada de trabalho dos trabalhadores, inclusive o salário. D. Cláudio me chamou para perguntar como estava a situação na Ford. Um jornalista foi entrevistá-lo e quem fez a nota para a imprensa fomos nós e ele assinou, porque naquela época ele não conhecia muito bem a situação do trabalhador. Ele era uma pessoa, e é uma pessoa, que assume. Se a gente disser que nós precisamos fazer isso e isso, e pede que ele faça com a gente, ele discute e assume com a gente. É um cara que se posiciona em cima do que a gente pede e a participação dele nessa greve, por exemplo, foi na medida em que a gente solicitou a participação dele.

P.: Vamos voltar, então, àquela questão inicial — como foi a campanha salarial?

José: A greve, como o Pedro falou, começou seis meses antes. Nós começamos a mobilização da categoria com reuniões, cinco ou dez reuniões por fábrica, lá no prédio do sindicato. Cada colega que assistia à reunião ajudava a organizar mais ou menos a pauta de reivindicação que o sindicato ia levar ao Governo. Então aquele colega que assistia à reunião voltava para a fábrica e já conversava com os outros, começando a se mobilizar, a se mexer devagarinho: “porque a inflação subiu demais”, “porque nós vamos pedir isso”, “porque isso aqui é super importante” etc. Foi havendo aquela

preparação de mobilização de massa seis meses antes do dis-sídio coletivo. Eu, como participo bastante de minha comunidade, na Igreja, sempre que havia uma reunião marcada pelo sindicato, eu procurava trazer os boletins do sindicato e distribuía na porta da Igreja. Eu procurava falar que o assunto era importante, que era importante a gente aparecer e dar força ao sindicato, porque era o início de uma guerra, de uma guerra em que a gente só visava uma coisa: salários melhores para a gente tirar um pouco aquele atraso que a gente vive nesse dia-a-dia. Sair um pouco da miséria que existe nesse dia-a-dia culpado pelo ordenado muito baixo e a inflação muito alta. Nas fábricas a gente fazia a mesma coisa. A gente procurava, na hora do almoço, ficar com o pessoal, dez, vinte pessoas descansando dentro do ônibus. Então a gente procurava colocar, por exemplo, eu chegava assim e procurava ler uma manchete de jornal: "Delfim Neto disse que a inflação vai cair", aí o outro gritava: "Vige, safado, esse aí nunca vai fazer nada". Então eu lia uma manchete, inventava, para provocar o pessoal. Ali, como a gente estava entre amigos, começava a fazer uma espécie de mesa-redonda. Um falava mal do Delfim Neto, o outro já metia o pau no Murilo Macedo, então a gente entrava no meio e falava o seguinte: "Calma pessoal, vamos conversar um pouquinho baixo para o chefe não ouvir". Fechava o ônibus, fechava os vidros e aí: "Gente, é o seguinte, a campanha salarial está em desenvolvimento. Vocês não acham que ao invés de falar mal do Delfim Neto, do Murilo Macedo ou do Figueiredo, falar por exemplo do item que fala de controle contra a chefia. Você já pensou o controle contra a chefia? Na hora em que o chefe levantar a mão ou falar alto conosco, o pessoal se reunir?". "Abaixa essa voz aí que você não está falando com o seu filho, você está falando com um filho de Deus, com um funcionário que tem que ser tratado melhor". "Você já pensou se o pessoal tivesse força para suspender esse ou aquele chefe?...". Aí o pessoal apoiava: "Ah, isso é ótimo". Aí eu falava assim: "Você já pensou se a gente pudesse trabalhar só 40 ou só 30 horas?". Algum meio pessimista dizia: "Precisava ver se a gente ia ganhar o mesmo salário das duzentas e quarenta horas". "É claro, porque se a gente procura trabalhar só 40 horas, o benefício maior disso daí é para que surjam, durante as 40 horas, mais vagas para funcionários ao invés de sobrar hora-extra. Porque a empresa dá muita hora extra e vocês sabem que quanto mais horas extras vocês trabalharem, vocês estão tirando o emprego daquele que está lá de fora". Então nós procurávamos fazer, todo dia, aquele debatezinho.

Com isso a gente ficava uma pessoa mais popular, mais conhecida. Quando vinha um boletim do sindicato, a gente logo distribuía para o pessoal, que ficava feliz. Às vezes aparecia algum operário que estava contra o Lula, criticando-o. Logo um falava assim: "Você está contra o Lula porque você também é um pelegão. Você está esquentando a cabeça com o seu emprego, quem sabe amanhã você vai ser dono desta empresa aqui?". O cara se sentia de mentalidade atrasada e terminava mudando de idéia e apoiando. Naquele bate-papo a gente corrigia algum que estava com a mentalidade de fora, contra o Lula, certo? Nós o corrigíamos e ele passava a ser uma pessoa protetora do Lula. Quando alguém passava dizendo que o negócio era greve, nós dizíamos: "Calma bicho, não é assim, o nosso objetivo agora é realmente dar uma força nessa campanha salarial, porque a pauta já está em discussão e vocês sabem que no dia da assembléia a gente vai ter que aparecer lá em geral, para a gente mostrar força ao governo, porque o homem vai ficar vendo na televisão a quantidade de trabalhadores que tem lá. A base do sindicato dos metalúrgicos tem 135 mil trabalhadores e se aparece, por exemplo, dez mil no dia, os patrões vão começar a cantar vitória, porque eles sabem que não vai ter greve. Mas se a gente for lá e apresentar 70, 80 mil nessa assembléia, os patrões já vão começar a sentir a estrutura deles trepidando. Primeiro nós temos que dar o exemplo de organização e a nossa organização surge da força, da força de cada um, isto é, conversando com o pessoal, organizando o pessoal, para que eles compareçam na assembléia". Na Igreja também, na nossa comunidade, a gente fazia reuniões com representantes de dirigentes sindicais. Fazia reuniões dos grupos de Pastoral Operária em várias comunidades daqui. Nessas reuniões, nós fazíamos a discussão daquele livrinho que marcava a pauta de reivindicações do sindicato. A discussão era em cima de determinados itens, escolhia o pessoal para fazer parte da conversa, para dar uma informação e deixávamos a palavra livre para que o pessoal fizesse perguntas. Quer dizer, a gente fazia um trabalho de orientação, de como ia ser baseada a pauta de reivindicações, como ela ia ser discutida. Eu trabalhei em três bairros que pertencem a uma mesma paróquia e lá nós não tivemos problema com o padre. O padre apoiava, inclusive, procurava dar uma força. Isso tudo aí dentro de uma necessidade de cada metalúrgico defender a sua categoria. Eu sou metalúrgico, e na época de dissídio eu vou procurar unir o máximo da categoria operária para participar dessa luta, direta ou indiretamente. Eu falo indireta por aqueles que não são metalúrgicos e a

campanha está se desenvolvendo em benefício dos metalúrgicos. Na época do dissídio coletivo aos metalúrgicos, eu sentia a necessidade própria de fazer isso daí. E sendo da Pastoral Operária, a gente fazia reunião e procurava colocar um diálogo bem aberto, porque no caso da gente vir a entrar em greve, já tinha o povo do bairro mais ou menos informado sobre o significado daquela campanha. Então a gente procurou ligar os bairros, mas a gente não procurava só dar o apoio aos metalúrgicos. Nesse tempo a gente teve o problema da eleição dos motoristas e nós procuramos dar a eles um apoio paralelo, no sentido de ligação, da importância da gente não só dentro do campo metalúrgico, mas dos outros campos também. Como metalúrgico eu colocava a minha parte, isso daqui é uma luta minha e como cristão eu vou lutar por ela até as unhas, certo? Mas havia também o lado da Igreja, que tinha outras lutas para apoiar. O objetivo da Igreja é acompanhar o povo que também é a Igreja. A Igreja quer a união, é o Evangelho que pede. Então a Igreja acompanha o povo dentro das suas decisões, como um apoio, ou seja, como um fermento na massa. Por exemplo, em uma reunião de coordenação de Pastoral Operária na Cúria, nós fomos procurados pela chapa de oposição na eleição do Sindicato dos Motoristas Rodoviários e Anexos de Santo André que queria derrubar a chapa dos pelegos. A chapa de oposição estava há três meses desempregada, a maioria dos componentes desta diretoria estava demitida e não arrumavam emprego, ninguém dava emprego para eles, estavam passando fome. Eles não tinham dinheiro para fazer folhetos de distribuição para a eleição e vieram pedir um apoio de D. Cláudio e da Pastoral Operária. D. Cláudio fez questão que nós tivéssemos uma participação direta, que a Igreja não só ia ajudar os metalúrgicos, mas ia ajudar todo o povo. E a oposição também faz parte dessa vida nossa, porque eles estavam passando necessidade e nós, como povo, nos propusemos a ajudá-los naquilo que fosse possível. Eles falaram que iam precisar de uma certa quantia em dinheiro para mandar fazer os boletins, fazer a programação da eleição toda e pagar suas dívidas. Estavam precisando de alimentos e nós, juntamente com D. Cláudio, assumimos a responsabilidade de ajudar a chapa da oposição do sindicato dos motoristas. Quando a gente saiu daquela reunião nós já saímos preparados para que, em nossas paróquias, aquelas reuniões de conscientização do povo para apoiar os metalúrgicos durante a campanha salarial, não ia ser só para os metalúrgicos. Ia ser geral. Quando alguma pessoa perguntasse se nós só iríamos ajudar os metalúrgicos, nós respon-

deríamos que não. Vamos ajudar a todos. Graças a Deus, nós ajudamos e eles ganharam a eleição.

*Isaias:* Só que venceu mas não levou, não é?

*José:* É, já está no terceiro ou quarto escrutínio.

*Padre:* Eu somente lamento que desde que começamos as greves do ano passado não tenha tido aqui um gravador para gravar, exteriorizando assim tudo o que nesta casa, nesta Igreja se falou. Talvez o DEOPS tenha colocado alguns gravadores na janela, por aí... Mas eu vejo a participação da Igreja nesse movimento como o fato de uma conscientização que vem desde Medellín e depois com Puebla e essas comissões de Justiça e Paz em defesa dos direitos dos oprimidos, essa campanha da fraternidade da própria Igreja, especialmente do ano passado que foi sobre o migrante. Vejo toda uma preparação que levou, realmente, não tanto o bispo, porque o bispo sozinho não podia ter feito nada, mas levou toda uma comunidade, de modo especial os sacerdotes, a assumirem isso. E o interessante foi que nem D. Cláudio, nem nós, sacerdotes, imaginávamos que íamos realmente assumir uma parte histórica nesta coisa dos trabalhadores. Isso aconteceu na véspera da intervenção no sindicato, no ano passado, quando às dez e meia da noite, o Dr. Maurício me telefonou dizendo: "Olha, temos aqui um caminhão de mantimentos e estamos prevendo a vinda de tropas para tomar conta do sindicato, nós não temos um lugar para guardar esses mantimentos". O Dr. Maurício é um católico praticante, é militante daqui e diz: "Olha, o senhor tem aí uma sala para guardar esses mantimentos? Amanhã de manhã os rapazes vão aí para distribuir para as famílias". Aí começou a história, realmente, da ajuda, da abertura da Igreja para essa causa. Nem eu imaginava que no dia seguinte tivéssemos aqui, no andar térreo do salão paroquial, duzentos operários metalúrgicos, com uma fila de um quilômetro, de quinhentos metros, de metalúrgicos pedindo comida e a Polícia já rodeando toda a praça, inclusive prendendo e enxotando algumas senhoras e derrubando a bolsa de algumas senhoras que vinham buscar alimentos. E depois, então, às dez horas, quando Lula saiu do sindicato e realmente fecharam o sindicato, não existia outra coisa senão ir para onde estavam os alimentos, porque pelo menos, a Igreja era um lugar seguro. Toda a diretoria veio para cá e daí começou, realmente, a história. Isso no ano passado, 1979. Logo mais telefonei a D. Cláudio, e ele veio para cá e

disse: “Temos mesmo que assumir a coisa, não há dúvida que se trata de mantimentos, trata-se de ajudar esses pobres etc.”. Ai começaram a vir outros padres, outros sacerdotes também da Pastoral Operária, para ver o que acontecia. A imprensa começou a divulgar que na Matriz de São Bernardo do Campo, o Lula estava falando etc., etc., aí, então, caiu toda a imprensa aqui e divulgou para o Brasil inteiro. E para o mundo, porque depois veio a imprensa estrangeira, eu me recordo da televisão holandesa, francesa etc. Fotografaram todos esses sacos de alimentos, esses caminhões que vinham, e a ajuda, depois, de mais mantimentos.

*Pedro:* Só para completar um pouco. Antes da intervenção, do pessoal vir para cá, D. Cláudio já tinha participado de assembleias no início de 79. Já tinha participado de uma ou duas. Eu me lembro, inclusive, quando surgiu a idéia de chamar o D. Cláudio. A gente tinha assembleias todos os dias e quando não havia negociações, não havia fato novo para se colocar para o pessoal da assembleia, esses eram dias de sufoco, porque o pessoal ia para a assembleia e via sempre a mesma coisa, né? Em um desses dias, o Lula me procurou com um artigo que D. Cláudio tinha feito no *Diário do Grande ABC*, onde ele dizia que as Igrejas estavam abertas para arrecadar alimentos, e me disse: “Olha, que tal a gente falar com D. Cláudio, ele fez um depoimento bom nesse jornal”. Eu respondi: “É uma boa. Eu acho que ele assume”. Eu fui para Santo André buscar D. Cláudio para falar com a gente no sindicato. Foi quando eu trouxe D. Cláudio e ele assumiu; naquele dia ele foi para a assembleia. Eu me lembro, também, que nessa altura a gente já tinha conversado a possibilidade de chamar o D. Paulo. Eu fui falar com D. Paulo, não sei se em São Paulo, e ele só não veio para cá porque ele achava que aqui era a diocese de D. Cláudio. Não ficava bem ele vir para cá, mesmo porque, D. Cláudio tinha condições de assumir. Quer dizer, nessa altura, a gente tinha pensado em D. Paulo porque o sindicato não sabia até que ponto D. Cláudio assumiria a coisa. Foi um negócio surpreendente como ele assumiu, quer dizer, que toda a Igreja assumiu.

*Padre:* Interessante é que no dia em que houve a intervenção no sindicato, no dia em que o Lula veio para cá e que se noticiou que o DEOPS estaria prendendo todos os diretores do sindicato — isso em 1979 — um dos diretores me chamou na sala de distribuição de alimentos, reuruiu todo o pessoal que estava ali e disse: “o Lula deu ordens para que todos os dire-

tores desaparecessem da rua, de modo que aqui está o dinheiro e aqui estão outras coisas. Tudo isso eu entrego ao Padre aqui; neste momento quem assume o sindicato, a distribuição de alimentos e a organização aqui é o Padre. Eu ali, naquele momento, me vi praticamente com toda a categoria em minhas mãos. E todo mundo vinha me perguntar: "que vou fazer, vamos continuar, vamos fechar?". Isto é, eu assumi provisoriamente a orientação da distribuição de alimentos, não a orientação do movimento. Depois é que os diretores voltaram novamente e assumiram a coisa devagarinho.

P.: Vamos agora ao depoimento do Francisco.

*Francisco:* Antes do início da campanha salarial, das negociações, nas vésperas do dissídio, é feita uma preparação, inclusive, da pauta de reivindicação e todos os que são militantes sindicais partiram das assembleias. Foram feitas reuniões por fábricas onde era retirada a comissão. É feito um tipo de assembleia, por exemplo, quando é uma fábrica pequena, é feita a convocação para a reunião e nesse dia se elege, naquela fábrica, os representantes dela para a comissão. E aí começa a preparação dentro da fábrica, com esses membros. Quando uma fábrica é grande, são convocados os setores e por setores é eleito o pessoal da comissão.

*Frei Beto:* Eu queria dar uma explicação sobre essa comissão de salários. A comissão de salários é o órgão deliberativo dos metalúrgicos de São Bernardo e Diadema. Nada se faz aqui sem a discussão e a decisão na comissão de salários, que é integrada por 425 trabalhadores que representam as principais indústrias da região. Evidente, que nem sempre se reúnem todos, mas as reuniões da comissão de salários tem uma média aí de 100 a 200 trabalhadores. Alguns aqui presentes são membros dessa comissão, escolhidos mais ou menos por fábrica, a nível de empresas. É o órgão mais representativo que existe da base metalúrgica de São Bernardo.

*Francisco:* As assembleias são para montar a pauta, o que se vai levar para a mesa de negociação. E nesse processo, todo mundo que participa tem uma participação direta. Quando se vê na pauta, por exemplo, a reivindicação de 40 horas, é a redução da semana, da jornada de trabalho. Isso não é alguma coisa que saiu da diretoria do sindicato, pura e simplesmente. Isso foi coisa que saiu de sugestão de operários para a pauta de reivindicações e que foi aprovada pela assem-

bléia. Porque todos os itens, não sei quantos itens, sei que são vinte e dois básicos, tudo isso saiu de propostas feitas para a mesa da assembléia, que a mesa põe em votação e que a assembléia vota. A assembléia aprova ou não. Se não aprova não vai para a pauta e se aprova vai. Agora, muitas dessas reuniões por fábricas foram feitas por determinados grupos, nos próprios bairros, onde ficasse mais próximo dessas fábricas. A reunião era convocada, ia lá um diretor do sindicato, um dos companheiros que já tinha sido eleito para a comissão, fazia-se a reunião, uma mesa-redonda com eles, conversava, explicava: "Nós precisamos eleger um cara para representar vocês dentro da comissão". Aí, foi usada a Igreja, Igrejas foram usadas para isso. Grupos organizados da Igreja também fizeram esse tipo de trabalho antes, na preparação da pauta de reivindicação, como já foi dito.

P.: Não houve casos de recusa das paróquias?

*Francisco:* Houve, que eu sei, pelo menos em uma Igreja que fica em frente da minha casa.

*Daniel:* Não, foi em mais do que uma. Em Santo André houve diversas. Umas que você nem conhece, outras que eu não conheço.

*Isaias:* Houve uma denúncia que o padre de V. P., eu não conheço bem ele, nos sermões convidava o pessoal a voltar ao trabalho, condenava a luta dos trabalhadores. Depois reunia, lá dentro da Igreja, gente ligada aos empresários, gente que estava ligada à Igreja, funcionários e o pessoal que estava vacilando em voltar, para incentivar a volta, para furar a greve. Até o padre foi chamado de pelego aqui e o pessoal se revoltou bastante contra ele.

P.: Vou passar a palavra para o Daniel.

*Daniel:* Não, eu não, se eu for falar vai repetir muito, não é? Eu sou ligado à Matriz de São Bernardo, mas eu participo de atividades em Santo André, em paróquia. Lá se desenvolveu da mesma forma que em São Bernardo, o pessoal se reunindo, discutindo e tal. Eu gosto de salientar o seguinte: sempre, nos jornais, quando alguém do Governo fala, ele fala como se a classe trabalhadora estivesse vivendo bem. Em qualquer pronunciamento, nunca falam da miséria. Falam sempre de grupos que estão agitando o povo, não é? Mas, é impossível mexer com uma massa tão grande só porque alguns grupos

querem. A gente sabe que é a realidade mesmo. Está quente aí, é uma questão de fome, de necessidade. Os próprios órgãos do Governo só falam tarde da noite, eu já observei, depois da meia-noite. Reconhecem, como eu já ouvi o diretor da penitenciária de São Paulo falando, que a causa do excesso de marginais é o salário baixo. Eles mesmo falam. Só que falam sempre depois da meia-noite, não é? Nunca põem em manchete grande durante o dia para todo o povo saber. Um pai de família que vive a vida toda trabalhando, às vezes sábados e domingos, não pode mesmo acompanhar o crescimento dos filhos, nunca. A gente vê, então, que no geral, é um ataque, é um fenômeno que explode pela própria exploração que eles têm em cima da gente. Exploram tanto que depois as vítimas da exploração atacam, não é? É bom que cada ponto saliente isso. O que faz essa luta ficar forte é essa fome, essa exploração forte do povo que eles tentam tampar e quando as Igrejas abrem as portas, esses padres abrem a porta, não é uma questão política, é uma questão de fome mesmo, a fome está batendo à porta. Só não vê quem não quer. Ou está muito alienado ou não quer assumir essa luta junto. Quando se abre a porta, então é em cima de uma fome muito grande que existe na periferia.

P.: Por que você disse que a sua atuação foi em Santo André?

*Daniel:* Porque eu moro lá e a gente está ligado à Igreja também. Quando eu não tenho atividades aqui é porque estou ligado com um trabalho de comunidade de base.

P.: Conte um pouco como a Igreja em Santo André viu essa preparação toda.

*Daniel:* Também não foi em um todo, nem todos os padres assumiram, né... Eu acho que a atuação das Igrejas depende muito do povo que tem lá, talvez um povo engajado. Quanto mais tem povo engajado, mais a Igreja tem a tendência a voltar-se para os problemas daquele local. Se é uma paróquia rica, então, geralmente, eles não querem nem saber. Eles estão lá, mas eles colocam o Evangelho ao nível da vida deles, não é? Agora, nós que estamos em uma situação azarada, nós também vamos buscar os nossos direitos ali dentro do Evangelho. Eu acho que é, então, a própria tarefa do Evangelho na vida mesmo, como é o Cristo hoje presente aqui. Onde Ele estaria hoje, com toda a luta que ele desenvolveu naquela época para libertar o oprimido; de que lado Ele esta-

ria hoje? Por tudo aquilo que Ele falou, que Ele disse, através de uma reflexão nossa em termos só de Igreja, é que a gente também ia buscar qual o nosso papel hoje. A gente também refletia isso; discutindo os nossos problemas do dia-a-dia é que a gente vai, também, buscando ou descobrindo os direitos. Até onde vão os nossos direitos e o que a gente tem que exigir.

P.: Conte um pouco como eram essas reuniões de preparação, reuniões feitas, por exemplo, na Igreja ou através dos grupos de Pastoral Operária. Quem participava? Que tipo de questão aparecia? Era uma reunião só de metalúrgicos?

*Daniel:* Não, era um auditório amplo. Nessas reuniões a gente refletia o problema do trabalhador em geral, o problema da produção, como a gente é explorado na produção, o problema do chefe que só quer ver você produzir, não quer saber de seus problemas, das dificuldades que você está passando, se o salário está dando ou não, se você está tendo contato com a família. Através da discussão do dia-a-dia de cada um, porque todo trabalhador, não só o metalúrgico, sofre o problema da exploração, dos salários baixos. Nessas discussões a gente ia sentindo a importância da pauta de reivindicações, de melhores salários, de menos horas de trabalho, do corte da hora extra. A discussão se desenvolvia discutindo o dia-a-dia, o problema seu dentro da fábrica, do trabalhador, da condução em geral e depois colocando a importância da pauta de reivindicações, que era uma resposta para essa exploração.

P.: Nunca houve reclamação por ser uma discussão sobre a campanha salarial dos metalúrgicos, na medida em que havia trabalhadores de outras categorias?

*Daniel:* É que nem todo sindicato tinha a atividade do sindicato dos metalúrgicos. Agora, não havia essa exigência porque a greve, isto é, a campanha que estava iniciando, no momento, era a dos metalúrgicos. Eram os metalúrgicos que estavam preparando sua campanha salarial e a atenção se voltava para lá. Agora, quando eu falo "a greve", é porque o Governo já começara a se pronunciar, antes, de que não daria o que estava sendo reivindicado. Qual era, então, a saída para os metalúrgicos? É nesse ponto que a gente fala em greve, porque o Governo já começou a dar a resposta antes, já também se preparando, já atizando...

P.: Morando em Santo André, fazendo o trabalho em Santo André e trabalhando em São Bernardo, como você conciliava tudo isso? Você levava esse trabalho para o sindicato de São Bernardo e para o sindicato em Santo André?

*Daniel:* Nesses grupos de Pastoral Operária, tinha pessoas de São Paulo, Santo André, São Caetano e São Bernardo. O grupo de pastoral é um grupo onde a gente vai se conscientizar junto; um ensina o outro através de sua experiência e vai desenvolvê-la na medida em que a realidade for exigindo. Como para essas três cidades do ABC chegou o momento, então o pessoal dessa região passou a trabalhar. Qual é o nosso papel? Já foi dito que a Igreja não dá ordens, não dá a linha, não determina nada. Acho que quem determina é o sindicato, não é? Ora, a Igreja só tem o papel de servir. Se o povo dela pedir uma sala para se reunir, para discutir sobre seus direitos, então ela abre a porta. A gente discutiu e viu que chegando a greve tinha que se organizar e participar das atividades. Se a greve fosse deflagrada, a gente como operário consciente, teria que estar lá dentro, trabalhando, se organizando todos juntos.

*Isaias:* Acho que eu vou começar colocando aquela parte da atuação da Igreja e das comunidades de base numa parte em que eu estive bastante presente que foi na zona leste em São Paulo; e que, apesar de ter sido zona leste, em São Paulo, foi muito importante para a greve do ABC, porque lá naquela região da zona leste, desde São Miguel até Vila Alpina, passando por Jardim Elba, por São Mateus, Sapopemba, Itaquera, mora uma grande parte dos metalúrgicos de São Bernardo do Campo, de Santo André, principalmente de São Bernardo. São metalúrgicos que trabalham nas grandes indústrias automobilísticas, porque elas têm transporte, o que facilita trazer pessoal de zonas tão distantes. É o caso da Volkswagen, com 43 mil empregados atualmente, o caso da Ford, da Mercedes Benz, que são as indústrias de ponta do ABC. Para quem não sabe, três indústrias do ABC representam quase 80% da categoria em São Bernardo. Acho que é por aí que a coisa vai. Mais tarde, para a gente estabelecer, pelo menos para mim, para entender o papel da Igreja, a gente tem que analisar um pouco o papel da classe e a situação, também, da mentalidade da classe, a mentalidade religiosa da classe. Isso seria, talvez, em uma segunda parte. Mas, começando pela atuação nesses lugares eu diria o seguinte: a minha participação lá em São Mateus e na zona leste, já vai para mais de 4 anos.

Nesses quatro anos, até aqui, a gente viu que nas Igrejas, nas reuniões, seja reuniões de comunidades de base, seja reuniões da Pastoral Operária, ou reunião de grupo de jovens, ou seja, qualquer reunião em função de um trabalho comunitário cristão — sem discriminação de ideologia nenhuma, porque o pessoal não tinha esse problema —, foi ocorrendo um processo muito importante, que a gente não percebia muito claramente naquela época. A gente se reunia, às vezes, dois, três, e não chegava o resto; às vezes, para puxar um operário, tinha que puxar na corda, quando chegava, todo mundo batia palmas — nossa! era uma festa. O negócio era muito difícil. Havia momentos em que o pessoal desanimava: o pessoal já vinha por costume, não tinha cinema, vai lá para a reunião do negócio lá da Igreja. Tinha cara que já era viciado, passava no botequim, bebia uma pinga e ia lá para a reunião. Isso aí criava uma rotina viciada. Várias vezes, eu comprovei que o pessoal chegava, depois de um período, a questionar: “pô, mas isso aqui é válido ou não é válido?”. Afinal, iam sempre dois, três, quatro, cinco, eram sempre as mesmas caras. Reunia a Pastoral Operária, eram os mesmos caras; reunia o negócio da juventude, eram os mesmos caras que estavam na Pastoral Operária; reunia o negócio da água, eram os mesmos caras que estavam na Pastoral Operária e da Juventude. Sempre os mesmos caras. O pessoal, então, depois daquele período, questionava: “Isso aqui é válido? Isso não cresce! Que fruto traz isto aí?”. E a gente, muitas vezes, não conseguia avaliar a importância do negócio. Às vezes, podia ter um pouco de confusão na cabeça de algumas pessoas que achavam que a direção das lutas ia partir dali, daquele grupinho. E o que foi comprovado foi que a direção parte da classe, pelas suas necessidades. Quando ela se expressa, o grupinho tem uma atuação válida, mas em função não do que ele pensou em fazer para programar tal coisa, ou tal luta, ou tal greve, mas sim do que a classe estava disposta a fazer. Naquele momento, então, o grupo cresce. Esse foi o processo. Eu acho, justamente, que a avaliação final desse trabalho, trabalho pequeno, trabalho que às vezes só tinha um operário, uma dona de casa, um “sacristão”, um cara mais chegado ao negócio dos sacramentos, esse trabalho todo só pode ter seus pontos positivos avaliados quando, no movimento, ria luta, esse grupo passa a ter uma importância muito grande de apoio na luta dos metalúrgicos. Passam a aglutinar os metalúrgicos que precisam de um local, e não só de um local, mas de pessoas mais experientes. Experiência que foi ganha durante aquele período todo, por essas pessoas, para, justamente, dar tal contribuição.

Esse trabalho da Igreja na zona leste era um trabalho pequeno, muito pequeno em relação à realidade, mas não em relação à propaganda. Na propaganda sim, ele sempre foi "oh! a Pastoral da zona leste! São Mateus!"; mas você ia ver na realidade, e muitos aqui podem comprovar, chegava na hora mesmo, tinha aqueles gatos pingados. Em relação à propaganda era muito grande, em relação à realidade era muito pequeno, mas ele se transformou em uma coisa gigante, na medida em que se juntou à luta de classes, naquele momento. Para mim é essa avaliação que interessa fazer. Acho que isso trouxe um sangue novo a todo trabalho que foi iniciado nessas comunidades de base, quando a classe justamente reconheceu e fez com que a categoria e a classe trabalhadora evoluíssem, no sentido em que receberam uma coisa muito importante em termos de organização, pensamento político, objetivos e tal, que vinha sendo refletido pelo pessoal nesse tempo todo. A classe ganhou com isso, ela não só ganhou, ela contribuiu, também, para que esse grupinho superasse a sua rotina, a sua visão parcial da realidade, pois se continuasse daquele jeito, aquilo ia se tornar um círculo vicioso, não sabíamos até quando. Esse círculo vicioso foi rompido, justamente, pela grande contribuição que a classe deu com a sua luta. Foi, então, uma contribuição mútua que se juntou e que deu como resultado aquilo que nós estamos vivendo nesse momento que é (ainda não dá para a gente fazer avaliações mais profundas) a renovação da vida política e até cristã das comunidades. Por exemplo, vamos ver, durante a campanha salarial, havia quatro ou cinco locais importantes de concentração de trabalhos eclesiais, trabalhos de base, trabalhos de comunidade de base, trabalhos de Pastoral Operária que eram São Miguel Paulista, Itaquera, São Mateus, Jardim Elba, Sapopemba e Vila Alpina. Nesses locais, o pessoal se reunia para debater questões, como por exemplo, problemas da água, dependendo da necessidade do bairro se debatiam problemas relacionados ao bairro; se debatiam problemas relacionados às lutas das diversas categorias, como às dos metalúrgicos de São Paulo; se debatiam questões sobre a situação da classe operária, situação do trabalhador no Brasil, a grande exploração do trabalho no Brasil; se debatiam problemas com relação às donas de casa, problemas das mulheres, questões, como o companheiro citou, dos motoristas, questões dos têxteis. Houve momentos em que em São Mateus, no final, antes da greve, reuniam-se em reuniões quinzenais, representantes de três, quatro, cinco categorias (uma ou duas pessoas de cada categoria, que moravam no bairro), por exemplo, que eu me lembro agora: os têxteis,

os motoristas de São Paulo e do ABC, os mesmos companheiros que iam no ABC também iam lá, o pessoal da SABESP, o pessoal dos metalúrgicos de São Paulo, os metalúrgicos do ABC, gente de diversas categorias que moravam no bairro e que tinham alguma ligação ou não com o sindicato deles. Debatiam-se, então, questões gerais.

P.: “Ou não” significa o que?

*Isaias:* Não ligadas ao sindicato, à estrutura do sindicato, podiam não ter mas eram da categoria. A pessoa podia participar independentemente de estar ligada ao sindicato ou não. Era isso que eu queria dizer. A partir, então, de um momento — reuniões pequenas — a participação do pessoal da classe dos metalúrgicos de São Bernardo, que morava no local, não vinha. Vinha uma ou outra pessoa que sempre participou da comunidade, podia ser metalúrgico de São Bernardo, mas a massa dos metalúrgicos de São Bernardo não vinha às reuniões; o que vinha representando eram aquelas pessoas que já participavam da comunidade, ou da Pastoral Operária ou das outras atividades da comunidade. A partir do momento em que se deflagra o movimento, então, começa a aparecer o pessoal — aquele negócio: se há greve, se acontece a intervenção, se acontece a repressão em São Bernardo, o pessoal vai para os bairros, procura as Igrejas. Naturalmente, a gente começa a conhecer os nossos vizinhos dentro da reunião.

P.: O que você quer dizer quando fala em deflagração do movimento? Quando é isso?

*Isaias:* O que eu quero assinalar é que durante a campanha salarial, antes da greve ainda, a participação do pessoal foi muito pequena. Antes da greve, a participação dessa classe nas reuniões foi mínima, quase insignificante. Na preparação, a gente colocou várias reuniões na Igreja, o pessoal não veio, mesmo que a convocação fosse para discutir a pauta de reivindicações, o pessoal não veio. Não vinha mesmo. A gente até convocou uma reunião do pessoal de São Mateus que estava reunido em diversas categorias, convocaram uma reunião só para os metalúrgicos de São Bernardo, em três locais. É verdade que naquele dia choveu bastante, foi até gente do sindicato lá, mas não veio ninguém em nenhuma das três reuniões. Isto na preparação. O motivo que eu dou para isso é que havia ainda aquele processo antigo em que não havia a intregação entre a luta do trabalhador e o reconhecimento do

trabalhador na sua luta e o reconhecimento da Igreja e do grupo da Igreja como um grupo que poderia apoiá-lo. Havia um distanciamento, havia uma barreira entre eles. Uma barreira aí de que a Igreja só nos interessa para missa, isso quando interessa, e que não tinha sido rompida, a coisa se rompe, mesmo, durante a greve. Para mim, pelo menos na zona em que eu participei, foi isso.

*José:* Eu gostaria de acrescentar uma palavra só, quando ele falou que vocês realizavam uma reunião e, às vezes, não tinha nenhum operário, tinha um sacristão, uma dona de casa, esses daí também são operários. Aquelas pessoas que não trabalham ativamente no serviço externo e que trabalham só dentro daquela casinha ali, são operários também; embora sejam operários de Deus; no caso do padre, do sacristão, da madre, eles são operários de Deus.

*Isaias:* Eu concordo que a gente não discutiu o conceito de operário, mas quando eu falo em operário, eu me referia mais ao metalúrgico, a uma categoria específica, mais avançada, sabe, que o pessoal sempre visava; aquela categoria mais avançada não tinha ninguém ali, é mais nesse sentido, mas eu concordo com você.

## *Ato II*

### *A Greve*

*P.:* Nós poderíamos, agora, falar do que aconteceu durante a greve.

*Isaias:* Como eu estava dizendo, Vila Alpina nunca chegou a reunir, antes da greve, mais de dez pessoas, de metalúrgicos; mas durante a greve reunia quatrocentas, quinhentas pessoas na Igreja. Lá, o grupo que organizou Vila Alpina fez 400 associados para a Associação do Fundo de Greve. Em Vila Alpina nunca teve mais de dez pessoas, jamais. Operários mesmo, fora do trabalho comunitário, nunca teve.

*P.:* Você notou se isso aconteceu antes da intervenção ou depois da intervenção no sindicato?

*Isaias:* Não, antes da intervenção aconteceu, mas só depois da intervenção é que o negócio se transformou em uma coisa mais volumosa. Também teve essa diferença, mas logo depois da deflagração da greve o pessoal já veio participar. O pessoal dos piquetes eram organizados a partir desses grupos. A organização, desde o primeiro dia da greve, dependeu muito da atuação desses grupos de comunidades de base. Agora, depois da intervenção, a coisa aumentou ainda mais. Mas mesmo antes da intervenção já começava a ser bastante significativa a participação desse pessoal. Nunca antes, nessas comunidades de base, se viu tanta gente nova, tanta gente combativa. Eu fui uma vez, durante a greve, em uma reunião lá em Vila Alpina, representando a associação do fundo de greve. Era uma reunião de umas 400 pessoas. Eu conhecia algumas pessoas de Vila Alpina, participantes da comunidade. Havia uma mesa presidindo a reunião e havia o coordenador da reunião, um senhor, um rapaz assim de 35-40 anos; havia uma pauta da reunião e ele começou a desenvolver a pauta, dirigindo a reunião. Antes da reunião ele tinha conversado com algumas pessoas, conversou com a gente que vinha de São Bernardo, que vinha mais diretamente representando a associação do fundo de greve e com um companheiro que representava a comissão de salário; ele perguntou se era bom citar nomes, aquele negócio, a polícia estava em cima, quer dizer, demonstrou bastante maturidade. Na presidência da mesa ele também desenvolveu a reunião assim de uma maneira brilhante, não é? Ai eu cheguei para um companheiro de Vila Alpina e perguntei há quanto tempo aquele cara estava na comunidade. Ele respondeu: "não, esse aqui apareceu agora na greve". O pessoal mostrou, então, uma grande capacidade, assumiu o trabalho, mostrou uma capacidade que a gente às vezes poderia pensar que não teria, porque faltava consciência. Mas na hora se revelou uma grande capacidade de organização, de direção do negócio.

P.: Mas não dá para você saber se ele tinha uma participação no sindicato?

*Isaias:* Não, esse cara não tinha participação anterior, nem no sindicato, nem na comunidade, mas se revelou muito. Não só ele, estou citando só um exemplo, eu poderia citar vários exemplos aqui de pessoas, que agora não me vêm à mente, mas só para citar esse exemplo de uma pessoa que se revelou durante o processo de luta, mas que, logicamente, teria já assim, dentro dele, alguma coisa, como muitos trabalhadores da

categoria, muita coisa escondida, que se revelou no momento da luta. Olha, exemplos iguais a esse são centenas, em São Miguel. Para terminar, então, o negócio das comunidades na zona leste, eu acho que teve uma grande vantagem, na minha opinião, as comunidades da zona leste, em sua maioria, foram muito atuantes, foram muito participantes e contribuíram muito para crescer durante a luta, durante a greve e para fazer crescer o próprio movimento. E acho que foi um sangue novo que revitalizou o trabalho das comunidades nessa área, certo? Agora, importante para que isso tivesse acontecido, é que havia dentro das comunidades gente com conceito diferente de cristianismo, com conceito diferente de luta, com conceito de cristianismo relacionado à libertação da classe trabalhadora e ao engajamento radical e total na luta, certo? O que muitas vezes — eu agora falando sem conhecer, muito mais apenas como observador de fora do ABC, de São Bernardo — eu acho que nas comunidades daqui a coisa não se dava da mesma maneira. O pessoal aqui é bem mais atrasado, as Igrejas, pelo que eu observei de caras que participam de grupos, é tudo ainda aquele velho negócio de TLC (Treinamento de Lideranças Católicas), aquele negócio todo, é um cristianismo ainda interpretado de uma maneira, em função do explorador, em função da alienação e acho que isso aí, o fato de ter acontecido isso, não tenha sido motivo de riqueza para o crescimento das comunidades aqui no ABC e vice-versa, para ajudar, também, o crescimento da classe operária. Porque, se existissem aquelas comunidades da zona leste aqui, no ABC, teria sido muito maior a contribuição para a classe, a classe teria, também, recebido muito mais e a própria Igreja teria crescido muito mais aqui. Essa é a impressão que eu tenho, que pode ser, depois, confirmada ou não pelos companheiros. Eu queria colocar, agora, um negócio que era, eu não sei... essa divisão de antes, durante e depois da greve, limita um pouco a discussão da gente aqui, pelo menos a mim limita um pouco. Havia algumas coisas, como por exemplo, a gente analisar a situação da classe trabalhadora em São Bernardo do Campo, eu havia colocado três itens que foram negativos para o movimento e três itens que foram positivos, não sei se dá para continuar nesse nível. Eu acho o seguinte — vou tentar resumir ao máximo —, quando a gente foi em lugares aí para conversar com o pessoal sobre a greve do ABC, muita gente perguntou o seguinte: por que a greve no ABC? Por que esse movimento em São Bernardo do Campo? Por que não em Osasco, por que não em São Paulo, por que não em outros lugares onde o trabalho de base anterior era muito maior? Em

Osasco há uma tradição de trabalho de base de 1968 e lá vai fumaça. Em São Paulo, o trabalho de base é, também, anterior. Aqui em São Bernardo, o trabalho de base é novo, nos bairros é tudo novo, entendeu? Muita gente, então, perguntava isso, em Osasco, principalmente: "Por que lá e não aqui?". Um dos dados, então, para a gente analisar com os companheiros é o seguinte: em São Bernardo do Campo estão concentradas as maiores indústrias, multinacionais muito grandes, com um nível de exploração muito maior do que nos outros lugares. Ou pelo menos, aqui a contradição da exploração se vê muito mais, se sente muito mais a classe operária. E, também, a dimensão da fábrica, são fábricas enormes onde a classe operária se concentra e a própria concentração da classe operária favorece grandes movimentos contra o capitalismo. Acho que isso prova, justamente, que onde o capitalismo é mais desenvolvido, a contradição da exploração, também, é mais sentida na classe. E também a união, a dimensão de muita gente junta; essa união toda dá uma impressão, para a gente, de força muito grande. Se a gente trabalha na Volks, como eu trabalhei, pô, são 40.000, se a gente une 40.000, a gente acaba com esses caras, não é? Agora, também por outro lado, a gente perde um pouco a dimensão do resto do país, sabe? A gente pensa, então, muito assim: 40.000 aqui, e só esses caras estão aí fazendo toda essa sacanagem com a gente, é fácil, é só fazer uma greve aqui, os 40.000 param, esse negócio cai. Mas, isso limitou um pouco — talvez, agora, com essa greve, o pessoal abriu mais os olhos — a ver o resto do país, que não existe essa impressão de força, talvez, em outros lugares. Os bóia-frias não têm tanto essa possibilidade, porque têm que procurar emprego, os desempregados têm outras lutas, antes da luta contra o patrão: é conseguir o patrão para se empregar primeiro, não é? Existe, então, uma diferença entre o nosso estado de espírito contra o patrão aqui em São Paulo, aqui no ABC e esse mesmo estado de espírito em São Paulo, na capital, em fábricas de dez operários, pô! Na fábrica de dez operários o próprio patrão engana o operário até dizendo o seguinte: "oh, eu não tenho dinheiro para te pagar, sou tão pobre quase quanto você, também estou sendo explorado", quer dizer cria um pouco esse clima. Acho que esse é um dos motivos. Eu colocaria, também, que houve um impedimento por parte do pessoal que veio do interior para São Bernardo, assim, eu diria, no plano da mentalidade. O pessoal vem com aquela mentalidade do interior, com aquela mentalidade de aceitação das coisas e quando vem para a cidade já foi uma primeira conquista dele; se arrumou emprego na

Volkswagen, pô, já é uma vitória! Porque tem gente na Volkswagen, que vocês devem saber, que fica desde a meia-noite até às seis horas da manhã na fila, para arrumar emprego. O pessoal chega à meia-noite na fila, pega um cobertor, marmitta, para ser atendido de manhã — fica uma fila de quinhentas pessoas lá. Eu já saí da Volks às duas e meia da manhã, quando eu trabalhava no horário da noite, para ir embora para casa e estava uma fila dos caras — às duas e meia da manhã — esperando para entrar. Depois tem o seguinte: chega oito, dez horas da manhã, os caras são todos dispensados, não tem vaga, né. Pegam dez, pegam vinte só. Todo mundo passou por isso. Eu também passei por essa fila. Agora imagina o seguinte, se o cara dá sorte de ser empregado lá dentro, o cara vai fazer uma festa, foi uma conquista que ele fez. Vai ter um período aí de um ano, dois anos, até ele tomar consciência de que tem que brigar com a Volkswagen, né, até ele tomar consciência que o prêmio que ele recebeu foi ao contrário, foi uma condenação a viver em um campo de concentração, sob uma exploração muito grande. Mas, até isso acontecer, demora um tempo. Acho que esse pessoal de dois, três anos de São Paulo, de Volkswagen, agora que está tomando consciência. Havia, então, esse problema do pessoal que vem do interior. O exército de reserva que o companheiro José falou aí. Uma outra coisa, também — aí vou entrar no problema —, é a mentalidade religiosa do pessoal do interior, mentalidade religiosa atrasada, do conformismo, de que tem que ser bonzinho, de que não pode lutar contra o patrão, de que o patrão é, também, filho de Deus, ele ganha o pão também etc., etc. Aquela mentalidade religiosa que contribuiu, também, para o cara não participar. E depois o sindicato atrelado, né. O pessoal ia ao sindicato, achava que o sindicato era que nem INPS. Essas três coisas, então, eram três coisas que impediam a luta da classe operária. Agora, aconteceram três outras coisas que romperam isso aí. A primeira, eu já citei, é a própria exploração das multinacionais; quando o cara passa dois anos na Volks, aí sente o que é o negócio, começa a se revoltar ou, então, a ficar maluco. 80% das doenças da caixa, de loucura, são da Volks. Ou o cara fica louco ou, então, ele começa a tomar consciência e a brigar naquela desgraça, quebrar máquina etc. Uma segunda coisa que rompeu também isso, foi a Igreja tomar partido pelos explorados. O cara, então, é católico, é cristão, lhe ensinaram tanta coisa, que tinha que obedecer, e agora a Igreja está se rebelando, está dizendo que o Governo é safado, está tomando o partido da gente contra o patrão, acho, então, que isso

rompe com aquela mentalidade. Este é o grande papel da Igreja. O grande papel da Igreja, juntamente com os trabalhos comunitários, mesmo através de sua cúpula, é ter apoiado o movimento, mesmo sem trabalho de base aqui nas Igrejas, nas comunidades. O grande papel da Igreja é que ela está do nosso lado, a favor da greve, a favor da luta. Acho que essa foi a grande contribuição da Igreja, certo? E a terceira coisa, que também rompeu com esse negócio, foi a direção autêntica da diretoria, do próprio sindicato atrelado. A diretoria assume e se sensibiliza com a própria mobilização do povo, do metalúrgico, pelo próprio sentimento do metalúrgico. O metalúrgico fez a greve de 78, o sindicato pegou e respondeu junto com ele, preparou melhor a de 79 junto com a classe e foi em frente. O final da greve de 79 foi um negócio que deixou muita gente desiludida, então, o sindicato teve a sensibilidade de na próxima "nós vamos até o fim". Essa atuação da direção do sindicato, para mim, é importantíssima. A gente não pode criticar a diretoria do sindicato dizendo assim: "bem, em 78 o fulano falou isso", a gente tem que ver a evolução e a capacidade de evolução dessa diretoria, dessa direção, em função da pressão da própria classe. Uma das coisas mais positivas que essa diretoria teve foi a sensibilidade. Ela sentiu o que a classe queria e não queria e quando a classe a criticou — pela sua própria disposição de espírito, depois da greve de 79 — ela corrigiu muita coisa, encaminhou outras coisas por um lado melhor e em 80 respondeu à altura.

Agora, eu também diria o seguinte: quem começou a greve foi a disposição da classe, a diretoria apenas fez o papel de direção dessa classe, colocando os instrumentos dela a serviço dela: colocou as assembléias, colocou certas posições a serviço desse estado de espírito. Mas, quem terminou a greve foi a própria classe. Vocês vêem que aquele negócio foi dirigido, muitas vezes o pessoal que estava preso pensava que tinha que continuar, mas a classe disse que não e voltou. O pessoal da diretoria achou que não podia, não sei lá o quê. Mas a classe já estava voltando, ela decidiu voltar porque achou que não tinha, nessa greve de 80, mais condições de continuar. Só um dado: o fundo de greve atendeu a vinte mil companheiros — muita coisa — foram 12 milhões de cruzeiros arrecadados. Na última, em 1979, foi um milhão e meio só, nessa foram 12 milhões, atendeu 20.000 companheiros, distribuiu 500.000 toneladas de alimentos, é muita coisa né, mas o que é isso? Vinte mil não chega a ser nem 20% da categoria daqui, acho que é 10 ou 15%. Nesse aspecto há, então, um

ponto positivo, os outros 80% ou 90% viveram do seu próprio fundo de greve, positivo. Mas, negativo, pois na hora que acabasse, eles iam voltar. Quer dizer, a gente não tinha controle. Isso serve até como lição para o futuro, nós vamos ter que organizar um sistema de atendimento, realmente, para todo mundo, para levar a greve até onde a classe determinar. E muita gente fala assim na fábrica: "Pô, os caras que levantaram o braço lá, que iam até a morte, iam até seis meses, quatro meses, voltaram, né, é traição!". Não é traição, é que, realmente, o movimento, no seu todo, não tinha condições de dar alimento para esse pessoal, para durar seis meses, mas a disposição do cara era ir até seis meses.

*Pedro:* Ele queria ir, mas não tinha estrutura para aguentar.

*Isaias:* Acho que isso serve como lição para o futuro, mas é importante ver a força que a gente teve nessa greve e a sua fraqueza ao mesmo tempo. Só para terminar, eu quero dar a minha opinião que, talvez, vá ser ponto de contradição: durante esse período todo de preparação, de reuniões de comunidades de base, antes da greve, durante esses quatro ou cinco anos anteriores, fêz-se esse trabalhinho pequeno. Dois ou três, como a gente falava no começo, iam lá e faziam. Era de teimosia mesmo. Muitas vezes a gente questionava se era importante ou não: "vamos deixar isso aí, vamos fazer outra coisa, vamos lá para o sindicato". Muitas vezes a gente tinha a tentação de abandonar o negócio, sabe. Agora tem o seguinte: na luta se provou que foram esses grupos que deram verdadeiro apoio à greve.

Foram esses trabalhos pequenos, insignificantes, que podiam parecer insignificantes, que durante a luta foram os verdadeiros instrumentos da classe. Foram as entidades pequeninhas, de trabalho de base, que deram grande apoio, que se juntaram ao comitê de solidariedade e deram grande e verdadeiro apoio, não foi a unidade sindical dos sindicalistas, mas foi aquele trabalho baseado naquela teimosia e persistência, apesar de pequeno. Foram essas entidades, com essa linha de trabalho de base e também de independência, de não instrumentalizar a classe, mas dar instrumentos para a classe se libertar. Foram grupos com esse pensamento, foram os pequenos grupos de comunidade que antes trabalharam em São Miguel, Itaquera, em São Mateus, e todas as comunidades da zona leste, foram esses grupinhos, com o seu trabalhinho, que na hora da luta foram os grandes instrumentos. Não foi aqui-

lo que a gente desejaria que fosse, mas que talvez vai ser no futuro, mas foram os melhores. Agora eu pergunto o seguinte e é aí que eu coloco a questão: e os grupos políticos, o que fizeram? Com a grande carga política que o pessoal de muitos grupos políticos se determinou a fazer uma organização de esquerda, na hora mesmo da prática, na hora desse momento-chave, o apoio deles, a importância deles, a contribuição deles na greve, foi muito menor do que a realidade pedia. Era essa comparação que eu queria fazer entre os grupos políticos, com tendências demarcadas, que muitas vezes são instrumentalizadoras da classe, que vão levar a classe para aquilo que eles querem e não para aquilo que a classe quer. Nesse momento, se embananaram todos e, na prática, não conseguiram responder. Esse é um ponto, talvez, para uma reflexão muito maior, porque é um ponto-chave, pois eu colocaria assim: de um lado, grupos organizados libertadores e de outro, grupos organizados instrumentalizadores de uma classe, com objetivos já pré-determinados, que vai acabar sendo, também, a exploração ideológica da classe. Para mim, existe, então, essa diferença e mesmo os grandes partidos, até o Partido dos Trabalhadores, se embananaram todos. O PT não fez nada como partido; seus militantes sim, trabalharam para caramba, mas ele como organização, como PT, foi nulo. Não diria que foi o pior, mas acho que a gente esperava muito mais dele, cu que eles esperavam muito mais deles próprios. Isso mostra, mais uma vez, que esta greve foi dirigida pela classe e esta procurou os locais onde poderia ser dado o apoio real.

*Pedro:* Não é discordando dele, mas acho que olhando de uma outra maneira. Eu comentaria a colocação dele a respeito da questão do porquê não houve greve em Osasco, em São Paulo, lugares onde havia um trabalho de base maior e houve aqui, onde o trabalho de base, principalmente nos bairros, foi praticamente nulo. Por que isso? Ele faz toda uma colocação mas fala muito pouco sobre o sindicato, que é, realmente, o que fez a greve. Esta foi uma greve sindical. Por que, então, em outros lugares onde existe trabalho de base mais efetivo nos bairros, ou seja, trabalho das oposições sindicais que são mais organizadas nos bairros, como em São Paulo, por exemplo, a greve foi um fracasso? É porque, eu acho, a classe operária, hoje, reconhece o sindicato como um órgão de classe. O Isaias colocava a existência do sindicato atrelado quando falava daqueles três itens, mas nós temos, ainda, o sindicato atrelado; o sindicato é o mesmo, a estrutura

sindical é a mesma. Só que aqui, em São Bernardo, é a partir da luta pela reposição salarial que o trabalhador passa a ver o sindicato com outros olhos. Ele passa a reconhecer no sindicato um órgão de classe, porque o sindicato começa a responder ao nível de consciência que a classe operária tinha. Como eu já coloquei, o trabalhador, a classe operária tinha um nível de consciência muito maior do que as lutas propostas pelo sindicato. O trabalhador, então, podia criticar: "o sindicato não resolve nada, com sindicato ou sem, o aumento é o mesmo". Mas quando o sindicato de São Bernardo assume a luta pela reposição salarial e depois assume a luta da greve de 78, ele passa a ser reconhecido pelos trabalhadores. Eu acho que o movimento sindical consegue atingir muito mais a massa do que as comunidades de base. Elas têm um trabalho importante. Como o Isaías coloca, na questão da solidariedade esse trabalho miúdo foi fundamental. O que, realmente, sustentou a greve durante a intervenção, foram o fundo de greve e essas comunidades de base, porque aí nós não tínhamos sindicato e as direções foram para os bairros. Mas eu acho que o sindicato é, hoje, o que a classe trabalhadora reconhece, o que, realmente, ela assume em termos de liderança. Uma prova disso foi o que aconteceu na greve de São Paulo e o que aconteceu na greve aqui. Quanto à outra coisa que o Isaías coloca, sobre a volta ao trabalho porque o fundo de greve não atendia a todos, eu não acho que a volta ao trabalho foi porque eles não viam no fundo de greve condições de serem atendidos. Eu acho que o trabalhador voltou ao trabalho também e, principalmente, porque ele não via mais perspectivas. A uma certa altura da greve, quando não havia mais negociação, chegou-se a um impasse que não tinha saída. Não foi muito pela fome, então, que não vê na greve condições de ser atendida, mas sim porque não havia saída. O trabalhador começou a perceber isso antes até que a comissão de salários, que as lideranças e começou a falar: "bom, não tem saída, o que eu posso fazer, eu vou lá trabalhar". Uma outra questão que o Isaías coloca, sobre o Partido dos Trabalhadores. Havia um problema na questão do PT: ele nasceu em São Bernardo e nós nunca poderíamos colocá-lo na frente da greve. A gente se negava a discutir, por exemplo, sobre o PT, durante a greve. A gente se negava a falar sobre o PT, porque a gente não falando, muitos aí estavam dizendo que essa briga aqui era por causa do PT. Como PT, realmente, a gente não tinha condições, porque nós não queríamos fazer de nossa greve uma greve partidária. Tanto assim que nós tínhamos aqui o PMDB e outros partidos que também apoia-

ram. Mas, pelos informes que eu tenho e não sei se você tem, os núcleos do PT, em outros lugares, sem se colocarem como PT, foram dos que mais ajudaram. Mas como PT não tinha condições de fazer isso. Senão faria uma grande confusão e aí sim, os outros partidos, ao invés de apoiarem, de ajudar como ajudaram, passariam ao campo da crítica. Foi, então, mais uma questão estratégica do que propriamente de assumir ou não assumir.

*Isaias:* Eu só queria, antes de você continuar, acrescentar uma coisa sobre a volta ao trabalho. Eu citei o exemplo do fundo de greve como um desafio para a gente pensar melhor na estruturação do plano da alimentação porque é importante. Mas, eu concordo com o que você colocou, que faltava uma perspectiva política para uma vitória, uma saída para conseguir a vitória, que não adiantava continuar por muito tempo. Acho que também isso aí foi uma coisa muito importante. Eu acho que é nesse momento aí que o cara toma consciência de que a dimensão da luta é nacional. Essa foi uma das consciências tomada no final da greve pela classe, pois agora todo mundo fala nas fábricas, que é o Governo que está impedindo, que o problema é a nível nacional, é de estrutura, é contra as outras categorias também, porque uma categoria sozinha, nós sozinhos, não conseguimos. A consciência do trabalhador, agora, cresceu, também nesse sentido de ver a dimensão nacional da luta.

*José:* Eu gostaria de fazer uma complementação sobre a volta dos operários ao trabalho. Talvez não fosse o problema do fundo de greve, mas sim porque viam uma perspectiva negativa de seu poder. Perspectivas negativas alimentadas pelas notícias pagas da televisão, horas e horas o cara da CIESP e da FIESP aparecendo lá e falando ao trabalhador: “volte a trabalhar hoje, se você não voltar, amanhã você vai ser mandado embora sem seus direitos”. Eu acho que isso aí foi o fator principal, porque eu conversei com uma pessoa, de outra região, que trabalhou direto com a gente, durante a greve. Como ele era muito velho na Mercedes Benz, com 16 anos de casa, faltando só seis meses para se aposentar, ele ficou com medo que a empresa o mandasse embora sem direitos. Ele, pai de três filhos, com 57 anos de idade, achava que ia ficar no mundo da amargura; se ele visse, contudo, o outro lado, o do cristão, ele ia aceitar e ia até o fim da briga; acontecesse o que acontecesse, ele estaria ao lado da categoria. Eu fiquei chateado com ele: “você que esteve tanto no sindicato, nos

deu tanto testemunho, você que tanto incentivou o pessoal a ir firme nessa greve, talvez você tenha cometido um ato de traição quando voltou ao trabalho antes de terminar a greve". Ele me respondeu: "Eu vou explicar a você, o que aconteceu comigo foi exatamente isso — abandono de trabalho, trinta dias fora da empresa, a CLT diz que é abandono de trabalho — rua, sem direito — e eu com 16 anos de casa não posso perder todos os meus direitos. Por isso eu voltei a trabalhar no dia 28 de abril". Esse talvez seja o fator principal do pessoal ter esvaziado a greve rapidamente.

*Pedro:* Eu acho que o antecedente da greve de 80, o que mais contribuiu, foi a greve de 79, foi ter participado em 79, em 78. Foi através dessa lição, da participação nessas greves, que o pessoal veio para 80 com muita experiência, com uma perspectiva: agora vai ser diferente, agora ou dá ou deixa. Isso aí é muito importante e eu acredito — talvez esteja errado — que se possa fazer greve, mas em São Paulo vai ser bastante difícil. Lá, as duas últimas greves foram bastante ruins em termos de experiência. Em termos econômicos a nossa também foi um desastre, mas não em termos políticos. Lá em São Paulo, o problema político foi bastante desastroso, de um lado porque o sindicato foi ainda mais desacreditado e por outro, o trabalho das oposições sindicais, dos grupos políticos das comunidades de base não tiveram condições de ser reconhecidos como liderança. Eles não responderam a nível de direção, não foram reconhecidos pela categoria, só o foram em determinadas áreas onde o nível do trabalho era mais forte, né. Lá, por exemplo, eram feitos piquetes e em São Bernardo eles não existiam. Aqui nós só tivemos piquetinhos em portas de fábricas, nos pontos de ônibus, só depois da intervenção no sindicato. Eu me lembro que em 1979 eu fiz muito piquete em ponto de ônibus. Este ano aqui nós reunimos o pessoal e fizemos piquetes como a gente fez em 1979. Chegando lá nós ficamos como bobos, pois todos os ônibus que nós parávamos não tinha ninguém dentro. Isso foi até depois da intervenção. Já no fim sim, houve piquetes, quando houve esse problema que o companheiro colocou do abandono do emprego. Aí a gente fez o piquete, mas em nenhum momento como em 79. Na porta da Volkswagen, por exemplo, não existia o piquete, existia um grupo de pessoas, duas ou três, que faziam o levantamento de quantas pessoas estavam entrando.

*José:* Como eu já citei antes, nós tivemos os trabalhos que serviram de preparação e reforço para a gente entrar firme na greve. Quando nós entramos na greve, nós da comunidade, junto com a Pastoral Operária, nós já tínhamos aquele pessoalzinho da própria comunidade organizado. Nós metalúrgicos, assistíamos as assembléias, procurávamos a opinião do grupo —, voltávamos para o bairro trazendo um monte de boletins. Lá, o nosso pessoalzinho distribuía os boletins e avisava o dia e a hora da próxima assembléia. Na nossa comunidade, no nosso bairro, no início da greve, nós não fizemos piquetes porque nós estávamos preocupados em realizar uma greve justa, pacífica, porque ela iria para julgamento, certo? Ela já havia sofrido uma interrupção quando os juízes se recusaram a julgá-la legal ou ilegal. Nós continuamos, então, a não fazer piquetes, a distribuir boletins, a falar na missa: “a greve está firme, o povo está firme, não vamos dar para trás, vamos continuar firmes, como irmãos, porque o Cristo, afinal, está por nós. Ele quer que nós nos libertemos dessa tristeza, dessa opressão que nós sofremos. Se não estivermos unidos, vamos fraquejar. A única maneira de aparentar força é estarmos juntos”. Eu era membro da comissão de salários, mas eu ficava só assistindo as assembléias; isto até quando houve a intervenção no sindicato. Aí passamos a usar a praça da Matriz, porque o campo de Vila Euclides foi fechado. Começou a surgir muita violência e eu, então, achei que seria melhor parar de ir na Igreja Matriz e começar a rezar as orações para os irmãos aqui do bairro. Foi justamente antes de começar a missa da terça-feira, 3 de maio, que chegou um companheiro, responsável pela estatística de quantos tinham entrado na Mercedes Benz, na Scânia, na Volks; me chamou e avisou que o nosso bairro estava sendo o maior furão da greve. Aí eu chamei um dos coordenadores da comunidade e lhe disse que nós precisávamos, urgente, dar um aviso total, acionar os aparelhos de comunicação do bairro e que nós precisávamos começar a “ferrar o pau” já, amanhã de madrugada. Saímos a pé avisando o pessoal, era meia-noite, nós estávamos, ainda, na rua, batendo na porta do pessoal, e falando: “o nosso bairro está assim e assim, estão furando muito a greve e amanhã de madrugada nós estamos com cento e tantos homens para fazer piquetes, amanhã ninguém, nenhum metalúrgico, sai para trabalhar”. No outro dia, às quatro horas da manhã, nós saímos para a rua, com oitenta e tantos homens e fomos fazer piquetes, formamos várias equipes com cerca de vinte pessoas cada uma. Volta e meia a gente ia perguntar ao companheiro como estava a estatística

e naquele dia foi jóia. À tarde nós nos reunimos na Igreja e ficamos ouvindo as conversas dos operários que comentavam que naquele dia tinham ido trabalhar mas que os caras do piquete não deixaram. Quando era um cara conhecido no bairro, nós íamos à casa dele perguntar porque ele estava furando greve. A resposta de um deles foi: “estou furando greve porque tem um cara aí que deu uma de machão em cima de mim e falou que se eu fosse furar a greve ia me cortar a orelha”. Aí eu comecei a sentir a violência que alguns queriam levar. Nós já somos violentamente explorados na empresa, já temos aquela consciência calejada. E vem outro cara falar em violência em cima da gente, não dá, né? A gente tem que ter, então, uma palavra amiga, uma palavra de amor e dizer que não, que Deus não quer violência. Deus quer a unidade dos irmãos, ele não quer a separação; ele quer todos juntos, é o preto, é o branco, não nos interessa a religião, o que interessa é a força, é a unidade. Falando assim eu consegui convencer o cara e ele disse que não ia mais furar a greve. Como eu disse, nós formamos as equipes. A equipe 1 trabalhava fazendo piquetes de madrugada, três horas da manhã eu estava na rua, podia chover ou não, nós estávamos juntos.

Nós adotávamos, inclusive, táticas para não haver prisões. Uma sugestão era cada um pegar o seu macacão, embrulhar e colocar debaixo do braço. Na hora que a Polícia chegasse era só dizer que não conhecia os outros caras, que ia trabalhar “a situação está feia, eu tenho que trabalhar, não dá para o senhor me levar, dar uma carona?”. Essa era a tática para limpar a barra com a Polícia. A equipe 2 prestava atendimento ao pessoal, caso precisasse levar ao médico, precisasse fazer um barraco. Nós tivemos, mesmo, que derrubar um barraco e construir outro para uma pessoa. Nós tivemos, também, que procurar uma pessoa que esteve desaparecida do nosso bairro. Essa pessoa foi trabalhar na Crysler, não era metalúrgica, passou mal e levaram-na para um hospital. Lá no hospital essa pessoa sumiu, você precisava ver que apavoração deu na família.

Nós moramos em um bairro superperiférico, o mais pobre possível, não tem água encanada, não tem esgoto, então a gente se enfia naquele apavoramento, naquela tristeza que existe, aquelas ruas sem nada. Nós íamos levar mantimentos para uma pessoa, fazíamos uma vaquinha na Igreja para comprar alguma coisa para uma pessoa necessitada, mesmo que

não fosse metalúrgica. Se ela fosse lá embaixo, na Igreja Matriz, ela só seria atendida se fosse metalúrgica. Nós fizemos, então, um próprio fundo de greve meio desbaratinado, meio falso, para pessoas que não eram metalúrgicas. Esse trabalho era da equipe 2. A equipe 3 trabalhava na programação da articulação, trazia os boletins, distribuía, passava filmes, abria a palavra para todo o mundo, quem aparecesse lá, mesmo não sendo metalúrgico, fazia parte, dava sua opinião. A equipe 4 trabalhava fazendo relatório de quem foi preso, de quem foi solto, quem foi internado, que não foi. A gente procurava assessorar um companheiro que tinha mais ligação e conhecimento com os advogados e parlamentares que podiam soltar os presos. Durante os piquetes, tinha gente que até tremia quando nós estrávamos no ônibus ou chegávamos na porta do ônibus. Nós pergutávamos se o cara era metalúrgico e o cara, tremendo: “não, não, eu vou ao médico”. Eu falava: “tá bom, vai tomar um cafezinho, descansa um pouco a cabeça e volta amanhã, hoje você não vai trabalhar”. Mas o caso mais bonito durante os piquetes foi o do Pedrão. Nós estávamos fazendo piquete desde as três horas da madrugada. Podia ser umas quatro horas, nós estávamos no ponto do ônibus e ao lado havia um brejo e nós não sabíamos. Nós cercávamos todo o ponto de ônibus, a entrada e a saída do bairro. O bairro só tinha duas saídas, uma era pelo lado de F., onde tem um tal murão que divide a Vila S.J. com o bairro de F. Ali costumavam ficar uns vinte operários fazendo piquete e eu soube de cara que ficava até com pedaço de pau. Mas isso não era o nosso forte, onde eu ia, procurava dirigir o piquete da forma mais simples. Eu só ouvia as notícias, os recados em casa, que falavam de pessoas que queriam me pegar. Eu mandava outro recado, para que viessem como homem conversar comigo, como cristão, que eu tinha um papo bom para bater com eles, mas sem brigar. Bom, como eu estava dizendo, nós estávamos naquele ponto de ônibus, com o macacão debaixo do braço. Uns estavam de olho para ver se a polícia vinha e um deles avisou que ela vinha vindo, bem devagarinho, com luz apagada. Um falou: “vamos desbaratar!”. Eu nem me mexi, “vou fazer o quê? se a gente corre a polícia pega a gente, então se ficar é melhor”. Eu já estava preparado para dizer vou trabalhar porque eu sou peão/estou cansado / estou passando fome / o meu macacão está aqui. A polícia não pode prender a gente com macacão senão dá um galho violento. O macacão é a arma que a gente não pode largar, é o documento, é a prova que estamos tra-

balhando na empresa. Bom, conforme a polícia ia chegando e um lá avisou, quando eu quis querer dar uma manjada para ver se dava tempo de correr, um cara já estava atolado, até o pescoço, no brejo. Era o Pedrão, dois metros de tamanho, eu só ouvi aquele rugido no meio do mato, Nossa Senhora, deve ter alguém morrendo. Era o Pedrão que tinha saído em uma disparada e perdeu as duas botas. Até hoje, quando se fala nessa daí o Pedrão fica com vergonha, porque um cara tão grande daquele jeito, tão mole, mas vivo para caramba. Mas o nosso piquete não parou aí, porque se fazia piquete de madrugada até umas sete horas, depois vem o pessoal que vai trabalhar às 8 ou 9 horas, pois as portas das fábricas ficavam abertas, o cara entrava e saía a hora que queria. Durante o dia a gente fazia um revezamento, um grupo ficava das oito horas em diante fazendo aquele piquetinho meio desbaratinado e o outro grupo ia descansar porque desde as três horas, na rua, não dava.

*Isaias:* A minha participação durante a greve foi, como eu já disse, no fundo de greve. Eu tive mais contatos com os bairros da zona leste, com o comitê de alimentação e compra de alimentos. Com relação aos comitês da zona leste, foi um exemplo muito interessante que mais tarde poderia ser avaliado lá com eles, ver como eles se organizaram. É mais ou menos o exemplo de organização no bairro que o José contou aí. Houve em quase todos os bairros um determinado tipo de organização nesse estilo, com algumas diferenças. O mais interessante foi que por falta de comunicação no início, uns faziam uma coisa, outros faziam diferente e, às vezes, o cara inventava coisa mais rica, outro depois pegava mais tarde, mas houve, assim, uma diversificação muito grande de idéias e de colocação e de prática da atuação, conforme a própria realidade local. Não daria, aqui, para fazer um balanço geral de como atuaram os comitês; só que eles atuaram de uma maneira diversificada e sempre com relação à própria realidade que eles viviam. O comitê de São Miguel, Paulista, por exemplo, foi muito rico nessa organização. Ele criou um posto de distribuição de alimentos e o mais interessante é que foi o único posto que se manteve sozinho. Arrecadou e distribuiu alimentos sozinho, não precisou pedir nada ao fundo de greve, abasteceu toda a área com a sua própria arrecadação e ainda sobrou para outros lugares. O exemplo de São Miguel é interessante, pois se eles conseguiram isso é porque eles montaram equipes de arrecadação que funcionaram.

Às vezes a gente vê certos locais que montaram equipes de arrecadação mas que não funcionou, sempre dependia diretamente de vir buscar alimentos aqui na Matriz para distribuir lá. Mas no caso de São Miguel, eles nunca vieram pedir alimento aqui e abasteceram a região toda. A gente, então, não dava alimentos para o pessoal de São Miguel porque sabia que tinha um posto funcionando lá. Outro fato interessante em São Miguel, é que eles criaram uma equipe de visitas, coisa um pouco inédita. A função dessa equipe era visitar família por família. A função do cara da equipe era, por exemplo, visitar cinco famílias pela manhã. O cara não conhecia aquelas famílias, entrava nas casas e depois ele fazia, à noite, o balanço do que ele encontrou. A família ou a mulher estavam, às vezes, desanimada, preocupada. A mulher gritava: "chegou o cara do sindicato", era aquela animação. Chegou, traz as notícias aí; se estivesse desanimada, já animava. E o cara da equipe também pegava as opiniões da esposa, do cara. Convidava o cara para participar e tal. Era interessante esse negócio porque à noite ele ia avaliar como estava a situação das famílias, como estava a moral do pessoal, se estava alta, se estava baixa. Mas o mais importante é que ele trazia o ânimo e fazia a ligação entre a casa, que era a família, e o movimento. Foi um exemplo pequeno, é lógico, não daria para dizer que foi muito estendido, mas mostrou que a equipe de visitas funciona e funcionou maravilhosamente. Essa não era uma equipe para visitar os fura-greves, para amedrontar, era para visitar os próprios grevistas, ou a própria esposa do grevista, que, às vezes, não participava da comunidade. A zona leste foi, também, uma zona importante para os piquetes que ficavam nos pontos de ônibus das fábricas do ABC. Esses piquetes funcionaram maravilhosamente bem, com muita participação, muito bem organizados e sempre tendo em vista o problema de esclarecer os companheiros do porque eles não deviam ir trabalhar.

Eu participei de um piquete que foi muito interessante. O pessoal do piquete começou a achar aquele negócio muito sem graça, porque eles paravam os ônibus em um ponto e não tinha ninguém dentro, só guardas de segurança da Volks e bombeiros da fábrica. Naquele momento da greve, esse pessoal era liberado para entrar, mas depois até esses não deixavam mais. O piquete resolveu, então, entrar no ônibus. Entraram uns quinze no ônibus para ver se nos outros pontos não ia entrando gente furando a greve. Nós resolvemos ir com o ônibus até o fim e o motorista concordou. Era muito

engraçado quando abria a porta do ônibus — sempre abria para um cara bombeiro ou um guarda que estava esperando — e o cara ficava assustado vendo quinze pessoas logo ali na frente, pedindo a carteirinha da fábrica. O cara entrava assustado no ônibus e tinha que mostrar a carteirinha para confirmar que era bombeiro. A gente ia conversando com os caras até a fábrica. Os bombeiros chegavam a fazer, por causa disso, uma lista lá dentro da fábrica para arrecadar dinheiro para o fundo de greve. Outro fato, também, é que os padres, as freiras, todos participavam dos piquetes e alguns chegaram a levar até uns cascudos por aí. Lá na zona leste teve um padre que estava fazendo piquete junto com o pessoal. Estavam todos dentro de um bar quando chegou a polícia. Aí todo mundo fingiu que estava bebendo. O padre que nunca tinha bebido, engoliu um copo de pinga, não sabia nem onde encontrar o dinheiro para pagar, tiveram que pagar para ele. Só sei que ele bebeu um copo de pinga ali, como se estivesse bebendo água, como se estivesse bebendo vinho.

Outro fato aconteceu também nessa mesma padaria. Havia um cara que era muito visado, estava em tudo quanto era piquete, mas nunca tinha sido preso. Ele estava na padaria quando encostou a rádiopatrulha lá. A criatividade do trabalhador nesses momentos é um negócio fantástico. O cara estava perdido, cercado de todo o lado, o negócio era entrar na padaria, mas isso só não adiantava, né, a polícia viria atrás. Ele entrou, então, normalmente dentro da padaria; estava um cara fazendo pão, amassando a massa: “quem é você?”. “Fiscal”, respondeu ele. E já foi revisando a massa, vendo como estava a massa, os caras meio confusos com o fiscal. Foi lá atrás, no banheiro, ele sempre levava uma roupinha dele, trocou de roupa e saiu pelos fundos. Exemplos como esse tem muitos. Como o casa, o Nordeste, que resolveu fazer piquete sozinho, de manhã cedo, lá na S.M. Parou um ônibus que tinha dois caras dentro que iam furar a greve. Ele entrou lá dentro para tirar os caras, mas nisso chega a rádiopatrulha e encosta na porta do ônibus. Ele então desceu tranqüilo e os policiais perguntaram: “o que você está fazendo aí?”. E ele respondeu: “eu ia trabalhar, mas aqueles dois lá me mandaram descer, agora eu não vou mais”. Essa daí tem que ter muito sangue frio.

*Francisco:* Para completar, eu queria contar um fato que aconteceu quando nós fomos fazer o piquete na saída do pessoal mensalista. Um companheiro nosso, depois que nós pa-

rávamos o ônibus, ia lá dentro e tirava o pessoal. Não aceitava desculpas — “eu já vou embora, eu sou mensalista, eu sou do banco, eu sou da cooperativa” — fazia todo o mundo descer com aquele jeitão dele. Uma vez, quando ele deu fé, chegou a polícia e entrou dentro do ônibus. Ele, então sentou no último banco e ficou parado, assobiando. O guarda chegou e perguntou: “onde você trabalha?”. “Na Mercedes”. Mostrou a carteirinha e o guarda mandou ele descer do ônibus. E ele, muito cretino do jeito que ele é: “Pô, até vocês?”. E foi descendo. Mas quando ele chegou lá na porta do ônibus, um dos caras que ele tinha feito descer e que estava puto da vida porque estava perdendo, inclusive, o horário de ir para a aula, dedou o nosso companheiro como piqueteiro, para a polícia. Ele foi posto direto no camburão, preso na hora. Só pegaram ele e deram uma boa volta com ele por aí e depois soltaram.

*Daniel:* O trabalho nos bairros durante a greve foi muito parecido na organização. Eu fazia a ligação com a comissão e o bairro. Um ponto que eu queria levantar é que houve uma grande participação do povo nos bairros. A gente era ajudado na distribuição dos boletins e das orientações do sindicato, pelo povo do bairro, pelas donas de casa, os jovens, o pessoal de outras categorias. Ajudava, inclusive, a alertar quando tinha muita polícia. Depois que começou a organização nos bairros, a polícia centralizou nos bairros. O povo, então, avisava quando tinha muita polícia, em que rua que estava.

*José:* Um fato curioso também, foi o uso de umas tabuinhas venenosas com pregos que o pessoal dos piquetes ia jogando nas ruas onde tinham muita fábrica. Vinha aquela fila de ônibus das fábricas e quando era daí a dois minutos, havia uns trinta ônibus com os pneus furados, na Av. Mal. Faria Lima. O pessoal que estava nos ônibus tinha que sair correndo para ver se dava tempo de pegar o horário, pois com essa furação de pneus já perdiam a hora.

*Francisco:* A participação na greve é isso aí que o pessoal falou. Eu acho que todo mundo participou quase que da mesma forma, principalmente o pessoal que está aqui que é o pessoal da comissão. O único lance foi o da Igreja lá da Vila P. que não aceitou que a gente se reunisse lá. Houve um dia, inclusive, que chegaram até a chamar a polícia para tirar o pessoal lá da frente da Igreja. O pessoal teve que sair mesmo, eu estava lá nesse dia e apesar de ser conhecido dos padres não teve jeito.

P.: Eram operários que moravam no bairro?

*Francisco:* Eram. Não houve jeito mesmo de reunir, não deixaram mesmo.

P.: E como está agora a relação dos operários com os moradores do bairro?

*Francisco:* Sabe, é um problema quase social. O pessoal que mora lá é uma classe média em ascensão. A própria maneira como se colocam é diferente, não sei se é um bairro um pouco mais burguês. Sei lá, é até decorrência disso. É mais difícil levar alguma coisa com esse pessoal, de mostrar a eles a realidade. É um pessoal um pouco alienado para determinadas coisas, não consegue entender, sei lá. Eu queria agora, contar um caso que aconteceu no Dia das Mães, durante a greve. Nesse dia haveria uma passeata das mulheres e nós precisávamos de flores e de bandeirinhas. Eu e outro companheiro da "comissão dos 16" ficamos encarregados de comprar as bandeirinhas e as rosas. Eu já tinha conseguido as bandeirinhas, estava tudo pronto, mas ele não conseguia as flores, porque sendo Dia das Mães não tinha mais. Quando conseguia, era um preço absurdo e, mesmo assim, o cara não dava certeza se ia conseguir ou não arrumar as flores. O nosso companheiro foi, então, aí no velhinho da floricultura e ele disse que não tinha também. O companheiro resolveu, então, abrir o jogo e disse que as flores eram para a passeata das mulheres. Quando o velhinho soube que era para a greve dos metalúrgicos, ele mudou por inteiro. Foi logo perguntando de quanto a gente precisava, o companheiro pedia 500, ele arrumou 800 e ainda veio dar uma de floricultor, trazendo as flores até aqui na porta da Igreja. Isso porque estava uma repressão violenta. Para a gente subir com qualquer pacote, nós tínhamos que subir dentro de um carro camuflado de uma certa forma, para os caras não tomarem, porque senão chegando aqui a polícia tomava. O velhinho trouxe as flores aqui na porta e não cobrou nada. No dia em que a gente relatou isso para o pessoal do DEOPS e para o pessoal da comissão, pô, o pessoal vibrou sabe, foi uma coisa muito importante, né.

P.: Quem era esse pessoal do DEOPS?

*Francisco:* Sabe, esse era um problema até em nossas reuniões, quando a gente fala no pessoal do DEOPS é o pessoal que estava preso.

*José:* Eu queria encerrar com um refrãozinho que a gente cantou muito no 1.º de Maio: “Chora Figueiredo, Figueiredo chora, chora Figueiredo que chegou a sua hora”.\*

*Pedro:* Eu acho que esse trabalho que vocês estão fazendo tem que ser feito dessa maneira, para que a classe trabalhadora comece a escrever a sua história, porque a história que a gente aprende aí nas escolas não fala do do trabalhador. Eu acho que quem faz a história é quem está ligado diretamente com a produção; acho que sempre foi assim, só que o sistema só coloca os heróis, não é? Mas esse é um trabalho muito difícil de fazer porque a gente fica falando, contando os fatos — pois quem faz o movimento são os fatos, não é —, e a gente fica horas e horas e cada vez vai surgindo mais coisa. Se nós fizéssemos um levantamento dos jornais, do dia-a-dia da greve que os jornais registraram, ainda que nem sempre tudo tenha saído, daria para a gente se basear e lembrar das coisas. Eu mesmo esqueci de muita coisa e o jornal serviria para lembrar. Eu participei daquela comissão que foi falada aqui, a “comissão dos 16”...

*P.:* O que era essa comissão?

*Pedro:* Essa comissão foi formada antes da greve, foi tirada daquela comissão de salários, para no caso da prisão da diretoria, essa comissão dos 16 assumir a direção do movimento. Tudo o que aconteceu durante a greve foi previsto. A gente se surpreendeu com algumas questões como, por exemplo, a gente esperava que a intervenção não viesse logo, que a decretação da ilegalidade da greve viria logo e aquela coisa toda, mas tudo no decorrer da greve foi previsto: intervenção, prisões, o cerco da Matriz de São Bernardo e nós estávamos preparados para tais coisas. Essa história que está sendo registrada por vocês é importantíssima, porque nós mostramos — não é para jogar confeti em cima da gente — um potencial em termos de organização que foi tremendo e isso tem que ser registrado. Essa experiência tem que ser colocada, porque eu acho que é uma maneira de colocar o que o trabalhador faz. Nós não tivemos, ainda, em momento algum, a mão de intelectuais. Todas as vezes que intelectuais e políticos quiseram botar as mãos, eles foram denunciados. Pelo fato de ter participado nessa comissão dos 16, nós sabemos de coisas que a massa não sabe. Como, por exemplo,

---

\* NE: A música do refrão é a de “Cirandeiro”, de Martinho da Vila.

a participação dos políticos dentro dessa greve foi um negócio, assim, de dar vontade de brigar, quando a massa pensava que os caras estavam apoiando. A gente teve que enfrentar muita sujeira por causa de alguns políticos, não estou falando que foi de todos, que foi um negócio incrível.

P.: Você acha que pode contar alguma coisa mais específica?

*Pedro:* Eu acho que vai levar um tempo para isso, inclusive, com mais gente que estava comigo e que presenciou isso, com gente que fez reuniões com esse pessoal. Vamos deixar as coisas passarem, um dia isso vai ter que ser colocado no papel. Essa greve foi cheia de coisas. Nessa comissão, eu era responsável pelo negócio dos boletins da greve. Eu tinha que pegar o boletim e levar para os bairros, onde o pessoal pegava para distribuir. Quem escrevia o boletim era a gente, era a comissão dos 16. Nós continuamos fazendo o boletim como nós fazíamos no sindicato. Era um boletim bem feito, com o timbre do sindicato. Nós montávamos o boletim e isso aí requeria uma técnica. Nós tínhamos que ficar, muitas vezes, atrás disso aí para fazer um boletim sempre certinho, para que não desse uma conotação de que o boletim era clandestino. Nós chegávamos a rodar de 60.000 até 120.000 boletins. Esses boletins eram distribuídos em uma média de três horas. Era, assim, um trabalho fantástico, a gente contando parece até que está mentindo, mas era assim. Agora, isso exigia um sacrifício violento. Por exemplo, quando uma reunião terminava uma hora, duas horas da manhã, o pessoal ia para casa dormir e eu ia tratar do boletim com mais alguns companheiros, o pessoal do boletim. Nós tínhamos um lugar central onde os boletins eram colocados para o pessoal dessa comissão ir lá pegá-los e levá-los para os bairros. Eu, muitas vezes, com o carro cheio de boletins, tinha que fugir da polícia. Eu saía de madrugada. Uma noite eu quase me matei, saí fora da estrada porque dormi no volante. Eu andava com o carro a toda, com a polícia atrás. Eu andava assim no centro de São Paulo, às seis horas da tarde, com a polícia atrás, a gente no meio do trânsito, "costurando" o trânsito que nem doido, né. Eu rodei uma média de quase oito mil quilômetros nesses 41 dias. Eu dormia no carro, eu e mais os outros companheiros. Cada um tinha uma responsabilidade nesse esquema todo. Cada um tem uma história incrível para contar. Aquele grandão lá que caiu no brejo, também tinha um papel e tem uma história para contar. O papel dele é tão importante quanto o meu, quanto o do pessoal aqui. Há coisas

fantásticas para contar, não só da participação no movimento, mas sobre o que isso resultou na família da gente. A minha mulher, por exemplo, queria até se desquitar de mim. Todo mundo tinha um problema dentro da família. Houve os momentos em que a mulher, por exemplo, apoiou o marido, estava junto, mas havia as horas mais difíceis em cada casa, o cara não ia trabalhar e a mulher fazia pressão para o cara trabalhar. Toda essa história deve ser colocada, sempre em uma escala de valores única, isto é, não colocar um cara que faz aquelas análises danadas, mas um cara que, simplesmente, conta o que fez ou deixou de fazer. Eu acho que nós deveríamos ouvir, inclusive, o cara que furou a greve desde o começo, para saber porque esse companheiro furou a greve. Nós poderemos ver, então, porque o nível do trabalho que nós fizemos não atingiu esse companheiro.

### *Epílogo (ou Começo?)*

#### *A Pastoral Operária de São Bernardo do Campo*

P.: Na apresentação inicial, todos os operários presentes se identificaram como membros da Pastoral Operária de São Bernardo do Campo, com exceção de dois deles que disseram ser um, membro da JOC e o outro, da Pastoral da Juventude. Eu queria saber, então, como e há quanto tempo essa Pastoral se organizou.

*Frei Beto:* É preciso dizer que a Pastoral Operária de São Bernardo se organiza a partir da greve de 80. Ela praticamente inexistia antes da greve. Existem aqui muitos trabalhadores que são membros de suas comunidades de base, como é o caso, por exemplo, de Severino, mas esse segmento específico da Igreja na classe operária, que é a Pastoral Operária, passa a existir a partir da greve, em São Bernardo do Campo. Isso em São Bernardo, não no ABC, porque em Santo André, por exemplo, já existia organizada há bem mais tempo, e em termos de organização de conjunto da Diocese do ABC, já existia também. Mas os núcleos de São Bernardo começam a se organizar agora, depois da greve.

P.: Como se dá a passagem para a Pastoral Operária? Os operários saem das comunidades de base ou dos outros movimentos como JOC e ACO?

*Pedro:* Eu, também, fui da JOC, quase uns sete anos e eu me lembro que nós começamos a falar de Pastoral Operária em Santo André talvez em 74 ou 75, não me lembro bem. Essa Pastoral surgiu da experiência que já acontecia em São Paulo, que era de Pastoral Operária e que depois passou a chamar-se Pastoral do Mundo do Trabalho. Em Santo André a gente começou com pessoas que tinham passado pela JOC ou que estavam na ACO. Eram pessoas que já tinham uma experiência em movimento de Igreja e não propriamente pessoas que só faziam sindicalismo. Eram pessoas que, ou tinham passado, na juventude, pela JOC ou que estavam ainda na ACO e que viam na Pastoral condições de fazer um trabalho mais comum entre, por exemplo, o pessoal da JOC e da ACO. Isso foi no começo, quando eu participei. Depois, inclusive, eu saí da Pastoral, porque não havia uma linha, não se tinha definido qual era o papel da Pastoral. A gente via que era importante frente à necessidade de um trabalho mais conjunto, mais amplo; isso vendo um pouco a experiência de São Paulo. Mas não se definia, pelo menos até quando eu fiquei, não conseguimos definir qual era o papel da Pastoral. Depois eu me afastei, mas ela continuou, inclusive, com núcleos em alguns bairros. Esses núcleos foram sempre partindo de pessoas mais ligadas à Igreja, de um pessoal que já tinha passado por esses movimentos, nunca foram buscar pessoas dentro do movimento sindical. Mas o próprio pessoal que já tinha um trabalho no bairro ou dentro da fábrica, tinha sua militância despertada nesses núcleos da Pastoral.

*José:* A minha integração na Pastoral Operária resultou da nova reformulação que a Igreja fez no ano de 1978. O Papa, dentro do documento de Puebla pediu à Igreja para voltar-se, prioritariamente, para a pobreza. Deveriam constituir-se núcleos com o nome de Pastoral do Mundo do Trabalho, deveria haver, também, uma Pastoral da Família e as Comunidades de Base. Aqui no ABCD foi realizada, no final de 1978, uma pesquisa geral e foi realizada uma assembléia onde se votou quais os três itens prioritários para que a Igreja desenvolvesse um plano de Pastoral para todas as foranias do ABCD. Feita a votação, foi eleita em primeiro lugar a Pastoral Familiar, depois as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e depois a Pastoral do Mundo do Trabalho. A minha integração na Pastoral Operária se deu aí. Eu já pertencia a outros movimentos de Igreja, eu já fazia parte da comunidade, só que não existia essa separação entre a Pastoral Familiar, a Pastoral Operária, certo? Eu comecei a trabalhar com as CEBs e de-

pois eu saí e ingressei na Pastoral Operária, porque o nosso grupo deveria colocar em funcionamento, nas comunidades, os núcleos de Pastoral Operária. Apesar de que, eu não me desliguei da comunidade, continuo trabalhando, dando uma mãozinha em diversas comunidades, mas já mais dentro da Pastoral. Agora, o sindicato também ajudou muito, porque a gente aprendia dentro do sindicato, que nós frequentávamos bastante, principalmente no tempo de greve. A gente aprendia, então, uma consciência que era, também, a consciência da Pastoral Operária, isto é, uma consciência superconsciente do mundo operário, da exploração que acontece e o que a gente tem que fazer para sair dessa exploração. A parte da Pastoral Operária era uma parte mais evangélica — de denunciar as coisas erradas e procurar no meio do pessoal, no meio do povo, solucioná-las com um trabalho de união. No sindicato há, também, um trabalho de união, mas o trabalho da Pastoral é um trabalho menos político. Do lado da Igreja não tem política, simplesmente a gente age como um fermento que tem que apoiar o povo, procurando unir o pessoal, com uma estrutura toda ela baseada no Evangelho.

*Francisco:* Antes de participar da Pastoral Operária eu tinha uma militância sindical. Por aí eu fiquei conhecendo o Frei Beto que me convidou a participar da Pastoral Operária. Tenho participado, porque eu achei que era um local onde a gente podia fazer um trabalho, pois a gente, de certa forma, está cerceado de fazer um trabalho sindical, isto é, via sindicato. Então, sei lá, a gente tem que se organizar de outras formas e a Pastoral Operária é uma delas, é uma opção. Eu acho que tem muita gente boa aí que pode ajudar e a gente pode fazer um trabalho importante dentro da Pastoral.

*José:* Eu queria fazer uma complementação. A Pastoral Operária tem mais facilidade de ação, durante as pressões políticas, do que o sindicato. No sindicato os homens falam logo em eliminar os representantes do sindicato; agora, sendo na igreja, ela já mexe praticamente em todo o universo. Para nós é mais fácil de assumir certa responsabilidade e ir firme. Talvez esteja havendo uma necessidade de se manifestar e se integrar na Pastoral Operária.

*Severino:* Antes da Pastoral, eu fazia parte da comissão de salários do sindicato, e foi através do movimento na fábrica, da organização e da mobilização que eu cheguei até a Pastoral Operária, através do colega José. A gente discutia na fá-

brica e um dia ele falou que quando surgisse um convite para participar da Pastoral Operária, ele me avisaria. Foi o que aconteceu: através do trabalho no bairro, na comissão de salários e do trabalho que nós fizemos na mesma fábrica — nós trabalhávamos na Mercedes — eu fui convidado a participar da Pastoral Operária.

*Pedro:* Há uma questão aí que foi levantada, sobre o sindicalista na Pastoral ou da Pastoral no sindicalismo, que eu acho importante. A gente percebe que em Santo André houve uma tradição em termos de Pastoral Operária, já tem um bom tempo. Que, como eu disse, surgiu de um pessoal que tinha, por sinal, uma tradição dentro do movimento de Igreja e movimento operário. Em São Bernardo isso não acontecia, só veio a acontecer a partir das greves agora. Eu acho que tem um dado aí que a gente tem que analisar. Em São Bernardo, por exemplo, a gente tinha um sindicato que, ainda que não fosse o que é hoje, era já, há algum tempo, um sindicato mais combativo. Ao contrário, justamente, do que sempre foi em Santo André. Quando se tem, então, um sindicato fechado, em que não há nenhuma possibilidade de participação no interior, nem de organização, pois o sindicato não dá cobertura para isso, a gente vai para os bairros. E a Igreja, nesse sentido, em termos de Pastoral Operária, JOC, ACO, esse tipo de coisa, dá chance desse movimento crescer, porque se torna a alternativa. Veja aí o caso de São Paulo. Em São Bernardo eu me lembro que, em 1977, a gente tentou formar uma Pastoral Operária aqui. Foi uma época em que houve uma mudança na diretoria do sindicato e a gente não sabia qual seria o espaço que nós teríamos com essa diretoria. A gente tentou, então, articular a Pastoral Operária, inclusive, a gente fazia as reuniões aqui na Matriz. Nós ficamos fazendo reunião aqui um bom tempo, mas na medida em que a gente foi participando do sindicato, inclusive depois do 3.º Congresso dos Metalúrgicos que teve no Guarujá, a gente teve um espaço muito grande no sindicato. A Pastoral Operária, então, se desarticulou. Eu vejo, pois, o seguinte: a Pastoral tende a crescer na medida em que ela tem um sindicato fechado; e na medida em que o sindicato, como o de São Bernardo, começa a fazer um trabalho mais de massa, com o tempo, por uma série de questões, a Pastoral se dilui. Hoje já existe outro momento e eu posso fazer a pergunta: como é que hoje, quando o sindicato deu uma prova de maior abertura ainda, surge a Pastoral Operária? Eu vejo, entretanto, que a Igreja deu uma demonstração de participação a partir das greves de

1979 e 1980. Quer dizer, a Igreja mostrou que ela tem força e que, realmente, ela está junto com a classe trabalhadora. Ela se colocou à disposição dos trabalhadores; hoje, o trabalhador sente e vê na Pastoral Operária um instrumento da sua luta. E, por outro lado, pela participação da Igreja na greve, não se colocando como direção do movimento, mas sim como apoio do movimento, eu acho que o pessoal não está vendo a Pastoral Operária como alternativa, no sentido de, se o sindicato está sob intervenção, ver a Pastoral Operária como um trabalho paralelo. Eu acho que não é isso. Eu acho que a participação da gente na Pastoral Operária não é porque haja menos risco de repressão, mas sim porque vemos uma forma, um instrumento de participação.

P.: Existem requisitos para pertencer à Pastoral Operária?

*José:* O objetivo da Pastoral Operária é seguir o caminho do Evangelho, que Deus deixou, para que nós combatêssemos as opressões, as injustiças. É preciso, então, ser uma pessoa bastante comunicativa, que goste de trabalhar, de lutar por um dia melhor. Se ela for comunicativa, for uma pessoa bastante amiga e querida do povo, é mais fácil para ela conseguir levar mais um colega para ouvir nossas palavras. Nosso objetivo é o de denunciar, claramente, as injustiças e formar o amor fraterno. A gente, sendo cristão, tem que se amar e hoje está tão difícil o amor. Então a gente fala assim: "meu irmão, a gente tem que se unir para combater as injustiças que estão fazendo aí". Nós estamos fazendo isso em nome de Cristo e as pessoas vão ver que isso é verdade, que se a gente se unir a gente vai conseguir resolver mais facilmente o nosso problema. Os patrões estão bem unidos, é a voz deles que manda em tudo; a nossa voz, pouca autoridade tem, ela só vai ter alguma força se a gente estiver consciente do que nós estamos querendo. O que nós queremos é ter o direito de igualdade que foi deixado por Deus, direito de ser igual a todos, sem distinção, certo?

P.: Para participar, então, da Pastoral, o indivíduo precisaria, de certa forma, acreditar ou colocar as coisas como você está colocando?

*José:* É mais ou menos isso daí. Pode ser crente, pode ser católico, desde que ele esteja de acordo em lutar por justiça, por liberdade e por igualdade.

**Marcos:** Eu acho que não existem critérios para você pertencer à Pastoral Operária, nem de religião, nem de crença, nem de raça, de nada, sabe? Quando você falou que, para entrar na Pastoral, é preciso se colocar dessa maneira, eu gostaria de fazer uma ressalva. Não existe dogmas, não é um negócio com certas regras que o camarada tem que seguir. É um negócio organizado a partir das bases.

**P.:** Como isso é visto pelo senhor, Padre?

**Padre:** Eu acredito que, em primeiro lugar, todo o povo tem direito de lutar pela sua defesa, pela sua organização como pessoa humana e como sociedade. Analisando a Declaração dos Direitos Humanos Universais, aprovada depois da Segunda Guerra Mundial, em 47 ou 48, por aí, a gente vê que para ter esses direitos humanos o homem deve fazer a maior luta, para conseguir que exista liberdade de organização, liberdade nos sindicatos, que exista liberdade de se organizar como povo, direito de reunião e uma série de coisas. Então, fundamentalmente, como dizia o Marcos, não precisaria de muitos critérios. Mas eu acho que alguns critérios gerais se deverá ter, porque existe, também, um nome — Pastoral Operária — e geralmente isso se engloba dentro de uma organização que se chama Igreja. O operário não precisará ser totalmente católico, luterano, nem protestante etc., mas existe o evangelho. Por isso que, deve haver, fundamentalmente, um critério: de pensar, pelo menos, de acordo com os direitos universais do homem e de acordo com o Evangelho, que são fundamentais em toda a transformação da sociedade.

**Frei Beto:** Eu diria que há três critérios básicos e suficientes: ser operário, ser cristão e aceitar a linha da Pastoral Operária da Diocese do ABC.

**P.:** Toda comunidade de base deveria ter, ou deve ter, um grupo de Pastoral Operária?

**Joel:** A Pastoral Operária funciona como se fosse um grupo central dos diversos grupos nos bairros. São, geralmente, os representantes desses grupos que participam das reuniões da Pastoral Operária, ou são trabalhadores que não pertencem a esses grupos mas que atuam dentro das fábricas. Agora, vai depender muito da participação do pessoal da comunidade, da realidade que a gente está vivendo. Existem muitas comuni-

dades que não têm essa participação na Pastoral Operária e isso por uma série de fatores, muitas vezes pela classe social do bairro, da vida do bairro. Às vezes é um bairro rico, então tem menos participação. Depende, portanto, do bairro, se for um bairro operário, praticamente terá um grupo de Pastoral Operária.

P.: Não existe conflito entre os diferentes grupos que atuam na comunidade? Isto é, não existe conflito entre aqueles que atuam no sindicato, por exemplo, e os que pertencem à Pastoral Operária?

*Pedro:* Para mim isso aí contém uma certa crítica à Pastoral. Na minha Pastoral ainda não está definido se a Pastoral desenvolve um trabalho de massa ou é mais um trabalho de reflexão. Se ela for desenvolver um trabalho de massa, então, eu acho que entra essa questão aí. Até que ponto a Pastoral Operária, se organizando nos bairros e discutindo a questão do trabalhador, não corre o risco de ser um sindicalismo paralelo? Essa é uma crítica de algumas pessoas que não entendem de Pastoral Operária, que não entendem de trabalho de base. Mas é uma coisa para a qual a gente tem que ficar atenta, porque a gente vai começar a deliberar coisas, por exemplo, em termos de Pastoral Operária, que serão coisas paralelas ao movimento sindical. A deliberação, em termos de classe operária, em termos de metalúrgicos, cabe às assembleias do sindicato e não à Pastoral Operária. Agora, se a Pastoral Operária é um movimento de reflexão, então eu não sei até que ponto você vai ter que ter núcleos de Pastoral Operária em todos os bairros, com um trabalho de base, e nem sei o que esse trabalho faria. Portanto, há ainda, para mim, uma questão de Pastoral Operária que ainda não está clara, em termos da própria Pastoral. Quando a gente pensou, por exemplo, em Pastoral Operária aqui no ABC, a idéia era de juntar o pessoal da JOC, da ACO, que fazia um trabalho na fábrica, um trabalho miúdo, de militante, de ficar acompanhando fulano, aquele negócio de ver, julgar e agir. Mas, até hoje, eu não tenho ainda claro qual seria esse papel da Pastoral Operária. Hoje, então, quando se coloca a Pastoral Operária aqui em São Bernardo, eu colocaria o seguinte: a Pastoral vai atender às deficiências de organização de classe, agora que o sindicato está sob intervenção? Ou vai ser um movimento, com elementos de vanguarda, que servirá de lugar onde os cristãos que atuam no movimento sindical poderão refletir sobre as lutas populares e a transformação da sociedade como

um todo e não, simplesmente, de como se tomar o poder ou de como criar um governo dos trabalhadores, ou coisa parecida. Isto é, de refletir de como vai ser o compromisso dos membros da Pastoral Operária enquanto cristãos. Estas são, para mim, questões muito sérias que a Pastoral Operária tem que responder, enquanto Pastoral Operária.

*José:* Eu não sei se vou conseguir responder à sua pergunta, porque ela é um pouco complicada. Eu não sei se você se lembra bem quando D. Cláudio falou, aqui, que o nosso movimento grevista era um movimento pacífico. Por que ele falou isso? Porque estava para ser julgada a legalidade ou ilegalidade da nossa greve. O objetivo da Igreja é sempre agir de maneira pacífica. Então, ela não vai orientar, e nem a Pastoral Operária, o nosso pessoal que vai sair fazendo piquete amanhã de madrugada, para dar socos e pontapés. Esse não é o nosso papel. O nosso papel é o da conscientização cristã, de que nós só devemos falar sobre a atuação das pessoas dentro do cristianismo. Se nós vemos que todos somos iguais, não vai precisar agredir ninguém — porque aí nós estaremos fazendo a nossa parte de cristão. O nosso objetivo é de participar do movimento operário, de ajudar o sindicato a organizar-se em diversos pontos. Com a intervenção nos sindicatos muitos entenderam que a força do sindicato acabou, mas nós que temos uma conscientização como sindicalista, a gente sabe que não acabou, porque ela persiste dentro da gente. E o que é que a gente faz aí? A gente, então, passa a obedecer a determinadas organizações, como por exemplo, a Pastoral Operária, que através da Igreja assumiu toda a responsabilidade de conduzir a greve, porque era uma greve justa e pacífica. A gente esquece, então, aquele problema de que você, sendo do sindicato, vai ser preso, porque você é de Pastoral Operária e está agindo dentro de uma lei completamente religiosa, completamente pacífica. E quando a gente está fazendo um trabalho religioso dentro da lei pacífica, a gente não pode ser preso, pois a gente não está infringindo determinados artigos jurídicos. A gente passa, então, a acompanhar aquele movimento pastoral, de Pastoral da Igreja. É assim que eu vejo os movimentos pacíficos e os não pacíficos. Os não pacíficos, você já viu, a polícia cai em cima e você sabe o que acontece. E os pacíficos agem naquela linha de Cristo: escrever em linhas tortas com palavras certas.

**P.:** Qual a prioridade de atuação da Pastoral Operária? É um trabalho dentro da fábrica ou um trabalho no bairro?

*Joel:* Acho que em ambos. A Pastoral age tanto nos bairros quanto nas fábricas. Existem os representantes nos bairros e, respondendo à sua pergunta se não surge um conflito com o sindicato, eu diria que não, porque a Pastoral Operária não age paralela ao sindicato. Ela age com o sindicato, ela trabalha a serviço do sindicato, juntamente com o sindicato. Se o sindicato está se organizando nos bairros, se tem uma organização sindical dos trabalhadores nos bairros, eu acho, também, que pode ter, conjuntamente, a da Pastoral Operária. Não dá para dissociar a Pastoral Operária do sindicato.

*Pedro:* Eu acho o seguinte pessoal: o trabalho que a Pastoral Operária faz no bairro é o de avaliar o trabalho que ela faz dentro da fábrica. É o lugar onde os grupos de trabalhadores vão se reunir, vão discutir e fazer uma avaliação da sua participação dentro da fábrica, não só dentro da fábrica mas também dentro do bairro. A Pastoral faz trabalho de bairro? Mas o que é trabalho de bairro? É lutar pelos problemas que há dentro do bairro, luz, água encanada, esgoto, problemas de lazer. Isso é que é trabalho de bairro, no qual elementos da Pastoral Operária podem estar dentro. Elementos da Pastoral Operária podem estar dentro do sindicato. Esses elementos da Pastoral Operária têm o compromisso, não só como elemento da Pastoral Operária, mas como cristão, de ter um trabalho dentro da fábrica, de ter um papo com o companheiro aqui, com o companheiro lá, com o outro companheiro. Mas eu não vejo que o objetivo dessa sua militância seja o de trazer o cara para a Pastoral Operária, mas sim o de levá-lo, em primeiro lugar, para o sindicato. Para que ele tenha uma participação sindical, para fazer com que esse companheiro participe da luta, seja um cara sindicalizado. O objetivo, portanto, é o de sindicalizar os trabalhadores, é de fazer um trabalho sindical. Agora, nos núcleos de Pastoral Operária em que participa, ele vai avaliar essa tarefa que ele está cumprindo. Porque eu acho que ele tem um compromisso muito maior do que o cara simplesmente sindicalista. O membro da Pastoral Operária dentro do trabalho de militância que faz, tem que fazer, além do trabalho sindical, uma militância cristã também. Eu acho que esse é o trabalho que ele vai fazer no bairro.

*Marcos:* O Joel falou sobre a atuação do sindicato e da Pastoral Operária no bairro. São duas frentes de ação e são duas forças que devem se unir para buscar a massa. Eu acho que não pode haver discussão, não pode haver briga, não pode haver rivalidade, não pode haver diferença de trabalho

para as duas. As duas são uma força que se une no bairro para buscar o proletário à participação, para adquirir consciência, para agir no bairro dele, e, conseqüentemente, na fábrica em que trabalha. Quanto à colocação do Pedro, eu acho que a Pastoral Operária não pode ser um movimento assim, que já vem com os objetivos definidos, sabe. Eu acho que é uma coisa que vai nascendo conforme ela vai se organizando. Ela não é um movimento de conscientizadores, mas é um movimento de pessoas que estão se conscientizando também, de pessoas que vêm à Pastoral Operária e que acabam adquirindo a consciência da realidade que elas vivem. Esses caras, então, não podem chegar e definir qual é o objetivo, o que a Pastoral Operária vai fazer ou vai deixar de fazer. Eu acho que esses objetivos vão aparecer sim, mas eles vão ser o resultado de todo um processo, de toda uma caminhada.

*José:* Pelo que eu entendi está parecendo o seguinte: de um lado a Pastoral Operária, não sei se eu posso usar essa palavra, é um sindicato de Deus. É um sindicato que procura orientar o pessoal naquela linha básica de Cristo. Do outro lado, o nosso sindicato que também está organizando o pessoal mas não tem uma preocupação com a Igreja. No caso do sindicato, então, ele talvez tenha o objetivo político de conscientizar o pessoal contra as explorações, para ter o direito de viver o dia-a-dia. Esse direito também nós defendemos também, mas como religiosos. Só que do nosso lado nós zelamos sempre para ser um movimento pacífico, determinado. Do lado do sindicato é um movimento mais político, não se preocupando tanto com a paz ou a violência. Nós cristãos devemos ir para a fábrica corrigir o colega ou corrigir o chefe quando eles agem erradamente. O evangelho fala que a gente tem que amar aos outros como Cristo nos amou, então isso a gente vai levar para a fábrica, com a seguinte mentalidade: "meu irmão, não é bom você dar uma dedada no colega, porque vocês dois estão criando um problema, criando uma inimizade. O nosso objetivo é ser unido para escapar da exploração. A gente estando unido, consegue sair dessa exploração". Quanto ao sindicato, vai procurar trazer o pessoal para a sua sede, vai procurar orientar o pessoal dentro da fábrica fazendo aquelas reuniões de grupinhos ou em assembléias, convocando o pessoal para assumir determinadas coisas que estão prejudicando a categoria. Essa é, na minha opinião a maneira do sindicato cristão, da Pastoral Operária conduzir o pessoal e do sindicato, também paralelamente, que procura conscientizar o pessoal a exercer certa função.

P.: Como nós ficamos, então? A Pastoral Operária fica com o lado moral e o sindicato com o lado da mobilização? Como fica aqui a questão do sindicato paralelo que o Pedro já havia eliminado?

*Francisco:* No outro dia a gente teve uma discussão no ABC, ou no Partido dos Trabalhadores, não me lembro, que colocava a questão de trabalho *de* bairro e de trabalho *no* bairro. Eu acho que há uma diferença fundamental e aí é que está o problema. A gente tem que levar Pastoral Operária e sindicato e entre os dois há uma diferença, e grande. Já se falou aqui dos critérios básicos para o cara participar da Pastoral Operária, ao passo que esses critérios para o sindicato já não são três, talvez fossem mais ou até menos, não sei, preciso parar para pensar. Eu acho que a idéia básica dos dois é a mesma: reivindicar para quem está sendo explorado. É isso que tem que ser encaminhado, não sei se por tal ou qual organização, tantas foram faladas aqui. Para mim todas elas têm um significado só: estão buscando alguma coisa em prol de alguém. Eu acho que não tem que ficar pensando se a gente vai levar um sindicato paralelo. Eu acho que esse troço aí não existe; eu acho que, se a gente tem que reivindicar alguma coisa, e se está fazendo isso, ficar com tendência — um puxa para lá, o outro puxa para cá — é uma pura besteira, sabe. Eu acho que a gente tem que fazer uma frente, e alguém aqui já falou em frente, mas uma frente forte. É Pastoral Operária, eu sou sindicalista, mas estou dentro da Pastoral Operária, como estou dentro do Partido dos Trabalhadores, estou dentro de um monte de coisas. São coisas que estão representando aquilo que eu tenho vontade de alcançar, ou que, pelo menos, têm essa mesma vontade de alcançar. Não existe, assim, esse negócio de sindicalismo paralelo. Eu estou lá dentro do movimento sindical, estou aqui dentro da Pastoral Operária, pelo menos estou começando, como estou dentro do Partido dos Trabalhadores, e estou no trabalho de bairro. Eu acho que não estou fazendo sindicalismo paralelo mas estou fazendo o que tenho vontade de alcançar. Quanto ao lado moral ou ao lado político, eu acho que essa divisão também não existe. Eu acho que o sindicato, também, apregoa, de certa forma, a paz. Todas as vezes em que foi feita uma reunião, a gente apregooou a paz, de maneira a não deixar as coisas descambarem, procurando levar a coisa dentro de uma linha que não ultrapassasse o limite da Constituição que nós temos aí.

*Daniel:* Acho que ele respondeu bem. Eu fui do movimento de Igreja e passei a participar do sindicato. Eu tomei cons-

ciência de meus direitos como homem e como filho de Deus e tenho direito a tudo. Para se organizar existe o sindicato, que é uma forma de organização. Na medida em que a gente toma consciência, a gente vê que tem que participar do sindicato. Eu vejo o seguinte quanto a questão da paz ou não paz. No meu bairro, por exemplo, que é um bairro da periferia, tem gente que não come, que está passando fome. A gente vê, não precisa ler, estou vendo no dia-a-dia. O pobre está, então, sendo cortado no seu direito. Deus é contra isso. Agora, se for preciso dar um chacoalhão em algum colega, eu dou. Como cristão eu dou, porque tem gente morrendo diante dos braços cruzados dele. Eu acho que o cristão não é só pacífico, na hora de precisar dar um chacoalhão ele dá, porque o Cristo chacoalhou o pessoal com chicote quando precisou. Ele fez isso porque estavam mudando o templo de Deus. E a gente aprendeu que o homem é o templo de Deus e se o templo dEle está sendo agora profanado a gente tem que chacoalhar e dar uma bolachas de vez em quando. Isso como um cristão, mas não precisa matar. A gente está passando fome e tem esse direito. Agora, eu não vejo a Pastoral Operária como um sindicato paralelo, porque o verdadeiro líder forma outro líder. Ele não vai querer derrubar o outro líder, mas sim formar. A consciência que eu recebi, durante esse tempo que eu participo do movimento de Igreja, é que ela está a serviço do sindicato. A Pastoral Operária apóia todo movimento de massa. D. Cláudio falava para dois mil, quando foi preciso falar para cinquenta mil, ele falou. A mesma coisa é a Pastoral Operária. Quando ela for convocada para gritar para mais pessoas, acho que ela vai prestar esse serviço. Mas, se ela passar a querer ganhar o sindicato, eu acho que ela não está mais cumprindo a função dela, está totalmente contra. Ela está a serviço para conscientizar, para levar o trabalhador, através de sua consciência, a participar dos meios que o levam a traçar seus planos e lutas. Um cara conscientizado vai saber qual a hora dele dar um chacoalhão e qual a hora de não dar. Agora, nem o sindicato prega a morte, nem a Igreja. Um cara que bagunça uma luta, eu acho que ele não está consciente. Quando ele está consciente mesmo, ele vai planejar sua luta de forma que todos participem. Tanto o trabalho que a Pastoral Operária está desenvolvendo, quanto o do sindicato, é para conscientizar o trabalhador. Agora, um cara consciente participa de seus sindicatos.

*Francisco:* Eu não concordo, quando ele fala que a Pastoral Operária está a serviço do sindicato.

*Daniel:* Não é assim, a serviço direto. O nosso papel como Pastoral Operária não é estar a serviço do sindicato, mas de conscientizar. Não é criar o sindicato. A greve, por exemplo, não é a Pastoral Operária que vai planejar, tem o sindicato lá. O papel da Pastoral Operária é despertar, foi o que aconteceu comigo, despertou o meu valor como homem. É que eu, como um homem completo, tenho que participar daquelas associações que, realmente, são da minha categoria.

*Francisco:* Aí sim, a Pastoral Operária ao invés de estar a serviço do sindicato, é constituída de trabalhadores a serviço do trabalhador.

*Frei Beto:* Eu acho que o debate está em um nível muito conceitual, de definições de áreas, de não sei o quê. Eu acho isso apenas uma questão de opção. E como a Pastoral Operária, aqui, está começando agora, é, realmente, difícil para a gente estar definindo muito aquilo que nós estamos começando a organizar.

P.: A Igreja tem sido acusada, devido a existência dos Círculos Operários Católicos, da Juventude Operária Católica e da Ação Católica Operária, de procurar afirmar e definir um sindicalismo cristão. Essas organizações católicas têm sido vistas, criticamente, como uma forma de sindicalismo paralelo. A atuação da Pastoral Operária, em certos lugares, não tem sido entendida dessa forma?

*Padre:* A Igreja atualmente, e isso seja dito como um símbolo de São Bernardo, se tornou um sinal profético, digamos assim, dentro de toda essa caminhada de assumir a classe operária. A greve dos metalúrgicos foi, para mim, a arrancada da Igreja, a vontade de assumir o povo, assumir aquilo que Cristo sempre assumiu, que era, justamente, o povo. Eu acho que isso está preocupando muito ao próprio Governo e, especialmente, às classes altas, e ao capitalismo. Mas eu vejo essa nova posição da Igreja frente à massa, frente ao trabalhador, como um sinal dos tempos. Eu não vejo isso como uma caminhada da Pastoral Operária paralela aos sindicatos, mas sim como uma missão própria da Igreja junto ao povo. É uma característica própria da Igreja e do povo cristão. Não tem nada que ver com o sindicato. O povo, desde o Ato dos Apóstolos, desde o início, sempre se organizou para se defender daquilo que vem agredir as suas bases, a sua estrutura e a sua própria felicidade. De modo que, se amanhã esse

povo organizado dentro da Pastoral Operária necessitar de outros órgãos para caminhar juntos, eu acho que desde que os fins e os meios sejam bons, é normal que eles busquem o apoio dos sindicatos. Eu acredito que a Igreja e o povo têm o dever e o direito dessa praxis.

*José:* Eu queria fazer uma complementação. Quando eu falei que a Pastoral Operária era um sindicato eu me expressei mal. Primeiro, porque segundo a Consolidação das Leis Trabalhistas, tem que haver uma associação ou um sindicato que zele inteiramente pelos direitos do trabalhador. Esse é o nosso sindicato. Agora, a Igreja exerce o seu trabalho cristão, como o Padre falou, com um sinal profético. Ela, então, trabalha junto ao sindicato. O sindicato orienta o que os trabalhadores devem fazer e a Igreja também orienta-os, inclusive, a participar, a dar mais força ao sindicato, que é a força máxima para conseguir os direitos trabalhistas. Isso é da lei sindical.

*Pedro:* Eu acho que essa discussão sobre o papel moral da Igreja u.n negócio muito água com açúcar. Não sou muito fã disso aí não. Sou um cristão meio testa de ferro, no sentido de ser, assim, casca grossa. Eu acho que quem falou, por exemplo, em uma greve pacífica, não foi a Igreja. Quem colocou que a greve podia ser pacífica foi a orientação do sindicato. E no dia em que os sindicatos, que os trabalhadores acharem que tem que se fazer uma luta com o pau de fogo, a Pastoral vai ter que assumir isso. A luta um dia vai ser com pau de fogo, porque eu não acredito na mudança da sociedade com muita água com açúcar, não. O sistema vai se garantir com armas e brucutus e nós vamos ter que dar uma resposta à altura disso. Agora, ser cristão, para mim, é assumir essa luta. É assumir a luta do povo dentro daquilo que o povo designa como tem que ser essa luta. Quando o sindicato colocou que a luta deveria ser pacífica, é porque nesse momento nós trabalhadores entendemos que a luta seria pacífica. Agora, a Igreja em nenhum momento — e aí está o papel fundamental que a Igreja teve, a sua maturidade — dirigiu uma palavra de ordem. Em nenhum momento deu orientação aos trabalhadores. Ela deu apoio. Abriu as portas quando as portas do estádio, do Paço Municipal, dos sindicatos, tinham sido fechadas. Para mim, a Igreja é um lugar que acolhe os trabalhadores em suas reivindicações, que são justas. Por outro lado, quando se fala muito em Pastoral Operária, é dar um valor a ela, dentro dessa greve, que ela não teve. Eu

acho que ela não teve o valor dentro da greve que se está dando aqui. Quem deu o apoio foi a Igreja, foi a Diocese. isto é, a Pastoral Operária não assumiu isso aí como um movimento de Pastoral Operária, pois tudo o que se fez em termos de Igreja, todo o valor, o conteúdo que se deu, dependeu muito da pessoa de D. Cláudio e de algumas lideranças cristãs que estão dentro do sindicato, mas que não assumiram enquanto Pastoral Operária. Por isso que eu não vejo esse sindicalismo paralelo, essa coisa de que a Pastoral Operária desenvolve o papel moral da coisa, porque ela não tem representatividade para isso. O muito que a Pastoral Operária fez foi assinar debaixo de uns boletins, debaixo de algumas notas de apoio e tal, como Pastoral Operária do ABC. Mas ela, como Pastoral Operária, não tem representatividade ainda, no ABC. São núcleos pequenos. Quem deu, realmente, representatividade, foi a pessoa de D. Cláudio, a pessoa do Padre aqui. O cristão da rua, membro da Pastoral Operária, membro da JOC, membro de qualquer movimento de Igreja, inclusive de comunidades de base onde simplesmente se organiza o pessoal do bairro para preparar a missa e o curso de noivos, esses tiveram uma participação, também, muito grande. Só que a participação desse pessoal, inclusive em seus meios de trabalho, foi como trabalhador e não como membro de Pastoral Operária. A Pastoral Operária não tem, portanto, a possibilidade de se colocar como sindicalismo paralelo, isso é um absurdo. O trabalhador participou como cristão, no seu meio de trabalho, em seu bairro.

*Frei Beto:* Aqui em São Bernardo, a Pastoral Operária se diluiu no movimento operário, porque os dois caminham no mesmo rumo. Não tem sentido, então, para a Pastoral Operária, ser um movimento paralelo. Ela alimenta na fé o engajamento dos militantes operários, nas várias esferas de ação próprias do movimento operário. A Pastoral Operária é a presença dos trabalhadores dentro da Igreja, e presença da Igreja dentro, no meio do trabalhador, como trabalhador. O pessoal atua aí, então, seguindo as orientações dos sindicatos. Quando eles vêm para a Pastoral Operária, a gente faz a reflexão dessa atuação à luz do Evangelho. Essa é, inclusive, a proposta de trabalho que a gente está tendo agora. A gente quer refletir a greve dentro de uma visão bíblica. Mas a atuação deles se dá como trabalhador.

*Pedro:* Na minha atuação dentro da fábrica eu não separo o meu trabalho, enquanto sindicalista, do trabalho como cristão

ou como operário. É preciso entender aí, o que é o trabalho da Pastoral Operária. O trabalho de Pastoral Operária não é ter uma ação de Pastoral Operária dentro da fábrica ou de organizar a fábrica para a Pastoral Operária. O trabalho que eu fazia na fábrica — agora eu estou desempregado — não era de trazer o cara para a Pastoral Operária, mas sim, era de levar o cara para o sindicato. Esse, para mim, é o trabalho cristão, desde que eu faça que esse companheiro descubra que ele é explorado, que ele precisa participar de seu órgão de classe e que nós precisamos nos organizar para lutar contra as injustiças. Esse para mim é um trabalho cristão, é um trabalho da Pastoral Operária.

*Isaias:* Não discordando de você, absolutamente, mas eu queria ver um outro aspecto dessa mesma questão. Quando a gente fala em trabalho organizado da Pastoral Operária dentro da fábrica, é importante a gente citar e avaliar se ele existe ou não, porque ele pode ter um resultado positivo ou negativo. É importante um trabalho organizado da Pastoral Operária dentro da fábrica? Bom, a realidade mostrou que os caras que estão ligados à Pastoral, pelo menos aqueles que eu conheço e que estão dentro da fábrica, têm condições de um aprofundamento melhor, porque eles têm as reflexões no seu grupo de base, no seu grupo de bairro e tem condições de, em certas coisas, de uma maior reflexão dentro da própria fábrica. A atuação deles, para mim, tem sido positiva. É importante avaliar isso aí, como cristão, mas não como cristão em função de um cristianismo abstrato, mas em função da luta e dos objetivos da categoria. Eu avalio e até agora tenho avaliado, que essas pessoas, como cristãos, têm contribuído muito beneficentemente, para uma reflexão da categoria sobre os seus objetivos. Eu acho importante avaliar o que os cristãos organizados estão fazendo. Quando eu trabalhava na Volks conheci lá uns caras que participavam de grupos de jovens, TLC (Treinamento de Lideranças Católicas) e tal. Esse pessoal não atuava porque não tinha a dimensão do cristianismo libertador e também tinha um comportamento ruim. Mas, na medida em que chegava um cara de uma comunidade de base fazendo um trabalho de Pastoral Operária, com uma visão diferente, esses caras iam e recebiam uma nova dimensão do cristianismo. Eles passavam, então, a atuar melhor. Isso daí eu comprovei, agora, no final da greve. Na fábrica onde eu estou atualmente trabalhando há uns caras que participam de grupos jovens e tal e estão me procurando para saber se a Pastoral Operária está se organizando, se há reu-

niões, quando há, qual o local. Há um companheiro lá dentro da fábrica que participa de uma comunidade de base consciente, é um cara assim de uma reflexão muito grande sobre a realidade, muito bom, e ele já começou a procurar certos jovens daqui de São Bernardo, que participam de um trabalho comunitário atrasado, para que eles procurem participar da Pastoral Operária aqui, em um trabalho mais avançado politicamente, em um trabalho que vá à raiz do negócio. Esse é o papel do cristão que eu acho importante: feito em função da classe e não do cristianismo.

*Pedro:* Eu acho que para avaliar tudo isso aí é importante uma coisa que eu aprendi, também, dentro da Ação Católica — às vezes, a gente tira um sarro disso — e que, para mim, é fundamental. É a tal da religião de vida que Cardjin, fundador da Ação Católica, da JOC, comentou. Eu ainda tenho esse espírito dentro de mim. Para avaliar tudo isso aí é preciso fazer uma revisão de vida e eu acho que esse é o papel da Pastoral Operária, o de que cada militante, da Pastoral Operária ou desses movimentos, faça uma revisão de vida: como é que eu estou trabalhando na fábrica? Isso é uma coisa que o sindicato não faz. Quando eu coloco aqui que a minha preocupação inicial dentro de um trabalho de fábrica é a de organizar o pessoal dentro da fábrica, é a de levar esse pessoal para o sindicato, eu não estou separando aí o trabalho sindical. Eu acho que o primeiro passo é esse, porque para o cara ter uma visão cristã ele tem que ter uma visão coletiva, e essa visão coletiva ele vai ter dentro de seu órgão de classe. Essa é a minha preocupação. Eu tenho fatos que comprovam isso. Dentro da fábrica em que eu trabalhava tinha um outro militante sindical e o pessoal chegava para mim e dizia que o fulano falava e tal mas não era como eu, pois eu mostrava atitudes e coisas que os caras não sabiam explicar. Eu entrei para essa firma aí e com vinte e cinco dias de casa a gente fez uma greve de nove dias e nós ganhamos, conseguindo quatro meses de estabilidade. Se fosse mandado algum trabalhador embora nós pararíamos outra vez. Isso foi depois da greve de 1979, na qual nós já tínhamos assegurado quatro meses de estabilidade e com essa de nove dias nós asseguramos mais quatro meses. Mas havia um companheiro lá que era um cara malandro que batia em todo mundo, era metido a valente, desordeiro, era considerado um mau elemento por todo mundo. Ele teve uma briga com o supervisor de segurança e este deu uns cascudos no cara. Nós não sabíamos o que fazer, saímos da fábrica e fomos na delegacia.

Nós tínhamos uma comissão de negociação com a empresa, que a gente conseguiu na greve, e no dia seguinte a gente decidiu que essa comissão tentaria negociar com a empresa ou a demissão dos dois ou, então, que o nosso companheiro não fosse mandado embora. Mas acontece que no setor em que esse companheiro briguento trabalhava, ninguém ia com a cara dele e ninguém queria fazer nada por ele. Nós tentamos discutir com o pessoal e dizer que não era por ele apenas, mas ninguém abria mão: achavam que ele tinha que ir embora mesmo porque se ele não tinha batido no supervisor, amanhã seria com qualquer um deles. O pessoal da comissão tentou fazer uma greve exigindo que o supervisor de segurança fosse demitido também ou que o nosso companheiro não saísse. Mas o setor desse companheiro não parou, furando a greve. Houve, então, uma desarticulação total dentro da fábrica. Os companheiros da comissão me procuraram e desistiram de tudo, pediram para que eu não os procurasse mais, não contasse mais com eles. Eu concordei com os caras, disse que estava legal. Nós ainda discutimos, eles lembraram a minha entrada lá e o começo da nossa briga toda. Um contou como a mulher brigava com ele porque chegava em casa tarde, porque ficava fazendo reunião, se desgastando. Nós vimos, naquelas reuniões, que nós tínhamos um negócio dentro da gente, um sufoco, a gente queria mudar tudo ali, mas havia uma barreira. A gente começou a discutir política salarial, política sindical e a gente via, então, que era só pegando em armas mesmo para a gente derrubar essa coisa, porque não era possível de outro jeito. A gente sofria com essa situação e nós discutíamos essa angústia de ver que o pessoal não tinha uma visão política, que as coisas não eram imediatas, mas era um processo. Esse pessoal começou a descobrir essas coisas todas em nossas reuniões e agora estavam sentidos e decidiram que não iam fazer mais nada. Eu respeitei a decisão deles e eu, por atitude, sem discutir mais com os caras, comecei a sindicalizar os caras da fábrica, conversar com um ou com outro. Eles viam que estava sindicalizando, preenchendo as fichas e ficavam andando em volta. Eu acho que essa é a minha atitude como cristão. Eu podia fazer uma discussão política com os caras, ficar naquela de levar o livro de Marx para eles, essa coisa toda, mas eu comecei a mostrar aos caras através de atitudes. Depois de mais ou menos um mês, uma rodinha chegou para mim e vieram me dizer que eu era isso e aquilo, dois caras estavam chorando, dizendo que eu tinha dado o exemplo que a gente tem que lutar, que tem que ir para a luta mesmo. O outro

companheiro, que fazia sindicalismo, não fazia nada disso. Eu consegui, assim, criar um respeito tremendo dentro da fábrica, sem estar preocupado se estou levando o cara para a Igreja ou não. Eu acho que eram atitudes que vinham de uma participação, de uma experiência que eu tive nessas questões. Eu acho que esse é o papel do cristão, não simplesmente ter um papel sindicalista. Quando o pessoal der um passo atrás, tem que buscar boletins, tem que discutir, comprar jornalzinho, ir lá buscar e fazer essa coisa toda. Esse é o papel do cristão dentro da fábrica, de dar alguma coisa mais do que denunciar o sistema, o sindicato. Antes de começar a falar do sindicato você tem que ser amigo do cara. Minha primeira preocupação é a de ser amigo do cara. Quando eu conseguia a amizade e a confiança do cara eu falava do sindicato. O pessoal mesmo dizia: "se você quer falar de política, você fala com o outro, agora, se você quer falar de sindicato, você quer falar da gente, fala com o Pedro. Aquele outro lá entende de política, o Pedro entende de peão, de sindicato". Eu acho que essa maneira de fazer o trabalho na fábrica eu aprendi no movimento de Igreja. A gente tinha essa tal de revisão de vida e o compromisso nosso era de um trabalho dentro da fábrica. Hoje eu vejo que esse trabalho dentro da fábrica era limitado, tinha falhas, porque eu tenho uma experiência muito mais ampla do movimento sindical. A minha preocupação ao fazer essa revisão de vida — e acho que a do Daniel também pois nós fazíamos essa revisão juntos — era de ver o que nós estávamos fazendo dentro da fábrica, com quem nós estávamos conversando. Todo o nosso trabalho era em função da JOC, era conversar com o jovem (o que inclusive limitava, era só o jovem), e nunca levar para o sindicato. Era fazer sempre uma militância com um cara, no sentido em que você ainda vai descobrir a necessidade de fazer alguma coisa para levar para o movimento. Eu acho que até aí tem uma tolerância, porque nessa época nós vivíamos uma repressão danada, você não podia falar em greve, você não podia chamar o cara de companheiro, você não podia falar de sindicato, pois eram palavras subversivas. Você tinha, então, que fazer todo um trabalho e convidar o cara: "olha, lá no bairro onde eu moro vai ter uma festinha, tu não quer ir lá?". Mas quem estava organizando a festa era a JOC. Por que a gente fazia isso? Porque falar em greve, por exemplo, não podia, mas se falasse em Igreja também era reprimido pelo próprio trabalhador. Igreja para ele era coisa de padre, de "chupa-hóstia". Tinha toda essa visão de Igreja. Eu percebia que existiam companheiros na fábrica que se colocavam

lá dentro, como machões, machistas, aquela coisa toda, mas que organizavam romarias para ir a Aparecida do Norte. O Isaías já colocou isso aqui muito bem, é uma visão de Igreja que vem dos pais, dos avós. Mas essa nova etapa, a partir de 1978, quando a Igreja começa a ter uma participação, em que ela assume a luta do povo, isso revela ao trabalhador que a Igreja se coloca ao lado do trabalhador e não ao lado de benzer, por exemplo, um prédio, ou coisa parecida ou ficar fazendo procissões. É aqui, então que a Igreja cresce, quando ela passa a ser reconhecida pelo trabalhador, como o sindicato também o foi. O sindicato no papel de sindicato e a Igreja no papel de Igreja e não misturando as coisas. O trabalhador vê hoje a Igreja de uma outra maneira e não tem mais vergonha em dizer que foi a uma reunião de bairro, que participa dentro da Igreja, que tem amigo padre, que foi na Matriz de São Bernardo e aquela coisa toda. É a mesma coisa que dizer que eu vou ao sindicato, porque se o sindicato vem até nós e a gente também vai ao sindicato, a Igreja vai ao campo de futebol lá na Vila Euclides e fala com os trabalhadores. Hoje é possível, então, você fazer um trabalho e dizer que é da Pastoral Operária. Agora, o fato de eu falar que eu sou da Pastoral Operária não muda o objetivo de levar ao sindicato. Não é pelo fato de agora poder falar de Pastoral Operária que eu vou mudar a visão.

P. Então por que você fala que é da Pastoral Operária?

*Pedro:* Eu acho que se eu participo de alguma coisa além de estar no sindicato, se eu participo da Pastoral Operária, eu coloco normalmente como se eu estivesse falando da minha participação na sociedade amigos do bairro tal. Agora, se eu vejo que o cara é cristão, se tem uma visão e uma prática diferente, se inclusive, preenche aqueles requisitos que nós falamos antes, se ele consegue assimilar essa prática, se eu tenho um lugar para canalizá-lo, eu acho corretíssimo e importantíssimo fazer isso. Mas isso desde que ele preencha certos requisitos e não simplesmente qualquer cara. Dentro da fábrica você tem aqueles caras que participam da greve mas que nunca assumem responsabilidade: se há greve estão com a greve, se não tem greve, não estão com a greve.

*Francisco:* Você falou aí que não separa o trabalho de Pastoral Operária de trabalho sindical. Eu acho que a Pastoral Operária pode estar defendendo hoje um trabalho sindical dentro da fábrica como amanhã ela pode estar defendendo, por

exemplo, o problema de água no bairro. O Pedro, por exemplo, tem um trabalho na Pastoral Operária, mas pode ser que ela resolva, daqui a pouco, somar com o pessoal que está organizado no bairro e reivindicar a luz elétrica lá no bairro e você pode encampar.

*Pedro:* Eu acho que é o mesmo problema: é ele como cristão dentro de um núcleo da Pastoral Operária participando com o conjunto de moradores. E a avaliação desse trabalho dele, como cristão, vai ser dentro da Pastoral Operária. Eu não acho que a Pastoral Operária possa ser organizada em torno dos problemas do bairro, porque aí não vai ser mais Pastoral Operária, vai ser Pastoral de Moradores de Bairro.

*Isaias:* Pedro, eu acho que o que ele quiz dizer é interessante, não há contradição não. Eu acho que você coloca que a Pastoral Operária é mais do que tudo um método de atuação e o Francisco quiz dizer que é um método que se aplica a qualquer tipo de luta.

*Francisco:* Porque ela pode formar através dela não só um tipo de luta, mas ela pode fazer uma frente. Em determinado momento você pode estar representando x ou, daqui a pouco, y, dependendo da necessidade.

*Isaias:* Exato, você não quer limitar a Pastoral Operária só a metalúrgicos. A Pastoral Operária seria um método de trabalho...

*Pedro:* Não só católicos dentro de bairro, nem só cristãos...

*Padre:* A Pastoral Operária deve dar uma resposta a tudo aquilo que afeta diretamente à família operária, seja de ordem política, social, econômica ou religiosa.

*Isaias:* Eu só queria assinalar que ao definir a Pastoral Operária como um método, o Pedro estabeleceu a diferença do método de atuação da Pastoral. É aí que ela se diferencia, seja em um trabalho de luta sindical metalúrgica, seja em um trabalho de água, seja em um trabalho de partido político ou em um trabalho de reivindicação de outra categoria qualquer, seja no campo, na família ou com relação a mil outros problemas que não apenas de reivindicação salarial. Existe aí um método que, para mim, pode ser a grande contribuição da Pastoral Operária: mostrar como o seu militante atua. Um

método que eu gostaria que fosse, que eu lutaria para que fosse não só da Pastoral mas também de outros grupos e entidades. Um método de atuação com relação aos companheiros, que tem o sentido de doar um instrumento e não de dar uma palavra de ordem; um instrumento para que ele se encontre e se liberte. É o que eu chamo de método libertador e não um método ditatorial, que diz como as coisas tem que ser feitas porque quatro ou cinco se reuniram e acharam que tem que ser feitas assim. Quer dizer, um método libertador que dê ao trabalhador o instrumento para ele se libertar e não que dê a ele o peixe para ele comer na hora, mas que ensine a pescar o peixe. Mas não é bem ensinar, mas sim que ele encontre na gente um instrumento. Que ele use desse instrumento, porque usando-o para se libertar, nós, também, estamos sendo libertados. Aí fica, também, questionado o problema do vanguardismo: é preciso definir melhor o que significa vanguarda, o que significa liderança. Para mim, liderança significa ter a capacidade maior de dar esse método que permite ao outro assumir a luta.

P.: Eu só queria entender se o Pedro define, mesmo, a Pastoral Operária da forma que o Isaias está dizendo, como um método, como um certo estilo de fazer o trabalho, como um algo mais. Vocês vêm, por exemplo, se isso exige uma organização permanente?

**Pedro:** Eu não sei se nós estamos aqui para definir Pastoral Operária, será que é isso? Porque se for isso, eu não me coloco em condições disso. Eu acho que a Pastoral Operária deveria ter um debate bem mais amplo para defini-la. Por outro lado, já foi falado anteriormente que a definição de Pastoral Operária vai surgir na medida em que ela for se desenvolvendo, for crescendo e que surgirem novos elementos e novas idéias. A Pastoral Operária aqui em São Bernardo ainda é nova, está começando a partir dessa greve. Eu não gostaria, então, de já lhe dizer que a Pastoral Operária é isso ou aquilo. Eu acho isso inútil. Eu acho que é Pastoral Operária — e isso sim merece uma discussão maior, uma maior reflexão — desde que reúne diversos operários cristãos que se organizam para desenvolver uma ação dentro da fábrica. Essa ação, entretanto, não se restringe à prática operária, ela realmente entra nessa questão de método, de avaliação de vida, em cima de um método que é muito rico que é o “ver, julgar e agir”. Eu acho que é em cima dessas questões que ela vai se desenvolver, buscando experiência e vai se definindo.

A "RELIGIÃO CIVIL":  
INTRODUÇÃO AO CASO BRASILEIRO"

Thales de Azevedo

A invocação do nome de Deus na lei, o emprego da linguagem religiosa, a participação ou a promoção de ritos litúrgicos, a associação de sacerdotes com funcionários seculares em cerimônias civis ou militares, a observância de dias-santificados, a exposição de imagens ou símbolos religiosos em recintos e lugares públicos, as declarações de acatamento da Igreja e do Papado por parte do Estado são interpretados ordinariamente como manifestações de um Estado "religioso" e mesmo confessional que cumpre ou apoia a religião da população ou como evidências de boas relações com a Igreja e as instituições religiosas. Poucas vezes se utiliza na interpretação de tais fatos o modelo de análise fundado no conceito de "religião civil". Prefere-se admitir que o Estado está, quando não *de jure*, ao menos *de facto* unido a determinada Igreja ou que a cultura nacional acha-se de tal modo impregnada pela religião que o Estado secular é um dos veículos de expressão e de atuação das crenças e valores religiosos. É certo que situações como estas se têm verificado através da história e são ainda uma realidade nos dias presentes. Estados, unidos à Igreja por determinação constitucional e obrigados a manter ou a proteger o culto religioso, como na Argentina por força da Constituição e na Espanha, em decorrência da Concordata, ou nos quais o soberano é ao mesmo tempo o chefe da Igreja, como na Inglaterra anglicana, são contemporâneos nossos.

Em ambos os casos se fala de uma "religião de Estado", isto é, de uma religião revelada e de salvação, que tem no aparato estatal um suporte secular. Em tais casos a religião preserva inteiramente seu caráter transcendente e sobrenatural mesmo quando suas atividades pastorais e ministeriais e, não raro, sua própria doutrina ficam submetidas a restrições e intervenções dos órgãos do Estado como nos antigos regimes galicanos e josefistas da França, da Áustria, do Brasil monárquico.

Não são essas as únicas situações possíveis. Dois exemplos de situações *sui generis*, em que religião e governo secular se confundem, são os dos países maometanos e do Japão imperial anterior à Guerra de 1939-45. Nos países islamitas, não existindo a rigor um sacerdócio nem uma Igreja, é através do Estado que a religião se realiza, de maneira que a lei civil consiste para determinados efeitos na aplicação obrigatória dos preceitos éticos do Alcorão. E, como nas Cruzadas ou sob a Inquisição em Portugal e na Espanha, o infiel é definido como inimigo do Estado e da nação, sujeito a duras sanções seculares. Ainda em outubro de 1977 a imprensa mundial publicava a seguinte notícia:

*Cairo — Reunidos na capital egípcia, cento e cinquenta humanistas muçulmanos, além de considerarem o marxismo "o pior inimigo do Islamismo", exortaram os países árabes a se prepararem para o Jidrah (a guerra santa) para libertarem Jerusalém e os territórios árabes ocupados por Israel durante a guerra dos seis dias em 1967. Na exortação, os humanistas pediram aos países árabes para aplicarem a Lei do Islam que prevê a amputação das mãos das pessoas acusadas de roubo, o apedrejamento das adúlteras e a execução dos apóstatas do Islamismo. (Jornal do Brasil, Rio, 21-10-1977)*

Queixam-se os coptas também de que no Egito, na Líbia e noutras partes do Oriente médio, quando o membro de uma família muçulmana se converte ao Cristianismo, todas as propriedades lhe são retiradas como a um criminoso. Não admira que assim suceda naqueles países porquanto o Islão realiza o exemplo clássico de uma cultura e sistema social que se confundem e que transcendem, há séculos, limites geográficos e raciais, sendo ao mesmo tempo uma religião mundial e uma religião "cultural".(1)

1. DAWSON, Christopher. *Religião y Cultura*. Trad. de Margarita Amalia Villalonga. Buenos Aires, Editorial Sudamericana 1953, p. 66.

Em Israel, Estado secular em que o casamento e o divórcio são, como outras instituições, regulados pela Lei Mosaica em sua interpretação ortodoxa, não existindo, pois, casamento civil, a cidadania está sujeita a restrições análogas, lembrando o que sucedia na Inglaterra desde a rutura de Henrique VIII com Roma até começos do século XX: na Irlanda do Norte existem ainda limitações à cidadania dos católicos, por força da Lei da Supremacia.

Alguns anos atrás um jovem católico, membro da ordem religiosa dos Capuchinhos, só conseguiu a sua naturalização como israelense, depois que, vencendo uma dificultosa questão judicial, teve ganho de causa em sua pretensão. No que se refere ao Japão, o Xintoísmo é por inteiro a religião do Estado, que não se confunde com o Budismo, o Confucionismo ou outra das religiões existentes no país. Aí, o que é secular é sagrado, segundo o princípio do *saisei itchi*, em que *sai* significa culto ou rito; *sei* significa governo ou administração e *itchi* designa unidade ou identificação. Esse integração realiza o protótipo da "religião estabelecida" e, mais que isto, da sacralidade da terra, do povo e do imperador do Japão informados pela *Yamato*, a alma nacional, analogamente ao que sucedia na Roma imperial e em diversos países ocidentais cristãos: É o que se verifica nas concepções de Nação e Estado por Mazzini e Garibaldi na Itália, por Rousseau, Michelet, Vitor Hugo na França, ou no Anglicanismo, na Ortodoxia Russa, em Bizâncio e em seus predecessores no mundo antigo e primitivo.(2)

Uma interpretação para a qual é necessário atentar, no caso daquelas manifestações, é a de que os gestos religiosos do Estado muitas vezes tendem apenas a obter a legitimação sacral dos governos e dos regimes pelas instituições e hierarquias religiosas. Essa necessidade de legitimação sacral é que determina, de um lado, os mencionados gestos religiosos, e, de outro, a formação de uma "religião civil", como produto de uma elaboração espontânea e gradual ou de uma intencional determinação política, quase sempre em momentos de crise, como ocorre com os nacionalismos.(3) No último caso es-

2. STARK, Werner. *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*. Vol. I: *Established Religion*. London. Routledge and Kegan Paul, 1966, cfr. verbetes. *Saisei Itchi, Japan, Shintolism*.

3. *Sobre os mecanismos de formação dos nacionalismos e da relação destes para com os momentos de crises*, ver BURHS, E. Bradford, *Nationalism in Brazil: A Historical Survey*. New York, Washington, London. Frederick A. Praeger, Publishers, 1968.

tão sobretudo as revoluções políticas e sociais e os golpes autoritários, que erigem suas doutrinas em dogmas obrigatórios para as cidadanias.

Realmente, todos os regimes políticos, inclusive as democracias, necessitam de uma mística própria, de uma espécie de metafísica que os explique e justifique e, mais que isto, os legitime perante a nação e o resto do mundo. A formulação de um conceito que qualifique essa mística deve-se a Jean-Jacques Rousseau. No último capítulo de *Du Contrat Social*, esse pensador político examina as características da religião individual, do homem, do cidadão e do padre, terminando — no espírito do humanismo iluminista e do laicismo estatal emergente — por ponderar:

*Ora, é conveniente ao Estado que cada cidadão possua uma religião que o faça amar os seus deveres; todavia os dogmas dessa religião só interessam ao Estado e a seus membros enquanto se relacionam com a moral e os deveres que aquele que a professa é forçado a cumprir para com outrem.*

Supondo que essa religiosidade da pessoa não basta aos fins cívicos da nacionalidade e até pode ser impediante destes, por seu apolitismo e por sua lealdade dividida entre Igreja e Nação, sugere a necessidade de uma “religião civil”:

*Há, pois, uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel...*

Conquanto nesse modelo político e analítico Rousseau peça à religião do cidadão que seja apenas capaz de assegurar a solidariedade entre os indivíduos, aquele teórico dá a entender que a religião sobrenatural, que promete a recompensa divina na vida ultra-terrena, é a ideal para produzir os efeitos sociais desejados. É assim que o soberano não apenas instrumentaliza a religião, mas seleciona, nesta, os elementos mais eficazes aos objetivos do Estado, estabelecendo que:

*Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno no número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos.*

E para que tenha a força de coação necessária, o soberano aceita também dogmas negativos, reduzindo-os a “um único: é a intolerância, implícita — diz Rousseau — nos cultos que excluimos”.(4) Em outras palavras, o Estado reserva-se o privilégio da sua verdade, excluindo do credo civil outras convicções.

Dessa convicção de que “ao povo é necessária uma religião” e de que “é preciso que esta religião esteja nas mãos do governo” participavam tanto governantes, como Napoleão Bonaparte, quanto pensadores franceses, ingleses e outros nos séculos XVIII e XIX.(5) Uns propõem, para tal fim, versões próprias do Cristianismo como o *Vral Christianisme* de Etienne Cabet, o *Nouveau Christianisme* de Saint-Simon ou a *Religião da Humanidade* de Auguste Comte, um humanismo “científico” e agnóstico, eticamente assimilável, segundo Stuart Mill, a um *Catolicismo sem Cristianismo*. Note-se que nem ao menos falta a essas construções cerebrais certo caráter profético, de tal maneira que Rousseau pode ser apontado como “um exemplo notável do tipo profético secularizado” e os caudilhos da Revolução Francesa, sobretudo Robespierre e Saint Just, como califas humanitários.(6) Tocqueville, a propósito da democracia norte-americana, volta a insistir em que a religião sobrenatural é o suporte ideal da cidadania. Esse pensador condena o materialismo por acreditar que tal filosofia facilmente intensifica o gosto pelas recompensas temporais que a democracia encoraja, e condena a metempsicose porque esta doutrina ensina que a alma humana poderá passar até para a carcaça de um porco; contudo, admite que é sempre melhor a crença num princípio suprasensorial e imortal unido por algum tempo à matéria, quer seja destinado à recompensa e ao castigo eternos ou a ser absorvido na Divindade ou a vir animar o corpo de outro ser. Radical em suas convicções, o famoso analista da democracia na América do Norte opõe-se a que a “religião do Estado” ofereça lugar ao clero no poder, porque isso seria fatal à própria Igreja, mas admite, de modo significativamente

4. ROUSSEAU, J. J. *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique. Discours etc.* Paris. Editions Garnier Frères., 6, Rue des Saints-Pères, 6, 1954, p. 334 ss. As transcrições, neste artigo, são da tradução de Rolando Roque da Silva em *O Contrato Social e outros escritos*, São Paulo, Edit. Cultrix, MCMLXV, p. 133 ss.

5. *Em relação a Napoleão*, cfr. Conde Antoine Thibaudaud, “*Memoires sur le Consulat*” In *História Documental moderna e contemporânea*. Delgado de Carvalho. Rio. Edit. Record 1976, p. 177.

6. STARK, W., op. cit., p. 154; DAWSON, C., op. cit., p. 98.

pragmático, que “o único meio efetivo que os governos podem empregar para que a doutrina da imortalidade da alma seja devidamente respeitada é sempre agir como se eles mesmos acreditassem nela”. É evidente que para Tocqueville, assim como fora para Rousseau, a fé transcendente, que traz como núcleo a imortalidade da alma e a vida futura com a recompensa dos bons e a punição dos maus — já agora definidos por uma ética autônoma da religião transcendente — tem nessa escatologia um poder de convicção e de intimidação equivalente ao temor de Deus, talvez superior, dado o monopólio da força coercitiva do Estado. Repare-se que a excomunhão eclesiástica resultante da desobediência à ortodoxia deixou de ter, na sociedade moderna, as conseqüências civis tão temidas antigamente, e, de outro lado, pouco importa aos indiferentes e aos descrentes. Tocqueville espera que, impostos pelo Estado, “o gosto do infinito” e o “amor dos prazeres não terrenos” sejam um potente fator de disciplina social na democracia:

*Elevar as almas dos seus cidadãos e mantê-las voltadas para o céu deve, portanto, ser o incessante objetivo dos legisladores das democracias e de todos os homens virtuosos e esclarecidos que vivem nas mesmas. É necessário que todos que têm interesse nos futuros destinos da sociedade democrática se unam e que façam esforços conjuntos e continuos no sentido de difundir o amor das aspirações infinitas, elevadas, e um gosto pelos prazeres não terrenos.*

E, novamente, insinua-se aí um princípio de intolerância destinado a assegurar o predomínio do credo oficial:

*Se, entre as opiniões das pessoas democratas, existem quaisquer daquelas teorias perniciosas que tendem a inculcar que tudo parece com o corpo, considerem-se inimigos naturais de todo o povo, os homens por meio dos quais tais teorias são professadas.(7)*

No espírito desse pragmatismo sociológico, o tipo de religião proposta é uma religião não dogmática, utilitária ou da razão, uma fé natural ou naturalista, com papel unicamente funcional em referência à unidade social. O princípio em que se fun-

7. TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America. The Henry Reeve Text as revised by Francis Bowen now further corrected and edited with Introduction, Editorial Notes, and Bibliographies by Phillips Bradley.* New York, Alfred A. Knopf, 1948, Vol. II, p. 144 ss.

daria a promoção dessa religião seria o de que “uma vez que a religião é indissociável, façamos dela um bom uso”. (8)

A Revolução Francesa, para inculcar os seus princípios filosóficos e políticos na alma das massas, cria — em substituição das festas monárquicas do *ancien régime* e das festas religiosas e paroquiais — as grandes festas oficiais em honra da deusa Razão, do Ente Supremo em lugar do Deus cristão, da Liberdade, e as pompas fúnebres e triunfais dos seus estadistas e filósofos. Buscando uma identificação ideológica entre festa e revolução, tenta limitar as próprias festas populares ao mínimo concedido por Rousseau em seus projetos para a Córsega, de modo a que as novas celebrações sejam para o povo — assim as concebeu Michelet — uma espécie de religião inconsciente de si mesma que disponha a multidão para os sacrifícios exigidos pela nova ordem. Bem a propósito, um estudioso das metamorfoses da festa na França sob influência revolucionária designa aquelas celebrações como verdadeiras *fêtes rousseauistes*. (9) Para o messianismo russo, plenamente assumido pela Moscou soviética, fiel à tradição imperialista e mística da Santa Rússia, “o Marxismo, com efeito, torna-se uma religião política” cujo dogma fundamental é o materialismo histórico não apenas ensinado mas obrigatório para os cidadãos sob pena de terríveis anátemas. (10) O ma-

8. BOFF, Clodovis. “Teologia das Relações Igreja-Estado”, Revista de Cultura Vozes, N.º 3, 1977, Ano 71, p. 218. No livro Educação Cívica, editado pela CADES, Campanha de Aperfeiçoamento e Difusão do Ensino Secundário (do Ministério de Educação e Cultura), 1957, à p. 22, Paulo Sá comenta que “as sociedades, para que se organizem, baseiam-se, em geral, em uma fé, humana ou divina, em que se apoiam e em que busquem a força necessária à sua conservação”. E cita, a esse respeito, o folheto *Citizens growing up at home, in school and after*, publicação oficial do Ministry of Education, da Inglaterra.

9. VOYELLE, Michel. *Les Metamorphoses de la Fête en Provence de 1750 a 1820. Avec la collaboration de Mireille Meyer et Danielle Rua*. Aubier-Flammarion, 1976, p. 109. Para o Problema da criação das festas revolucionárias, as quais, por sinal, não conseguiram durar e muito menos substituir inteiramente as festas tradicionais, tanto as religiosas quanto as profanas e até carnavalescas, ver OZOUF, Mona, *La Fête Révolutionnaire 1789-1799*. Paris, Gallimar, 1976, pp. 6, 29, 44; Yves-Marie Bercé, *Fête et Révolte. Des Mentalités populaires du XVIe. au XVIIIe. Siècle*. Paris, Hachette, 1976, p. 151.

10. STARK, W., op. cit., p. 212, cita a propósito F. C. Barghoorn, *Soviet Russian Nationalism*, New York, 1956; Pravda, 6 Junho 1949. e M. I. Matyushkin, *Soviet Patriotism*, 1952, obra recomendada pelas autoridades soviéticas. Quanto à norma atea para a conduta no Marxismo cfr. Joaquin Mathes. *Introducción a la Sociología de la Religión*, in *Religión y Sociedad. Versión Española de A. Sánchez Pascual y A. Berassain*. Madrid. Alianza Editorial, 1971, p. 75.

terialismo histórico em sua versão, marxista-leninista é reconhecidamente um *ersatz*, um substitutivo da religião sobrenatural e como tal a “religião civil” por excelência, levada à extrema desvinculação da religião propriamente dita (“um ópio para o povo”) e militantemente atéia. Mas, nem por isto, menos “religiosa” e escatológica funcionalmente. Na opinião de Stark, uma espécie de teodicéia humanizada, uma vez que oferece uma interpretação total do cosmos e da existência humana, promete uma salvação ou redenção, temporal embora, decorrente de uma revelação de seus profetas (Marx, Engels, Lenin, Stalin, Trotsky e outros) e obtida pela observância rigorosa, ascética, mortificada muitas vezes, da sua ética e dos mandamentos de sua igreja, o Partido, e do exemplo de seus santos (Stakhanov, por ex.). Sob o domínio dessa doutrina, vige uma praxis que distingue nitidamente o que é *sagrado*, dogmático e obrigatório, produzido à maneira durkheimiana pela sociedade, e o que é *profano* e até proibido, de natureza individualista e subjetiva, cuja descrença pode determinar a excomunhão civil, a punição severa e mesmo a cura pela psiquiatria, como uma manifestação de loucura. Na China operam, com a mesma imperiosidade totalitária, a ideologia marxista-leninista na interpretação doutrinária e ética de Mao-Tse-Tung e os pensamentos e máximas deste profeta compendia-dos no *Livro Vermelho*. Intentam sobrepor-se na mente, e particularmente na consciência do povo, ao Confucionismo e às suas regras morais relativas às relações entre pessoas e entre gerações, bem como às suas cinco virtudes da benevolência, da justiça, da pureza, da sabedoria e da fé, apesar do caráter antes filosófico e ético do que propriamente religioso da doutrina de Confúcio.

Algo parecido, ainda que, na opinião de alguns, “menos decididamente”, ocorreu no Nacional-Socialismo hitleriano, isto é, “uma total secularização diante de todas as religiões tradicionais”.<sup>(11)</sup> Isto se explica, porque o nacionalismo freqüentemente evolui até converter-se, se não é contido pela razão e pela experiência política, em uma forma de religião intolerante para com as demais. É o que se passou com o MacCarthismo norte-americano na década de 50, com a British Union of Fascists nos anos trinta, com a Action Française, com o Peronismo...<sup>(12)</sup>

11. Ver a respeito SCHARF, Betty R. *El Estudio Sociológico de la Religión*. Barcelona. Biblioteca Breve, Editorial Selx Barral, S.A. 1974, p. 187.

12. SCHARF, Betty R., *Ibidem*.

Vimos até aqui, em tese, casos ideais e reais em países de suposta homogeneidade religiosa ou ideológica. Vejamos uma situação concreta, em país de pluralidade religiosa e regime democrático. Analisando a "religião em geral" ou a religião do *American Way of Life* ou ainda do *American Shinto*, Robert N. Bellah verifica que essas realidades referem-se a uma "religião civil" norte-americana em cujo centro está Deus, invocado e mencionado em discursos dos Presidentes da República, no juramento à bandeira nacional e noutros compromissos oficiais, no lema *In God we trust* inscrito na moeda e em diversos documentos oficiais. Apesar da importância do Protestantismo, do Catolicismo e do Judadismo entre o povo do país, Bellah também verifica que esse *Deus* não é o de nenhuma daquelas religiões e que muitas vezes é referido sob a forma de eufemismos como a Providência, o Criador, o Deus da Natureza, Supremo Juiz, o Todo Poderoso que reina sobre o universo, a Mão invisível que conduz os homens etc. Isto parece indicar que alguma orientação ou adesão religiosa, seja ela qual for, é relevante para os americanos, apesar da separação entre Igreja e Estado. De outro lado as Igrejas em geral recebem do poder secular certo grau de apoio, como a isenção de impostos, e são chamadas a participar informalmente em cerimônias oficiais. A religião, sem dúvida alguma, é uma das dimensões da totalidade da vida no país, mas, dada a multiplicidade de credos e o caráter laico mas não irreligioso do Estado, ela se expressa através de um conjunto de valores, de símbolos e de rituais como o Dia de Ação de Graças e outros, que realmente constituem uma "religião civil". Aquela divindade não é somente "unitária" porém acentua o lado austero da ordem social, muito mais relacionado com a ordem, a lei e o direito do que com a salvação e o amor. Essa religião atribui também aos Estados Unidos — considerado como um *Israel* americano — certo destino transcendental, no sentido de que lhe cabe estabelecer um regime sócio-político que seja inspiração para todo o mundo. É o que revelam expressões dos fundadores da nação e de seus estadistas. Recorde-se que Jacques Maritain, ao se referir às impressões e observações que fez durante seu exílio, enquanto durou com o governo de Vichy a ocupação alemã da França, credita à influência do Protestantismo a impregnação moral do Evangelho na vida e nas instituições norte-americanas.

Um difícil problema teórico, diz ainda Bellah, se apresenta aos que examinam tais fatos: aquela religião, não sendo contrária e até tendo bastante em comum com o Cristianismo,

não é sectária nem cristã em sentido específico. Para uns reflete a "religião em geral"; para outros é formada pelo "núcleo comum" das religiões do país. Apesar de certos aspectos por assim dizer simbólicos e sacramentais, como no discurso de Lincoln em Gettysburg, é apenas "um ponto de articulação entre os valores mais profundos das religiões ocidentais e a tradição filosófica e as crenças comuns dos americanos", independentemente das repercussões que possa ter a crise da teologia em sua articulação.(13)

\* \* \*

A questão da vigência de uma "religião civil" brasileira se deve colocar na perspectiva de dois dados: o primeiro é o fato de que o Brasil tem sido considerado, ao longo de sua história, um país católico, até mesmo o "maior país católico do mundo" atualmente, por sua população e pela circunstância de mais de 90% de seu povo ser batizado na Igreja Católica e confessar a fé católica; o segundo é a próxima relação, entre Igreja e Estado mantida também desde o século XVI.(14)

Uma breve excursão pela história do país revela pelo menos três momentos cruciais para a formação e a vigência de uma síntese de valores, de um ideário, por assim dizer oficial, de caráter religioso, operando para consolidar a cidadania e a solidariedade social. Esses três momentos ou fases da história brasileira seriam: o longo período de submissão da Igreja ao Estado antes e depois da independência de Portugal; o segundo corresponderia à proclamação da República e o terceiro coincidiria com as Revoluções de 1930 e particularmente de 1964.

Durante a vigência da união entre Igreja e Estado, sob o Padroado pontifício enquanto o Brasil foi colônia de Portugal (1500-1822) e sob o Padroado régio correspondente ao governo monárquico independente (1822-1889), praticamente a "religião civil" coincidiu com o Catolicismo. Sob o regime colonial, as duas instituições estavam de tal maneira ligadas que se confundiam; os valores morais pregados pela Igreja

13. BALLAH, Robert N. "Civil Religion in America", in *The Religious Situation*, Beacon Place, Boston 1968, *passim*.

14. Ver, a propósito, Thales de Azevedo, "Catolicismo no Brasil?", *Revista de Cultura Vozes*, Ano 63, N.º 2, Fev. 1969.

eram promovidos pelo *braço-secular* como determinantes imediatos da cidadania, da segurança pública e da política. Mas o Estado, não poucas vezes, tinha suas próprias interpretações daqueles valores e as erigia em princípios políticos autônomos, provocando a oposição da Igreja. Esse antagonismo acentuou-se após a independência, quando o Estado assumiu unilateralmente as prerrogativas do antigo Padroado e impôs o seu domínio à instituição eclesiástica. Sob esse *quase* Cesaropapismo, a Constituição do novo país foi promulgada “em nome da Santíssima Trindade” e os direitos civis, com “o Altar unido ao Trono”, ficaram restritos aos católicos, para muitos efeitos. O arbítrio estatal definia, entretanto, a própria ortodoxia religiosa. Por meio do *placet* aos documentos papais e pela manutenção da hierarquia e do clero como funcionários civis, filtrava os elementos doutrinários e as diretivas pastorais emanadas da Santa Sé e, em conseqüência, construía seletivamente a “religião civil” por critérios galicanos e regalistas. Pode-se, todavia, dizer em sentido lato que “o Catolicismo foi a religião do Império”.(15)

A propaganda republicana acentuada a partir de 1870 e a proclamação do novo regime em 1889 dão ensejo a uma completa reformulação dos fundamentos éticos e místicos da cidadania e do Estado. A doutrina republicana foi inspirada, no Brasil particularmente, pelos princípios da Revolução francesa e pelos modelos franceses vigentes àquela época, veiculados especialmente pelos positivistas que influenciaram os militares e os políticos. Foi decisiva a posição dos militares, porque estes, fortemente doutrinados pelo Positivismo, e, em parte, pelo Evolucionismo de Spencer, foram o elemento chave na substituição da Monarquia pela República laica, muito próxima de anticlerical.

*Singularmente as idéias de Comte se inserem na vida brasileira com acentos revolucionários. Elas que na França, quarenta anos antes, haviam sido concebidas com uma destinação conservadora e até reacionária.*(16)

15. Sobre esta opinião de Alceu Amoroso Lima e outros dados relativos ao assunto, ver Thales de Azevedo, *op. cit.* Tentamos uma análise mais compreensiva dessa problemática em *Igreja e Estado em Tensão e Crise no Brasil. A Conquista Espiritual e o Padroado na Bahia*. São Paulo, Edit. Atica, 1978 (Consultar a bibliografia incluída).

16. MOTTA Jeovah. *Formação do Oficial do Exército (Currículos e regimes na Academia Militar, 1810-1944)*. Editora Cia. Brasileira de Artes Gráficas, 1976, p. 191.

É assim que se esboça uma verdadeira “religião civil” que rejeita — ao menos ao nível doutrinário — os princípios cristãos e adota a filosofia científica de Auguste Comte, de Stuart Mill, de Emile Littré. No entanto adere à ética do humanismo pregado pela *Religião da Humanidade* de Comte e de Pierre Laffitte: *L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but*. Isso resulta da perda de influência da aristocracia rural apoiada na Igreja e na Coroa e da ascensão das classes médias das cidades, dos pequenos comerciantes, dos letrados militares, dos profissionais liberais. Uns e outros formados na Academia Militar, na Escola Politécnica, nas Faculdades de Direito e de Medicina, no Colégio Pedro II. Em razão dessas idéias, o Governo Provisório da República, dominado pelos militares, inscreve na bandeira nacional o lema positivista *Ordem e Progresso*. Enquanto isto, o Apostolado Positivista, sob a direção de influentes intelectuais, sugere aos estadistas e faz observar, pelos seus adeptos que ocupam postos na política, as normas da moral prática positivista decorrentes do dogma *Ordre et Progrès: Vivre pour autrui, vivre au grand jour*, em português *Viver para o próximo, viver às claras*.<sup>(17)</sup> Essa ética ascética e rigorista preconiza a monogamia perfeita, com a proibição mesmo do casamento de viúvos, a recusa dos empregos públicos, uma moralidade pessoal impoluta estatuída numa série de mandamentos. Se bem que estas normas fossem destinadas expressamente aos membros da Igreja Positivista, que se instalou nas principais cidades do país, elas inspiraram em alguma medida o comportamento de muitos dos “republicanos históricos”<sup>(18)</sup> e deram lugar a impressionantes episódios de exaltação e até de fanatismo. Quando um deputado levantou objeções à inscrição do lema *Ordem e Progresso* na bandeira nacional, por ser inspirado por “uma seita religiosa”, produziu-se uma reação extremamente vivaz da parte do Apostolado Positivista, de alguns Clubes Republicanos e de membros das Forças Armadas. Um manifesto da Escola Superior de Guerra, datado de 16 de setembro de 1892, atribui aquele movimento à “bacharelise desastrada, à parlamentari-

17. BOURRET, Jeanne. “La Religion de l'Humanité et l'Eglise Positiviste au Brésil” in *Aux Carrefours de l'Histoire*, Directeur Roger Denuée, N.º 29, Mars 1960; GÓES, Alexandre, *O Humanismo ou a Religião Civil. Guia Filosófico da Mocidade e dos Cientistas*. Bahia. — 1789 + 1=140.

18. Ver, entre várias outras obras, Cruz Costa, *O Positivismo na República. Notas sobre a História do Positivismo no Brasil*. São Paulo. Cia. Editora Nacional, 1956; LINS, Ivan, *História do Positivismo do Brasil*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.

ce, às veleidades oriundas de nossa verbiagem inconsciente, a um caso constatado de patologia cerebral".(19)

Efêmera foi a vigência dessa "religião civil", devido principalmente ao seu caráter estranho à tradição católica e às precoces cisões entre militares e civis fundadores da República e entre positivistas adeptos de Littré ou de Laffitte. De qualquer modo, é para notar a influência da mesma na linguagem dos militares que haviam decretado a deposição da dinastia imperial e conseqüentemente a extinção do sistema monárquico representativo. Na Proclamação dos membros do Governo Provisório, a 15 de novembro de 1889, afirma-se que aquele Governo tem como "principal missão (é) garantir com a ordem pública a liberdade e o direito do cidadão". O decreto que instaura o novo regime determina no art. 5.º que "Os Governos dos Estados Federais adotarão, com urgência, todas as providências necessárias para manutenção da ordem e da segurança pública, defesa e garantia da liberdade e dos direitos dos cidadãos, quer nacionais, quer estrangeiros". Da mesma maneira acham-se, no vocabulário das declarações dos militares que chefiaram os primeiros Governos republicanos, referências aos *Anais da Humanidade*, ao "espírito de seitas filossóficas abstrusas", a "inovações e utopias" que enfraqueciam "as grandes idéias de liberdade, direito, justiça e ordem", à oposição do sistema presidencialista recém-instituído às práticas do regime parlamentarista que tinha adeptos na Assembléia Constituinte encarregada de elaborar a Constituição republicana. Vislumbra-se nesse vocabulário a substância, por vezes abertamente explícita, da "religião civil" positivista.

---

19. Ver *Apostolado Positivista do Brasil*. N.º 225. *Reflexões acerca dos ensinamentos políticos que se devem tirar da atual atitude do Governo francês, em relação à liberdade espiritual, pela Igreja e Apostolado Positivista do Brasil*. R. Teixeira Mendes. Reproduzido do *Jornal do Comercio*, 6/12/1904 (incluindo o *Manifesto da Escola Superior de Guerra e do Club Republicano Sul-Riograndense*). Escreveram sobre o mesmo assunto, do lado dos positivistas, Miguel Lemos, R. Teixeira Mendes e outros autores, diversos artigos publicados, significativamente, no *Diário Oficial da República* e outros jornais. A alusão à bacharelise, à verbiagem, à parlamentarice explica-se pelo influxo das idéias positivistas em favor da "ditadura republicana" que se difundiam em escritos do chileno Jorge Lagarrigue e dos seus adeptos brasileiros.

O Positivismo inspirou várias revoluções na América Latina, ocasionando a formação de religiões civis de cunho revolucionário e ativamente anticlerical no México com Benito Juárez, ou de feltio liberal e arreligioso no Uruguai por influência de Battle y Ordoñez. No Equador, com García Moreno, instaurou-se um regime marcadamente religioso e católico, de resistência ao anticlericalismo positivista; na Colômbia ocorreu algo parecido.

Três anos depois da proclamação da República, em 1892, surge a idéia de colocar-se a imagem do Cristo no Tribunal do Júri, a qual vinga apesar do parecer contrário do Procurador da República que considera aquela entronização contrária ao princípio da separação de Igreja e Estado. Em 1931, o tema volta à baila como viera em 1921 por ocasião da iniciativa de construir-se no Rio de Janeiro, capital do país, com o apoio do Governo Federal, uma gigantesca estátua do Cristo sobre o Corcovado. Ainda uma vez os positivistas opinaram contrariamente às duas proposições, mas foram vencidos por pareceres oficiais e por opiniões outras. Verificava-se, assim, uma volta da "religião civil" de inspiração católica. Realmente, por força da atuação da Liga Eleitoral Católica, a Constituição de 1934 foi votada "sob a proteção de Deus" e foram estabelecidos o ensino religioso nas escolas públicas em forma facultativa e de acordo com o credo manifestado pelos alunos ou seus responsáveis, a validade civil do casamento religioso perante ministro de qualquer religião reconhecida pelo Estado, a assistência religiosa daqueles mesmos credos às Forças Armadas e a instituição de capelanias nos quartéis, nos hospitais oficiais, nas prisões, designados os capelães expressamente como tais ou sob eufemismo de Professores de Moral. E é tudo isto que explica que o Catolicismo no passado e ainda na atualidade represente

*"...uma verdadeira religião civil brasileira ("quem não é católico não é bom brasileiro"). Quando deixou de ser a religião oficial, impregnou a terminologia pública (graças, em parte, ao positivismo), usando-se na vida cívica o vocabulário religioso. Tiradentes é o 'protomartir' da independência; existe o "culto à bandeira"; o respeito pelo fogo simbólico adquire caráter sacral e reverenciam-no na "pira da pátria"; o hino nacional canta: "nem teme, quem te adora, a própria morte". De sua parte, a Igreja, desde sempre, acostumou-se a celebrar cerimônias religiosas em datas cívicas e a ver seus ministros, em tais circunstâncias, como 'autoridades eclesiásticas', tomar assento entre as demais autoridades. Estas, por sua vez, deram caráter cívico às grandes manifestações religiosas, como às romarias e aos congressos eucarísticos".(20)*

20. Estas observações são de Luís Alberto De Boni, um dos poucos autores e analistas da religiosidade brasileira em abordagem antropológica e sociológica que focalizam a função do Catolicismo como "religião civil" no País. Ver sua obra *Catolicismo no Brasil — Início do Fim?* Coedição Universidade de Caxias do Sul / Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1977, p. 91.

Presentemente a imagem de Cristo crucificado, exposta em lugar de honra nos recintos mais representativos de todas as repartições públicas, não apenas nos tribunais porém nos gabinetes de ministros, governadores, legisladores, administradores, o mesmo se verificando em organismos privados comerciais, bancários, industriais, universidades, escolas etc., como que exerce uma função integradora, paralela à dos símbolos nacionais definidos na Constituição — a bandeira, o hino, o escudo e as armas nacionais. Tolera-se também em muitos dos recintos públicos e privados a entronização de estampas e estatuetas do Cristo, de santos do hagiológico católico e de figuras do *panteon* das religiões afro-brasileiras (Xangô, Macumba, Candomblé) e do contínuo mediúnico (Umbanda etc.), que se popularizam e difundem no País. Como já foi indicado, muitos atos oficiais de inaugurações, de início de programas administrativos, de dedicação de edifícios, de celebrações cívicas incluem bênçãos, *Te Deums* e missas solenes. Órgãos estatais promovem exéquias religiosas e missas fúnebres por homens públicos, altos funcionários e chefes de Estado. Celebra-se também oficialmente, todos os meses de novembro, o Dia Mundial de Ação de Graças, com cerimônias religiosas de diferentes cultos. Esta instrumentalização da religião católica e, já em certa medida, de novas religiões ligadas ao complexo católico-espírita,(21) não exclui a vigência de uma autêntica “religião civil”, oficial e formalmente institucionalizada. A Revolução de 1964, que desde esse ano exerce o poder no País, não tem uma filosofia política definida, como assinalam os analistas políticos.(22) Tem, todavia, a sua mística em considerar-se a “revolução salvadora” que livrou o País das “ameaças do comunismo ateu e das ideologias exóticas”. O princípio por assim dizer metafísico pelo qual se orienta, segundo o maniqueísmo da Guerra Fria, é explicitado no lema *Segurança e Desenvolvimento*, como “Objetivo Nacional Permanente” cuja doutrina é desenvolvida nos cursos da Escola Superior de Guerra, para militares e civis.(23) A pri-

21. Sobre aquelas religiões, cfr. BASTIDE, Roger, *Les Religions Africaines au Brésil. Vers une Sociologie de l'Interpénétration de Civilisations*. Paris, Presses Universitaires de France, 1960.

22. BRANCO, Carlos Castelo. *Os Militares no Poder*. Edit. Nova Fronteira, 1976.

23. Antes de 31 de março de 1964, quando um golpe militar afastou do poder o governo de João Goulart, a política nacional era dirigida no sentido de *Desenvolvimento e Segurança*, principalmente firmado no período desenvolvimentista e industrializante do presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira.

mazia da Segurança caracteriza a atitude constantemente reiterada de defesa das “tradições cristãs” do povo brasileiro e de vigilância diante da “guerra revolucionária” e do “inimigo interno” representado pelo “comunismo ateu” como por outras “ideologias exóticas”. O Desenvolvimento é uma segunda meta, considerada condição para a plenitude da Democracia que a Revolução militar de 1964 se propõe restaurar.<sup>(24)</sup>

Esse novo ideário cívico decorre de um ato de vontade deliberado, inequívoco quanto à sua filosofia e à sua mística, objeto de um Decreto-Lei (N.º 869, de 12/09/1969) subscrito pelos Ministros militares que constituíam a Junta de Governo e assim procediam usando de atribuições do Art. 1.º do Ato Institucional N.º 12, do mesmo ano. Como se depreende dos seus princípios, de sua obrigatoriedade, de seus objetivos em relação à “integração da comunidade”, a Educação Moral e Cívica então introduzida em todo o sistema educacional “como disciplina e, também, como prática educativa”, é realmente uma perfeita e bem delineada “religião civil”. Vale a pena transcrever a parte doutrinária do Decreto-Lei:

Art. 1.º — É instituída, em caráter obrigatório, como disciplina e, também, como prática educativa, a Educação Moral e Cívica, nas escolas de todos os graus e modalidades, dos sistemas de ensino do País.

Art. 2.º — A Educação Moral e Cívica, apoiando-se nas tradições nacionais, tem como finalidade:

- a) a defesa do princípio democrático, através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus;
- b) a preservação, o fortalecimento e a projeção dos valores espirituais e éticos da nacionalidade;
- c) o fortalecimento da unidade nacional e do sentimento de solidariedade humana;
- d) o culto à Pátria, aos seus símbolos, tradições, instituições, e aos grandes vultos de sua história;
- e) o aprimoramento do caráter, com apoio na moral, na dedicação à família e à comunidade;

24. BRANCO, Carlos Castelo, *op. cit.* STEPAN, Alfred, *The Military In Politics. Changing Patterns In Brazil*. Princeton University Press, 1971, *passim*.

- f) a compreensão dos direitos e deveres dos brasileiros e o conhecimento da organização sócio-política-econômica do País;
- g) o preparo do cidadão para o exercício das atividades cívicas, com fundamento na moral, no patriotismo e na ação construtiva ao bem comum;
- h) o culto da obediência à Lei, da fidelidade ao trabalho e da integração na comunidade.

Parágrafo único: As bases filosóficas, de que trata este artigo, deverão motivar:

- a) a ação nas respectivas disciplinas, de todos os titulares do magistério nacional, público ou privado, tendo em vista a formação da consciência cívica do aluno;
- b) a prática educativa da moral e do civismo nos estabelecimentos de ensino, através de todas as atividades escolares, inclusive quanto ao desenvolvimento de hábitos democráticos, movimentos de juventude, estudos de problemas brasileiros, atos cívicos, promoções extra-classe e orientação dos pais.

Art. 3.º — A Educação Moral e Cívica, como disciplina e prática educativa, será ministrada com a apropriada adequação, em todos os graus e ramos da escolarização.

§ 1.º — Nos estabelecimentos de grau médio, além da Educação Moral e Cívica, deverá ser ministrado curso curricular de “Organização Social e Política Brasileira”.

§ 2.º — No sistema de ensino superior, inclusive pós-graduação, a Educação Moral e Cívica será realizada, como complemento, sob a forma de “Estudo de Problemas Brasileiros”, sem prejuízo de outras atividades culturais visando ao mesmo objetivo.

Esse diploma executivo prevê a criação, no Ministério da Educação e Cultura, diretamente subordinado ao Ministro de Estado, da Comissão Nacional de Moral e Civismo encarregada da “implantação e manutenção da doutrina de Educação Moral e Cívica”, em colaboração com o Conselho Federal de Educação; cria a Cruz do Mérito da Educação Moral e Cívica, a ser conferida pelo Ministro da Educação e Cultura, mediante proposta da referida Comissão, “a personalidades que se salientarem, em esforços e em dedicação à causa da Educação Moral e Cívica”. O Decreto n.º 68.065, de 14/01/1971, que regulamenta o Decreto anterior, providencia a criação, nas escolas de todos os níveis, de Centros Cívicos.

A Comissão Nacional, em parecer aprovado em 1970 pelo Conselho Federal de Educação, dá Orientação Geral para a aplicação e interpretação dessa legislação. São desse parecer as expressões seguintes:

*A Educação Moral e Cívica visa a levar o educando a adquirir hábitos morais e cívicos, através da consciência de princípios e do desenvolvimento da vontade, para a prática constante dos atos decorrentes, fazendo-o feliz e útil à comunidade.*

*A consciência dos princípios, conjugada com o fortalecimento da vontade, leva à formação do caráter e este origina o comportamento do homem moral e, conseqüentemente, do homem cívico.*

*Como Idéias Básicas, o parecer salienta as que seguem:*

*Impregnar todos os assuntos dos programas, básicos e analíticos, e sempre que possível explicitamente, das bases filosófico-constitucionais do item 2 (em que o Decreto expõe a natureza e os objetivos da Educação Moral e Cívica — Nota do Autor). Nesse sentido, o Homem deve ser considerado no seu todo psico-somático, isto é, espírito e matéria e não apenas matéria e, com essa premissa, ser levado a realizar-se como pessoa humana e a ser útil à sociedade. E, ainda, deve ser evitada a tendência de apenas colocar prescrições isoladas referentes a religião em contexto materialista ou social-radical, erro facilitado pelo ultrapassado neutralismo no campo moral e filosófico-pedagógico. Assim, por exemplo, não bastaria dizer em livro de Educação Moral e Cívica, que se afirmasse teísta, que “a constituição da família origina deveres para com Deus, para com a consciência Individual e para com a sociedade”.*

*Idealizar a Religião (considerada no aspecto etimológico-semântico de religião da criatura ao seu Criador e não com o sentido confessional), a Moral e o Civismo como formando três círculos concêntricos, sendo o exterior o da Religião, médio o da Moral e interior o do Civismo. Desse modo, os deveres, direitos e atos cívicos fazem parte de grupos maiores de deveres, direitos e atos morais, e a moral vincula-se a princípios permanentes, originários de Deus.*

*Levar o educando a compreender que há valores eternos, perenes, permanentes, imutáveis, verticais, criados pelo espírito, e valores mutáveis, transitórios, horizontais, inováveis e reno-*

váveis com a sociedade em mudança, influenciados ou mesmo produzidos apenas pela inteligência, através da ciência e da tecnologia; que os valores em mudança devem ser aceitos e mesmo estimulados, desde que não se oponham aos valores permanentes. Conseqüentemente, a tradição, envolvendo valores permanentes e transitórios, deve sempre ser respeitada, propagada quanto dos valores eternos e alterada quanto aos valores em mudança, na direção do verdadeiro progresso — espiritual, moral e material, do indivíduo e da sociedade.

Essa hermenêutica, como se vê, tem um caráter teológico aconfessional tendendo a incutir uma cosmovisão geradora de verdadeira “religião civil” conservadora, dado que seus valores permanentes e eternos originam-se da tradição. É assim que esclarece ainda:

*Considerar que a Educação Moral e Cívica diz respeito, fundamentalmente, ao sujeito, aos valores permanentes que formam o caráter e, portanto, ao Homem Moral e ao Homem Cívico; utiliza-se do ensino para o conhecimento dos princípios que a conformam e dos direitos, deveres e atos morais e cívicos. A Educação, acompanhando o homem desde o seu nascimento, desdobra-se em aspectos distintos (conquanto não independentes, pela inexistência atual de barreiras de tempo e de espaço): educação do lar, da escola, da comunidade. Assume, em cada um desses aspectos, várias modalidades, conforme se focalize, no momento educativo, este ou aquele atributo do homem: o espiritual, o moral, o intelectual ou o físico. Em todas as modalidades, no entanto, avulta, na Educação, e sobretudo na Educação Moral e Cívica, a que se ocupa dos valores espirituais e éticos do homem e dos fatos morais, pois que apresentam conteúdo relacionado com os ideais do homem e sua conduta, impregnado de amor, bondade, justiça, liberdade, sentimento do dever, lealdade, responsabilidade, capacidade de renúncia e solidariedade.*

*E propõe compreender, especialmente (sic):*

*que a tarefa do aperfeiçoamento do ser humano é processo particular, íntimo, mas sujeito aos influxos da sociedade onde vive o homem, quer quanto a valores permanentes, quer quanto a valores transitórios;*

*que o homem informa a sociedade, ambiente natural de existência e aprimoramento, colocada em seu caminho para che-*

gar a Deus; e a sociedade está voltada para o homem, sua principal razão de ser. Na tarefa ingente e fatigante do seu aperfeiçoamento, recebe as dádivas do Criador e a contribuição dos seus semelhantes. Responsável, deve responder com quota especial de esforço, através de uma vida reta e de participação social, nela incluída a vivência da cidadania;

que, no trabalho de informação da sociedade, o homem descobre o regime ideal da convivência com os seus semelhantes, aproximando-se, progressivamente, daquela organização política que oferece as melhores condições para a sua realização individual — a Democracia; e

que a Educação Moral e Cívica é necessária e importante durante todo o processo de maturação do homem, pois que, dentro das bases que lhe são fixadas, torna o educando capaz de realizar-se como pessoa, formando-lhe o caráter; de integrar-se ao meio em que vive (lar, escola, comunidade, Pátria, mundo); de tornar-se participante responsável da sociedade.

Finalmente, conclui:

*Considerar, em síntese, que o conceito de civismo deve ter em vista os três aspectos fundamentais — CARÁTER, PATRIOTISMO e AÇÃO, Caráter — com base na moral, originária da ética, tendo por fonte DEUS (Constituição do Brasil, Preâmbulo). Amor à Pátria e às suas tradições com capacidade de renúncia. Ação — intensa e permanente em benefício do Brasil.(25)*

É, ainda, de autoria da Comissão Nacional de Moral e Civismo, a *Oração pelo Brasil*:

*Ó DEUS onipotente, princípio e  
Fim de todas as coisas,  
Infundi em nós, brasileiros,  
O amor ao estudo e ao trabalho,  
Para que façamos da nossa PÁTRIA  
Uma terra de paz, ordem e grandeza.  
Velai, SENHOR, pelos destinos do Brasil I(26)*

25. MEC. Comissão Nacional de Moral e Civismo. *Educação Moral e Cívica*. S. Ge Ex, Imprensa do Exército. Rio de Janeiro, 1970.

26. Ver *Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória nos três níveis de ensino. Prescrições sobre currículos. Programas básicos*. Governo Luiz Viana Filho. Imprensa Oficial da Bahia, 1970, p. 41.

Esse programa e suas justificações filosófico-constitucionais e filosófico-pedagógicas são uma completa teodicéia teísta aconfessional. Um caso singular de “religião civil” não implícita na cultura de um povo ou numa filosofia política, porém elaborada e ditada em instrumento legal obrigatório, tem a originalidade também de destinar-se, ao mesmo tempo, a transmitir ao escolar toda uma escatologia capaz de o fazer “feliz e útil à comunidade”, como cidadão, e a presidir e determinar “todo o processo de maturação do homem”. Em suas características realiza integralmente e, de certo modo ultrapassa por sua abrangência, o modelo de “religião civil” — que alguns denominam de “religião democrática” — estruturado por Jean-Jacques Rousseau.



A DESSACRALIZAÇÃO DO SEXO  
E O "SACRIFÍCIO" DE MULHERES \*

"*Em casa, uma santa*"\*\*

*Luiz Tarlei de Aragão*

Este artigo explicita algumas hipóteses de trabalho que fazem parte de projeto mais amplo onde me proponho analisar as relações entre Organização Social e Violência na sociedade brasileira. O plano da organização moral, que trato aqui, é apenas uma das múltiplas abordagens facilitando essa análise. Entretanto, dada a exigüidade de espaço de um artigo, reservo para outra ocasião a discussão metodológica que essa escolha envolve.

Retomarei aqui, aprofundando-as, algumas reflexões já anteriormente esboçadas(1) sobre a causalidade prática e simbólica da assassinato de mulheres por seus maridos ou amantes.

Mesmo que esses fatos possam não estar acontecendo com frequência maior do que ocorreram no passado, adquiriram

---

\* Tanto o projeto do qual falo abaixo, quanto este artigo não seriam exequíveis sem o apoio e os conselhos de Francisca Isabel Vieira Keller, Roberto Da Matta, Gilberto Velho e Anthony Seeger. A eles, e a Dra. Sonia Salmeron, dedico este pequeno exercício de prática da antropologia social em nosso país. Meus agradecimentos vão em seguida à Lygia Sigaud, por suas sugestões.

\*\* Escrito recolhido de um paracheque de caminhão (Via Dutra, dia 27/9/80).

1. Cf. meu artigo "O Sacrifício de Búzios", In *Jornal do Brasil*, Caderno Especial, edição do 23/10/1979. Tratava-se, a título de informação, do assassinato de Ângela Diniz e dos desdobramentos jurídicos do caso.

uma dimensão social extremamente aguda no período histórico que estamos atravessando. Por se disseminarem em todos os segmentos da sociedade global, e por comporem por assim dizer uma verdadeira “série”, esses eventos têm chamado a atenção de especialistas e daqueles que, de uma maneira ou de outra, militam socialmente.

Um dos aspectos desses eventos que mais tem projetado no abismo das dúvidas e dos conflitos morais uma boa parcela da população, consiste na argumentação da “legítima defesa da honra” para justificar a eliminação física de pessoas. No que se segue tentarei mostrar a ausência de sustentação sociológica dessa fórmula. Em outros termos, estarei afirmando que nos encontramos aqui face a uma ordem de fenômenos sociais inequivocamente distanciados do que se costuma designar sob o epíteto de “legítima defesa da honra”. Nessas circunstâncias, ou seja, retirando-se a eficácia causal do campo da honra (em relação à qual se equaciona tradicionalmente esses eventos) qual entidade conceitual, nos permitiria elaborar a questão crucial: “Afinal, e sociologicamente falando, POR QUE SE MATAM NOSSAS MULHERES”?

Distanciemo-nos provisoriamente do objeto imediato de nossa análise e voltemo-nos para palcos distintos, porém correlatos, a fim de introduzirmos uma dimensão comparativa.

Todos conhecemos os relatos, lendários ou reais, de sacrifícios religiosos de seres humanos, particularmente crianças, em nome da perenidade do grupo social. Na quase totalidade dos casos essas práticas buscavam, como finalidade velada ou explícita, a regularização do mundo social aliviando-o periódica e ritualmente das cargas “impuras” geradas na própria prática relacional quotidiana que finda por ameaçar a viabilidade dos sistemas sociais. Visava-se também através delas, e ao mesmo tempo, exorcizar ameaças latentes e difusas, produzidas no contato entre esse quotidiano impuro e forças sobrenaturais identificadas como o pólo sagrado, ou a esfera do religioso.

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que se sacrificavam ritualmente alguns em nome do todo (este último visto aqui como o grupo social em sua indissolubilidade). Quero afirmar em seguida que adentramos, no caso do assassinato de mulheres, aquilo que sou tentado a chamar de “plano sacrificial de tipo moderno”. Ou seja, nas sociedades que combinam traços

ideológicos tradicionais a princípios modernos, as práticas de exorcismo e as tentativas de controle das forças disruptivas (ou de transformação) da ordem social e simbólica, persistem, revestindo-se porém de outras formas e sendo submetidas a outro tratamento causal. Quero dizer que essas práticas que eram essencialmente preventivas nas sociedades primitivas ou tribais passam nas sociedades caracterizadas por uma combinação de tradicional e de moderno, a fazer parte de um tipo particular de práticas punitivas com o conteúdo repressivo envolvido na conceitualização de legítima defesa de honra. Ou seja, relacionando-se o "primitivo" e o moderno no plano sacrificial percebe-se ao mesmo tempo continuidade e ruptura, pois quando se libera um criminoso em termos de legítima defesa da honra, o que a sociedade está fazendo concretamente é condenar, *a posteriori*, a vítima à morte. Ou seja, confirmando implicitamente a "necessidade" de seu sacrifício. Podemos então supor que a vítima transgredira alguma norma crucial para a reprodução do modelo social em questão.

### O Sexo, o Sagrado e a Primazia do Macho

A primeira constatação que faria em seguida diz respeito ao caráter sagrado, ou tabu, que sempre envolvem as relações sexuais visando a reprodução social.(2) Por outro lado, alocou-se universalmente ao feminino uma dimensão de impureza, indefinição e perigo. Em seu estudo clássico sobre a polaridade religiosa, R. Hertz, eminente sociólogo da escola francesa, morto prematuramente na primeira guerra, demonstrou exaustivamente a tendência universal a identificar o feminino ao profano.(3) Por outro lado, em seus trabalhos sobre as sociedades mediterrâneas, J. Pitt-Rivers, confirma as observações de Hertz, do qual utiliza alguns conceitos. Ele observa, por exemplo: "The association between the male sex and the right side and the female and the left with all figurative meanings of the left which different languages give it testifies to the generality of the fear and the envy that men feel towards women and express in their domination over them".(4) Em

2. Ver por exemplo, CRAWLEY, E. "The Mystic Rose. A Study of primitive marriage". Londres, 1902, e ESMEIN, A., "Les coutumes primitives dans les écrits des mythologues grecs et romains", Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger, 1902.

3. HERTZ, R., "La prééminence de la main droite", in *Sociologie Religieuse et Folklore*, Paris, PUF, 1970.

4. PITT-RIVERS, J., "Honour and social status in Andalusia", in *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex*, Cambridge, C.U.P., 1977, p. 176, nota 28.

outras palavras poder-se-ia dizer que a dominação masculina é proporcional à sua dependência virtual. A fórmula é paradoxal somente na aparência.

Essa assimilação do feminino ao profano é correlata a uma preponderância política do homem. E. Evans-Pritchard, que não poderia ter sido acusado de preconceituoso ou machista, dado que praticara o relativismo social em todos seus desdobramentos, tanto ético-profissionais quanto pessoais, observa(5) que se a mulher das sociedades tribais é, em geral, deixada de fora das atividades masculinas, o homem não procura rivalizar-se com ela nas atividades femininas, e não se intromete nos problemas domésticos tradicionalmente conotados como fazendo parte do espaço feminino. O mesmo autor observa que a limitação das mulheres ao universo doméstico (e sua conseqüente exclusão dos conselhos, da guerra, dos ritos religiosos dos trâmites judiciários) lhes assegura uma garantia: aquela de dispor de um espaço — o doméstico — onde são soberanas. Incidentalmente, o autor faz uma ressalva em relação às mulheres idosas que em algumas sociedades podem colocar em questão o monopólio masculino da autoridade.

Ainda quanto ao questionamento desse monopólio, Hertz observara, à luz da etnografia Maori de que dispunha na época, que se a mulher é um ser impotente e passivo no domínio do religioso, ela se vinga no domínio da magia onde é particularmente apta às obras de feitiçaria" (R. Hertz, op. citado, p. 92). O que nos importa notar aqui, é o fato de que se esses autores estão chamando a atenção para uma configuração universalista da "inferioridade" feminina, eles acentuam também o fato da complexidade inerente às relações entre os sexos. Os dois últimos autores, aliás, levantam um aspecto importante para a análise que nos ocupa aqui: o fato de nas sociedades primitivas ou tradicionais haver a possibilidade de inversões hierárquicas.(6) No processo de modernização (ou seja com a expansão da ideologia individualista)(7) o princípio de reversibilidade foi substituído por uma estrutura hierárquica rígida, conforme observara Hertz; no que foi secundado por

5. EVANS-PRITCHARD, E. E., "La condition de la femme dans les sociétés primitives et dans la notre", in "La femme dans les sociétés primitives", Paris, PUF, 1971.

6. Ver de DUMONT L., *Homo Hierarchicus*, Postface da nova edição, "Tel", Paris, Gallimard, 1979.

7. Idem, idem, *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard, 1977.

L. Dumont. A uma igualdade abstrata, teórica, opõe-se uma prática hierárquica irreversível. Vejamos como as coisas se passam em relação às sociedades mediterrâneas quanto à possibilidade ou a ausência de inversões hierárquicas.

### *O Macho, a Honra e a Mãe*

As sociedades mediterrâneas, fonte principal dos valores herdados pela sociedade brasileira, mesmo se em sua configuração tradicional (encontrável ainda hoje) possam admitir inversões hierárquicas nas relações entre os sexos, sempre se caracterizaram por uma extrema proeminência dos homens. Durkheim, em seus cursos de sociologia ainda em Bordeaux, salientara esta como sendo a principal diferença entre a família germânica e a família patriarcal romana. A família germânica caracterizava-se por uma maior importância dada aos direitos da mulher e da criança e particularmente ao papel preponderante dos parentes em linha matrilateral (Cf. M. Mauss, in *Textes de E. Durkheim*, Tomo III, nota 1, p. 35).

Limitando-nos ao complexo mediterrâneo: aqui a proeminência do homem é patente e materialmente simbolizada na honra do macho.

Mas, finalmente, em que consiste essa honra, e de que honra estamos falando? Qual sua essência? Como ela se insere na trama das relações sociais entre os sexos? Citando Pitt-Rivers: "Mediterranean honour... is a common premise found in all the societies of that area regarding the relations between power, sex and religion".(8) Por outro lado, a honra liga-se aos três princípios que presidem de certa forma o sistema relacional e simbólico dessas sociedades: "... hierarchy, endogamy and the sacred are the three principles which come together in the notion of honour".(9) E, o que me parece ainda mais decisivo no conjunto de fatos que estamos tratando: "Men think themselves responsible, diz Pitt-Rivers, for the behaviour of their wives *because this is were the essence of their moral honour resides* and moral honour is the essence of honour because it is connected with the sacred in a way that political and social honour are not" (Pitt-Rivers, *op. cit.* p. 79). Sublinhado por mim).

8: PITT-RIVERS, *op. cit.*, p. VII.

9. Idem, idem.

Dessa condição de tutor do impuro (o feminino ou a mulher genérica) vem toda a força e a fraqueza do homem mediterrâneo. Pois ao mesmo tempo que é atingido pelos “desvios” sociais das mulheres não dispõe de força própria, intrínseca para controlá-los.(19) Pois a “honra moral” não tem origem em seu próprio comportamento, mas sim no mesmo controle do comportamento de outrem (da esposa) fato esse que é juridicamente reforçado. Assim, em seu “*Mariages Indo-Européens*” G. Dumézil chama a atenção para o fato, por exemplo, de que no casamento romano, mesmo sendo *materfamilias*, a mulher tinha o estatuto jurídico de filha ante seu marido. (G. Dumézil, *Mariages Indo-Européens*, Paris, Payot, 1979, p. 50).

Persiste, no entanto, a questão: por que finalmente, a honra moral dos homens (a mais decisiva das honras no mundo mediterrâneo, como acabamos de ver) reside no comportamento das esposas? Ou seja, de onde vem a superioridade ética e emocional das mulheres nessas culturas? Estou convencido de que aqui poderemos encontrar ressonâncias profundas no quadro de crimes que estamos considerando.

### A Pureza Materna

No plano sexual constata-se um aspecto extremamente intrigante: as mulheres passam de virgem (criança) à mãe sem deixar de serem “puras”, ou seja, “virgens”. Marina Warner em seu livro *Alone of all her sex: the myth and the cult of the Virgin Mary* chama a atenção para o que ela designou de paradoxo central das atitudes cristãs face à mulher: “. . . it attempted to reinstate women by removing the conditions that stamped them as inferior and kept them in servitude: marriage and motherhood”.(11) O mito fundador da religiosidade cristã — as relações de um filho celibatário, o Cristo, com sua mãe que permaneceu virgem — não nos pertence, culturalmente falando, por acaso. Aparentemente, o número de nossa honra moral move-se em torno desse amálgama presente no plano simbólico mais inconsciente entre virgindade e maternidade, que pode ser visto como uma elaboração social se-

10. Os homens da Andaluzia admitem explicitamente a superioridade ética e emocional das mulheres. A mãe é vista sempre como tendo tido boas qualidades morais; o que acontece raramente em relação ao pai. (Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 80).

11. *Op. cit.*, capítulo 5, “Virgins and martyrs”, pp. 72/73, New York, Wallaby, 1978.

cundária do tabu de incesto com a mãe. Mas para cumprir o designio de continuar puras apesar do ato sexual e da maternidade, as mulheres enfrentam o sacrifício sempre renovado de renunciar à sua própria sexualidade latente. Na Andaluzia de Pitt-Rivers, as viúvas (que são vistas geralmente como perdendo a compostura sexual) são assimiladas a feiticeiras — estas sendo um símbolo de inversão do feminino a masculino (a vassoura que lhe serve de montaria constituindo-se numa representação do apêndice masculino). Privada de sua honra feminina, a viúva-feiticeira torna-se um macho (Pitt-Rivers, *op. cit.*, p. 82). Parodiando essa fórmula diria que para não perderem sua honra, as mulheres mediterrâneas, e as brasileiras até recentemente, deixam de ser mulheres (na plenitude das dimensões de pessoal) para serem matronas. Etimologicamente, em outras palavras, tornam-se mães exorbitantes ou “super-mães”. Mas se há uma mãe em toda parte, há obrigatoriamente e de maneira correlata, filhos (e filhas) que perenizam suas dependências, de maneira explícita ou simbolicamente mediatizadas. Assim é interessante notar que há maridos que chamam sua esposa de “mãe”, ou seja, realizam um amálgama entre esposa e mãe. Neste sentido, o casamento não representa obrigatoriamente uma ruptura na dependência do filho em relação à mãe e à casa materna, mas pode estar recriando sinteticamente esse universo do qual ele nunca saiu. Concomitantemente a esposa é vista como marcada por essa “pureza” própria da mãe. O sexo e a prática sexual “impura” passam então a ser concebidos concreta ou figurativamente fora do casamento: são as amantes ou prostitutas, e sua função de criar fora do casamento o relacionamento sexual “impuro” e total, à margem da cadeia simbólica esposa-virgem-mãe. Por outro lado, essas mulheres (amantes e prostitutas) são representadas como particularmente autônomas e capazes de iniciativa ou prática sexual. Quando uma esposa-mãe se apresenta com um projeto de autonomia, ou propõe uma ruptura do contrato conjugal é de supor-se que dois fatos se produzam em função do que acabamos de considerar: primeiro, a esposa perde a áurea de “mãe-pureza” e passa a ser marcada pelo estigma do impuro. Ou seja, ela compõe inconscientemente para o marido um quadro conflitual extremo ao colocar em contato esses dois pólos. Este seria o primeiro móvel para o sacrifício. O segundo poderia ocorrer em relação ao fato de que o marido não perde somente a esposa (circunstância que muitos sujeitos masculinos de outras culturas enfrentam de certa forma galhardamente), mas é também abandonado pela “mãe”. O que, para aqueles que

não romperam com um certo grau de dependência afetiva e prática pode ser paralisante. Ou então, provocar uma reação inversa: a passagem ao ato de destruição do objeto de dependência. Tecnicamente diria que a elaboração dessa dependência da mulher como núcleo da honra moral está ligada à ausência de uma iniciação bem sucedida. Entretanto, é evidente, nada se pode dizer quanto a uma eventual primazia da ausência de iniciação bem sucedida sobre a dependência materna e vice-versa. O homem é pai e menino.<sup>12</sup> A mulher é virgem e mãe. Atualmente o que ocorre é que a “virgem” e mãe quer ser mulher: é a dessacralização do sexo. Face às implicações simbólicas dessa configuração nova, o homem elimina fisicamente o que identifica como a erupção do impuro no âmbito da pureza, e objeto e fonte de sua morte simbólica. Concluindo: como podemos notar não se trata mais da honra em termos de controle estrito de uma adequação entre um ideal moral e um padrão de comportamento, como fora o caso no contexto de sociedades rurais tradicionais ou de comunidades urbanas de pequena escala e sobre o qual existe toda uma literatura científica e leiga. Nos casos que viemos de focalizar trata-se, por um lado, e no plano prático, de mulheres que almejam a uma maior autonomia e a exercerem plenamente seus direitos de indivíduo. No plano teórico, por outro lado, está em aberto a questão muito mais trabalhosa da re-elaboração por toda a sociedade de novos referenciais de relacionamento (entre pessoas) se apoiando, se possível, sobre uma ordem moral que não reforce em nós medos atávicos, mas que nos ajude a vencê-los.

---

12. Sobre a dialética do homem como pai e como menino, assim como as representações da mulher como virgem e como mãe ver também *Carnavais, Malandros e Heróis* — de MATTA R. da, Zahar, 1979, pp. 110-111 ss.

A PREEMINÊNCIA DA MÃO DIREITA :  
UM ESTUDO SOBRE A POLARIDADE RELIGIOSA \*

Robert Hertz

*RELIGIÃO E SOCIEDADE* propõe-se a publicar, a cada número, um clássico da sociologia da religião que não se encontre até agora disponível em língua portuguesa. Neste número, re-produzimos um dos ensaios mais marcantes saídos do grupo do *L'Année Sociologique* fundado por Emile Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert e outros. Seu autor, Robert Hertz, foi um dos mais jovens e mais brilhantes membros da escola sociológica francesa, deixando-nos entretanto, por sua morte prematura, poucos trabalhos. Este ensaio sobre a polaridade entre a mão direita e a mão esquerda concretiza com farto material etnográfico as principais teorias do grupo sobre o princípio básico da religião: a oposição entre o sagrado e o profano. Usando o próprio corpo humano como campo de demonstração da tese de que o coletivo ou espiritual superimpõe-se ao orgânico e individual, Hertz conduz-nos a refletir como a simples oposição entre a mão direita e a esquerda, longe de ser natural, está carregada de significados culturais, servindo como representação de divisões e hierarquias sociais.

Os Editores

---

\* "La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse", *Revue Philosophique*, vol. LXVIII, pp. 553-580; *Death and the right hand*, Glen-coe, Illinois, The Free Press, 1960 (trad. de Rodney e Claudia Needham).

Que semelhança mais perfeita existe entre nossas duas mãos! E, no entanto, que impressionante desigualdade!

Para a mão direita vão as honras, as designações lisonjeiras, as prerrogativas: ela age, ordena e *toma*. A mão esquerda, ao contrário, é desprezada e reduzida ao papel de uma humilde auxiliar: sozinha nada pode fazer; ela ajuda, ela apóia, ela *segura*.

A mão direita é o símbolo e o modelo de toda aristocracia, a mão esquerda de todas as pessoas comuns.

Quais são os títulos de nobreza da mão direita? De onde vem a servidão da esquerda?

### 1. *Assimetria Orgânica*

Toda hierarquia social afirma estar baseada na natureza das coisas, atribuindo-se assim eternidade e evitando mudanças e ataques de inovadores. Aristóteles justificava a escravidão pela superioridade étnica dos gregos sobre os bárbaros, e hoje o homem que se aborrece com as reivindicações feministas alega que a mulher é naturalmente inferior. Do mesmo modo, de acordo com a opinião geral, a predominância da mão direita resulta diretamente do organismo e nada deve à convenção ou às crenças em mudança do homem. Mas, apesar das aparências, o testemunho da natureza não é mais claro nem mais decisivo no caso dos atributos das duas mãos do que o é no conflito de raças ou sexos.

Não que lhes falem tentativas em atribuir uma causa anatômica à dexteridade. Entre todas as hipóteses levantadas(1) apenas uma parece ter resistido ao teste dos fatos: a que liga a preeminência da mão direita ao maior desenvolvimento do homem do hemisfério cerebral esquerdo, o qual, como sabemos, enerva os músculos da lado oposto. Assim como o centro da fala articulada se encontra nesta parte do cérebro, os centros que governam os movimentos voluntários também lá estão principalmente. Como disse Broca, "somos destros na mão porque canhotos no cérebro". A prerrogativa da mão direita seria, então, encontrada na estrutura assimétrica dos

---

1. Alguns dos quais são apresentados e discutidos em Wilson: 1891:149; Jacobs 1892:22 e Jackson 1905-41.

centros nervosos, da qual a causa, qualquer que seja, é evidentemente orgânica.(2)

Não se deve duvidar que uma conexão regular exista entre a preeminência da mão direita e o desenvolvimento da parte esquerda do cérebro. Mas, destes dois fenômenos, qual é a causa e qual é o efeito? O que existe que nos impeça de inverter a proposição de Broca e dizer: somos canhotos de cérebro porque destros de mão?(3) É um fato conhecido que o exercício de um órgão leva à maior alimentação e ao conseqüente crescimento daquele órgão. A maior atividade da mão direita, o que envolve mais trabalho intensivo para os centros nervosos da esquerda, produz o efeito necessário de favorecer o seu desenvolvimento.(4) Se abstrairmos os efeitos produzidos pelo exercício e pelos hábitos adquiridos, a superioridade fisiológica do hemisfério esquerdo reduz-se a tão pouco que pode, no máximo, determinar uma leve preferência em favor do lado direito.

A dificuldade que se experimenta ao se atribuir uma certa causa orgânica adequada à assimetria dos membros superiores, juntamente com o fato de que os animais mais próximos do homem são ambidestros,(5) levou alguns autores a rejeitar qualquer base anatômica para o privilégio da mão direita. Este privilégio não seria, portanto, inerente à estrutura do *genus homo*, mas deveria sua origem exclusivamente às condições exteriores ao organismo.(6)

Essa negação radical é, no mínimo, audaciosa. Sem dúvida a causa orgânica da dexteridade é dúbia e insuficiente, e difícil de distinguir das influências que atuam sobre o indivíduo de fora e o modelam, mas não é razão para que se negue dogmaticamente a ação do fator físico. Sobretudo, em alguns casos em que a influência externa e a tendência orgânica estão em conflito, é possível afirmar que a habilidade desigual das mãos está ligada a uma causa anatômica. Apesar da pressão poderosa e algumas vezes cruel que a sociedade exerce sobre as pessoas canhotas desde sua infância, estas retêm por toda vida uma preferência instintiva pelo uso da mão esquerda.(7)

2. Ver Wilson 1391:183; Baldwin 1897:67.

3. Jacobs 1892:25.

4. Bastian e Brown Sequard em Wilson 1891:193-4.

5. Rollet 1889:198; Jackson 1905:27,71.

6. Jacobs 1892:30,33.

7. Wilson 1891:140,142.

Se somos forçados aqui a reconhecer a presença de uma disposição congênita para a assimetria, devemos admitir que, inversamente, para certo número de pessoas, o uso preponderante da mão direita resulta da estrutura de seus corpos. A visão mais provável pode ser expressa, embora não muito rigorosamente, em forma matemática: em cem pessoas existem duas que são naturalmente canhotas, resistentes a qualquer influência contrária, enquanto uma proporção consideravelmente maior são destros por hereditariedade, oscilando entre esses dois extremos a massa de pessoas que, se deixadas por si mesmas, seriam capazes de usar igualmente as duas mãos, com (em geral) uma leve preferência pela direita.(8) Não existe necessidade de negar a existência de tendências orgânicas para a assimetria, mas, fora os casos excepcionais, a vaga disposição para a dexteridade, que parece estar espalhada por toda a espécie humana, não seria suficiente para fazer surgir a preponderância absoluta da mão direita se isto não fosse reforçado e fixado pelas influências estranhas ao organismo.

Mas, mesmo que se estabelecesse que a mão direita ultrapassa a esquerda por uma dádiva da natureza na sensibilidade tátil, na força e na competência, ainda restaria para ser explicado porque um privilégio instituído pelos homens teve que ser somado a esta superioridade natural, porque apenas a mão mais talentosa é treinada e exercitada. Não recomendaria a razão que se tentasse corrigir a fraqueza da menos favorecida por meio da educação? Pelo contrário, a mão esquerda é reprimida e mantida inativa; seu desenvolvimento é metodicamente frustrado. O Dr. Jacobs nos conta que durante suas viagens de inspeção médica às Índias holandesas observou que as crianças nativas tinham o braço direito completamente amarrado: era para ensinar-lhes a não *usá-los*.(9) Nós abolimos as tipóias materiais — mas isso é tudo. Um dos sinais que distinguem uma criança bem educada é que a sua mão esquerda tornou-se incapaz de qualquer ação independente.

8. Wilson 1851:127-8; Jackson 1905:52,97. O último autor calcula os naturalmente destros em 17%, mas não explica como se chega a este número. Van Biervliet (1899:142,373) não admite "a existência de pessoas verdadeiramente ambidestras". Segundo ele, 98% das pessoas são destros. Mas estas sugestões só se aplicam a adultos e ele restringe demasiadamente o significado da palavra "ambidestridade". O que importa aqui não é a força dos músculos ou as dimensões dos ossos e sim o uso possível de um ou outro membro.

9. Jacobs 1892:33.

Pode-se dizer que qualquer esforço para desenvolver a aptidão da esquerda está destinado ao fracasso? A experiência mostra o contrário. Nos raros casos em que a mão esquerda é adequadamente exercitada e treinada, por necessidade técnica, é quase tão útil quanto a direita; por exemplo, tocando o violino ou o piano, ou na cirurgia. Se um acidente priva um homem de sua mão direita, a esquerda adquire depois de algum tempo a força e a habilidade que não tinha. O exemplo de pessoas canhotas é ainda mais conclusivo, já que neste caso a educação luta contra a tendência instintiva para a "unidesteridade" ao invés de segui-la e reforçá-la. Como consequência, os canhotos são em geral ambidestros e freqüentemente notados por esta habilidade. (10) Este resultado poderia ser alcançado, ainda com maior razão, pela maioria das pessoas, que não têm nenhuma preferência irrestistível por um lado ou pelo outro e cuja mão esquerda apenas pede para ser usada. Os métodos da educação bimanual, que foram aplicados durante alguns anos, especialmente em escolas inglesas e americanas, já apresentaram resultados conclusivos(11): não há nada contra a mão esquerda receber treino artístico e técnico semelhante ao que até agora foi monopólio da mão direita.

Portanto, não é porque seja fraca ou sem poder, que a mão esquerda é desprezada: o contrário é a verdade. Esta mão é submetida a uma autêntica mutilação, que apesar disso não é marcada porque afeta a função e não a forma externa do órgão, porque é fisiológica e não anatômica. Os sentimentos de um canhoto, numa sociedade atrasada,(12) são análogos àqueles de um homem não circuncisado em sociedades nas quais a circuncisão é lei. O fato é que não se aceita ou se cede à desteridade como a uma necessidade natural: ela é um ideal ao qual todos precisam conformar-se e o qual a sociedade nos força a respeitar por meio de sanções positivas. A criança que usa ativamente sua mão esquerda é repreendida, quando não leva um tapa na mão audaciosa; similarmente o fato de

10. Wilson 1891:139; 148-9, 203. Uma pessoa canhota se beneficia pela capacidade inata da mão esquerda e pela habilidade adquirida pela direita.

11. Ver Jackson 1905:195; Lydon 1900; Buyse 1908:145. Uma "Sociedade de Cultura Ambidestra" existiu na Inglaterra durante alguns anos.

12. A maior parte dos fatos etnográficos nos quais se baseia este estudo vem dos Maori, ou mais exatamente de uma tribo muito primitiva chamada Tuhoë, cujas concepções foram registradas com admirável fidelidade por El-Best em seus artigos na *Transactions of the New Zealand Institute* e no *Journal of the Polynesian Society*.

ser canhoto é uma infração que traz para o infrator uma re-provação social mais ou menos explícita.

A assimetria orgânica no homem é ao mesmo tempo um fato e um ideal. A anatomia explica o fato na medida em que resulta da estrutura do organismo, porém, por mais força que se suponha ter este determinante, ela é incapaz de explicar a origem do ideal ou a razão para sua existência.

## 2. A Polaridade Religiosa

A preponderância da mão direita é obrigatória, imposta pela coerção e garantida por sanções: contrariamente, uma verdadeira proibição pesa sobre a mão esquerda e a paralisa. A diferença em valor e função entre os dois lados de nosso corpo possui portanto, num grau extremo, as características de uma instituição social, e um estudo que tente explicá-lo pertence à sociologia. Dizendo de modo mais preciso, é uma questão de traçar a gênese de um imperativo que é metade estético, metade moral. As idéias secularizadas que ainda dominam nossa conduta nasceram em forma mística, no reino de crenças e emoções religiosas. Nós temos, portanto, que explicar a preferência pela mão direita num estudo comparativo de representações coletivas.<sup>(13)</sup>

Uma oposição fundamental domina o mundo espiritual dos homens primitivos, aquela entre o sagrado e o profano.<sup>(14)</sup> Certos objetos ou seres, por força de sua natureza ou por meio de representação de rituais, são como que impregnados com uma essência especial que os consagra, os separa e lhes outorga poderes extraordinários, mas que então os sujeita a uma série de regras e estritas restrições. Coisas e pessoas às quais se nega esta qualidade mística não têm poder, nem dignidade: são comuns e, afora a interdição absoluta de entrar em contato com o que é sagrado, livres. Qualquer contato ou confusão de seres e coisas pertencendo às classes opostas seria funesto para ambas. Daí a variedade de proibições e

13. (...)

14. A nossa descrição da polaridade religiosa é apenas um rápido esboço. A maior parte das idéias aqui expressas são familiares aos leitores que conhecem os trabalhos publicados por Durkehim, Hubert e Mauss no *Anné Sociologique*. Algumas das idéias originais que este estudo venha a obter, se não retomadas em outro lugar com as provas e elaborações que se fizerem necessárias.

tabus que, por mantê-los separados, protegem ambos os mundos a um só tempo.

A importância da antítese entre profano e sagrado varia de acordo com a posição na esfera religiosa da mente que classifica seres e os avalia. Os poderes sobrenaturais não são todos da mesma ordem: alguns trabalham em harmonia com a natureza das coisas e inspiram veneração e confiança pela sua regularidade e majestade; outros, ao contrário, violam e perturbam a ordem do universo, e o respeito que impõem está baseado principalmente em aversão e medo. Todos estes poderes têm em comum o caráter de serem opostos ao profano, para o qual todos eles são igualmente perigosos e proibidos. O contato com um cadáver produz no ser profano os mesmos efeitos que o sacrilégio. Neste sentido, Robertson Smith estava certo quando disse que a noção de *tabu* compreendia simultaneamente o sagrado e o impuro, o divino e o demoníaco. Mas a perspectiva do mundo religioso muda quando não é mais visto do ponto de vista do profano e sim do sagrado. A confusão a que Robertson Smith se referia não mais existe. Um chefe polinésio, por exemplo, sabe muito bem que a qualidade religiosa que impregna um cadáver é radicalmente contrária à que ele próprio possui. O impuro é separado do sagrado e colocado no pólo oposto do mundo religioso. Por outro lado, deste ponto de vista, o profano não é mais definido por traços puramente negativos: ele surge como o elemento antagônico que, pelo seu próprio contato, degrada, diminui e muda a essência das coisas que são sagradas. É como se fosse um nada, mas um nada ativo e contagioso; a influência nociva que exerce sobre as coisas dotadas de santidade não difere em intensidade da exercida pelos poderes funestos. Existe uma transição imperceptível entre a falta de poderes sagrados e a posse de poderes sinistros.<sup>(15)</sup> Assim, na classificação que dominou a consciência religiosa desde o início e em graus crescentes, existe uma afinidade natural e quase que uma equivalência entre o profano e o impuro. As duas noções são combinadas e, em oposição ao sagrado, formam o pólo negativo do universo espiritual.

---

15. Alguns exemplos desta confusão necessária serão dados mais adiante. Veja o que é dito mais tarde sobre a classe inferior de mulher, terra e o lado esquerdo.

O dualismo, que é a essência do pensamento primitivo, domina a organização social primitiva.(16) As duas metades ou fratrias que constituem a tribo são reciprocamente opostas como o sagrado e o profano. Tudo que existe dentro da minha própria fratria é sagrado e proibido para mim: é por isto que não posso comer meu tótem, ou derramar o sangue de um membro de minha fratria, ou mesmo tocar seu cadáver, ou casar-me em meu clã. Ao contrário, a metade oposta é profana para mim: as clãs que a compõem fornecem-me esposas, mantimentos e vítimas humanas sacrificiais, enterram os meus mortos e preparam minhas cerimônias sagradas.(17) Dado o caráter religioso com o qual a comunidade primitiva se sente investida, a existência de uma seção oposta e complementar da mesma tribo, que pode livremente realizar funções que são proibidas aos membros do primeiro grupo, é uma condição necessária da vida social.(18) A evolução da sociedade substitui este dualismo reversível por uma estrutura hierárquica rígida:(19) ao invés de clãs separadas ou equivalentes aparecem castas ou classes, das quais uma, no topo, é essencialmente sagrada, nobre ou devotada a trabalhos superiores, enquanto outra, embaixo, é profana ou suja e ocupada com tarefas vis. O princípio pelo qual se atribui aos homens posição e função permanece o mesmo: a polaridade social é ainda um reflexo e uma conseqüência da polaridade religiosa.

O universo inteiro está dividido em duas esferas contrastantes: coisas, seres e poderes atraem ou se repelem mutuamente, incluem ou se excluem mutuamente, dependendo do fato de gravitarem em direção a um ou outro dos pólos.

Os poderes que mantêm ou aumentam a vida, que fornecem saúde, proeminência social, coragem na guerra e habilidade no trabalho, residem todos no princípio sagrado. O profano (na medida em que viola a esfera sagrada) e o impuro, ao

16. Sobre a dicotomia social, ver Mc Gee 1900:845, 863; Durkheim & Mauss 1903:7.

17. Acerca desta última observação, ver principalmente Spencer & Gillen 1904:298.

18. Note que as duas metades da tribo são no mais das vezes localizadas, uma ocupando o lado direito, a outra o lado esquerdo (em campo, em cerimônias etc.). Cf. Durkheim & Mauss 1903:52; Spencer & Gillen 1904:28, 577.

19. O esboço do qual existe desde um estágio primitivo: as mulheres e as crianças, em relação aos homens, formam uma classe essencialmente profana.

contrário, são essencialmente enfraquecedores e mortíferos: as influências funestas que oprimem, diminuem e danificam os indivíduos vêm deste lado. Assim, de um lado temos o pólo da força, do bem e da vida, enquanto no outro temos o pólo da fraqueza, do mal e da morte. Ou, se preferimos uma terminologia mais recente, de um lado os deuses, de outro os demônios.

Todas as oposições apresentadas pela natureza exibem este dualismo fundamental. Claro e escuro, dia e noite, leste e sul em oposição a oeste e norte, representam no imaginário e localizam no espaço as duas classes contrárias de poderes sobrenaturais: de um lado a vida nasce e sobe, do outro ela desce e se extingue. O mesmo ocorre com o contraste entre alto e baixo, céu e terra: no alto, a residência sagrada dos deuses e as estrelas que não conhecem a morte, aqui embaixo a região profana dos mortais aos quais a terra absorve e, mais ainda, os lugares escuros onde se escondem serpentes e a hoste de demônios.(20)

O pensamento primitivo atribui um sexo a todos os seres no universo e mesmo a objetos inanimados; todos são divididos em duas imensas classes dependendo de serem considerados femininos ou masculinos. Entre os Maori a expressão *tama tane*, lado masculino, designa as mais diversas coisas: a virilidade do homem, descendência na linha paterna, o leste, força criativa, mágica ofensiva e assim por diante, enquanto a expressão *tama wahine*, lado feminino, recobre tudo que é contrário a essas forças.(21) Esta distinção cósmica se baseia na antítese religiosa primordial. Em geral o homem é sagrado, a mulher é profana; excluída das cerimônias, nelas só é admitida uma função característica de seu *status*, quando um tabu vai ser levantado, ou seja, para provocar uma profanação intencional.(22) Mas se é impotente e passiva na ordem religiosa, a mulher tem sua desforra no reino da mágica: ela é particularmente dotada para trabalhos de bruxaria. "Todo o mal, miséria e morte", diz um provérbio Maori, "vem do elemento feminino". Assim, os dois sexos correspondem ao sagrado e ao profano (ou impuro), à vida e à morte. Um abismo

20. Sobre a identificação do céu com o elemento sagrado e da terra com o profano ou sinistro, cf. (para os Maori) Tregear 1904: 408, 466, 486; Best 1905a:150,188; 1906:155. Compare a oposição que os gregos fazem entre as divindades celestiais e as ctônicas.

21. Ver especialmente Best 1905b:206 e 1901:73.

22. Best 1906:26.

os separa e uma divisão de trabalho rigorosa divide as atividades entre homens e mulheres de tal modo que nunca pode haver mistura ou confusão.(23)

Se o dualismo marca o pensamento inteiro dos homens primitivos, não influencia menos sua atividade religiosa, sua adoração. Esta influência é sentida mais do que em qualquer outro lugar na cerimônia *tira*, que ocorre com freqüência no ritual Maori e serve aos mais diversos fins. O sacerdote faz dois pequenos montes num pedaço de chão sagrado, dos quais um, o masculino, é dedicado ao Céu, enquanto que o outro, o feminino, é dedicado à Terra. Em cada um ele erige um pau: um chamado de “vara da vida” e colocado no leste, é o emblema e o foco da saúde, força e vida; o outro, colocado no oeste, é a “vara da morte” e o emblema e foco de todo o mal. O detalhe dos ritos varia de acordo com o objetivo procurado, mas o tema fundamental é o mesmo: por um lado, repelir para o pólo da mortalidade todas as impurezas e males que penetraram e que ameaçam a comunidade, por outro lado, assegurar, reforçar e atrair para a tribo as influências benéficas que residem no pólo da vida. Ao fim da cerimônia, o sacerdote derruba a vara da Terra, deixando de pé a vara do Céu: é este o buscado triunfo da vida sobre a morte, a expulsão e abolição de todo o mal, do bem-estar da comunidade e da ruína de seus inimigos.(24) Desse modo, a atividade ritual é dirigida por referência a dois pólos opostos, cada qual tendo sua função essencial no culto, e que corresponde às duas atitudes contrárias e complementares da vida religiosa.

Como pode o corpo do homem, o microcosmo, escapar da lei da polaridade que governa tudo? A sociedade e todo o universo têm um lado que é sagrado, nobre e precioso e outro que é profano e comum: um lado masculino, forte e ativo, e outro feminino, fraco e passivo; ou, em duas palavras, um lado direito e um lado esquerdo — e apesar disso, só o organismo humano deveria ser simétrico? Um momento de reflexão nos mostra que isto é uma impossibilidade. Tal exceção seria não apenas uma anomalia inexplicável, mas arruinaria toda a economia do mundo espiritual. Pois o homem está no centro da criação: cabe a ele manipular e dirigir para o bem as forças formidáveis que trazem a vida e a morte. É concebível que

23. Ver, sobre os Maori, Colenso 1868:348 e cf. Durkheim 1898:40; Crawley 1902.

24. Best 1901:87; 1906:161-2; Tregear 1904:330, 392,515. Cf. Best 1898 a 241.

todas estas coisas e estes poderes, que são separados, contrastados e mutuamente exclusivos, sejam abominavelmente confundidos na mão do sacerdote ou do artesão? É uma necessidade vital que nenhuma das duas mãos conheça o que faz a outra;(25) o preceito evangélico meramente aplica a uma situação particular esta lei da incompatibilidade dos opostos, que é válida para todo o mundo da religião.(26)

Se a assimetria orgânica não existisse, ela teria que ser inventada.

### 3. *As características da direita e da esquerda*

O modo direnente pelo qual a consciência coletiva concebe e avalia a direita e a esquerda aparece claramente na linguagem. Existe um contraste impressionante entre as palavras que designam os dois lados na maioria das línguas indo-européias. Enquanto existe apenas um termo para “direita” que se estende por uma grande área e que mostra grande estabilidade,(27) a idéia de “esquerda” é expressa por inúmeros termos distintos, que são muito menos difundidos, e que parecem estar destinados a desaparecer constantemente diante de novas palavras.(28) Algumas destas palavras são eufemismos óbvios,(29) outras são de origem extremamente obscura. “Parece” diz Meillet,(30) “que quando se fala do lado esquerdo evita-se pronunciar a palavra apropriada e tende-se a subs-

25. Sobre a interdição recíproca, cf. Burckhardt 1830:282. *Matt.* 6,3.

26. Mc Gee descreveu a natureza dualista do pensamento primitivo em termos e de um ponto de vista muito diferentes dos meus. Ele considera a distinção entre a direita e a esquerda um acréscimo a um sistema primitivo que reconhece somente a oposição entre à frente e atrás. Esta afirmação me parece arbitrária. Cf. Mc Gee 1900:843.

27. Esta é a raiz *deks* que se encontra sob diferentes formas desde o indo-iraniano *dáksina*, até o céltico *dess*, *dess*, passando pelo lituano, eslavo, albanês, germânico e grego. Cf. Walde 1905-6 s.v. *dexter*.

28. A respeito destes termos cf. Schrader 1901 s.v. *Rechts und Links*; Brugmann 1888:399.

29. GR. Euwruyos e Aplotepós, Zend *Vairyàstara* (= melhor), OHG *winistar* (de *wini* amigo), árabe *aisar-* (= feliz, cf. Wellhausen 1897, 2:199), aos quais deveria ser acrescentado, de acordo com Brugmann, o latim *sinister*. De acordo com Grimm 1818, 2:681,698 e mais recentemente Brugmann 1888:399, a esquerda era originalmente o lado mais favorável para os indo-europeus, estes filólogos deixaram-se enganar por artifícios lingüísticos destinados a esconder a verdadeira natureza da esquerda. É certamente uma questão de antífrase.

30. Numa carta que gentilmente me enviou e à qual agradeço, Meillet já havia sugerido esta explicação (1906:18).

tituí-la por outras diferentes que são constantemente renovadas". A multiplicidade e a instabilidade dos termos para a esquerda, e o seu caráter evasivo e arbitrário, pode ser explicado pelos sentimentos de inquietação e aversão sentidos pela comunidade a respeito do lado esquerdo. (31) Já que a própria coisa não podia ser mudada, o seu nome o era, na esperança de abolir ou reduzir o mal. Mas em vão, pois mesmo as palavras com significados felizes, quando aplicadas à esquerda por antífrases, são rapidamente contaminadas pelo que expressam e adquirem uma qualidade "sinistra" que cedo proíbe o seu uso. Assim, a oposição que existe entre direita e esquerda é vista até mesmo nas diferentes naturezas e destinos de seus nomes.

O mesmo contraste aparece se consideramos o significado das palavras "direita" e "esquerda". O primeiro é usado para expressar as idéias de força física e "desteridade", de "retidão" intelectual e de bom julgamento, de honradez e integridade moral; de boa sorte e beleza, de norma jurídica; enquanto que a palavra "esquerda" evoca a maioria das idéias contrárias a estas. Para unificar estes vários significados, supõe-se comumente que a palavra "direita" signifique em primeiro lugar nossa melhor mão, depois as "qualidades de força e habilidade que são naturais a ela" e, por extensão, diversas virtudes análogas da mente e do coração. (32) Mas esta é uma construção arbitrária. Não há nada que nos autorize a afirmar que a palavra indo-européia antiga para a direita teve primeiro uma conotação física exclusiva, e mais recentemente palavras formadas tais como nosso *droit*(33) e o *adj*(34) armeniano, antes de serem aplicadas a um dos lados do corpo, expressaram a idéia de uma força que vai direto ao seu objeto por caminhos que são normais e certos, em oposição aos caminhos que são tortuosos, oblíquos e abortivos. De fato, os diferentes significados da palavra em nossas línguas, que são os produtos de uma civilização avançada, são distintos e justapostos. Se seguimos seu rastro pelo método comparativo até a fonte da qual derivam estes significados fragmentados, nós os encon-

31. Do mesmo modo, e pela mesma razão, "os nomes de doenças e enfermidades tais como manquejar, cegueira ou surdez diferem de uma língua para outra" (Meillet 1906:18).

32. Cf. por exemplo Pictet 1863:209.

33. Do baixo latim *directum*; cf. Diez 1878, 5; 272 s.v. *ritto*.

34. Ligado ao Sansc. *sādhyá*, de acordo com Lidén 1906:75. Meillet, a quem devo esta nota, considera a etimologia irreprensível e muito provável.

tramos fundidos originalmente em uma noção que os engloba e confunde todos. Já nos deparamos com esta noção: para a direita é a idéia do poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo; para a esquerda, esta concepção ambígua do profano e do impuro, o fraco e incapaz que é também maléfico e temido. A força física (ou a fraqueza) aqui é apenas um aspecto particular e derivativo de uma qualidade muito mais vaga e fundamental.

Entre os Maori o direito é o lado sagrado, a sede dos poderes bons e criativos; o esquerdo é o lado profano, não possuindo nenhuma outra virtude exceto, como veremos, certos poderes perturbadores e suspeitos.(35) O mesmo contraste reaparece no curso da evolução da religião, em formas mais precisas e menos impessoais: o direito é o lado dos deuses, onde paira a figura branca de um bom anjo da guarda; o lado esquerdo é dedicado aos demônios, ao mal; um anjo negro maligno o mantém sob seu domínio.(36) Até mesmo hoje, se a mão direita é ainda a chamada boa e bonita e a esquerda má e feia,(37) podemos perceber nestas expressões infantis os ecos enfraquecidos de designações e emoções religiosas que por muitos séculos estiveram ligadas aos dois lados de nosso corpo.

É uma noção corrente entre os Maori que o direito é o "lado da morte" (e da fraqueza).(38) Influências benfazejas e renovadoras nos entram pela direita, enquanto que, inversamente, a morte e a miséria penetram o âmago de nosso ser pela esquerda.(39) Desta forma, a resistência do lado que é particularmente exposto e indefeso tem que ser reforçada por amuletos protetivos; o anel que nós usamos no terceiro dedo da mão esquerda tem primordialmente a finalidade de manter

35. Best 1902:25; 1904:236.

36. Meyer 1873:26. Cf. Gerhard 1847:54; Pott 1847:260. Entre os gregos e romanos a direita é invocada com freqüência em fórmulas de obsecração; cf. Horácio *Ep.* I, 7,94 — quod te per genium dextramque deosque penates obsecro et obstetor; ver Sittl 1890: 29, n. 5.

37. Cf. Grimm 1818:685.

38. Best 1898a:123, 133.

39. Darmesteter 1879, 2:129 n. 64.

tentações e outras coisas más longe de nós.(40) Daí a importância atribuída, na adivinhação, à distinção entre os lados tanto do corpo quanto do espaço. Se senti um tremor convulsivo enquanto dormia é sinal que um espírito se apossou de mim e, dependendo do sinal vir da direita ou da esquerda posso esperar a sorte e vida ou má sorte e morte.(41) A mesma regra se aplica em geral aos presságios que consistem na aparição de animais que se imagina serem portadores da sorte: algumas vezes estas mensagens são susceptíveis de duas interpretações contraditórias, dependendo da situação ser encarada ou do ponto de vista da pessoa que vê o animal ou do animal que ela encontra;(42) se aparece à esquerda, o animal apresenta o seu lado direito, podendo portanto ser considerado favorável. Mas estas divergências, cuidadosamente mantidas pelos augúrios para confundir as pessoas comuns e aumentar o prestígio delas, apenas mostram sob uma luz ainda mais clara a afinidade que existe entre a esquerda e a morte.

Uma concordância não menos significativa liga os lados do corpo a regiões no espaço. A direita representa o que é alto, o mundo de cima, o céu; enquanto que a esquerda está associada ao mundo subterrâneo e à terra.(43) Não é por acaso que nas pinturas do Último Testamento é a mão direita do Senhor que aponta a abóbada sublime para o eleito, enquanto a sua mão esquerda mostra aos condenados as mandíbulas abertas do inferno prontas para engulir-los. A relação que une a direita ao leste ou ao sul e a esquerda ao norte ou ao oeste

---

40. O costume vem de tempos imemorais (egípcios, gregos, romanos). Ao metal (originalmente ferro, depois ouro) atribui-se uma virtude benéfica que protege de feitiçaria: sinais gravados no anel acrescentam-lhe poder. Os nomes dados ao terceiro dedo da mão esquerda comprovam seu caráter mágico e função: é dedo "sem nome", "doutor" e, em gaélico "o dedo encantado". Ver os artigos "Anulus" e "Amuletum" em Daremberg & Saglio 1873; Pott 1847:284,295; Hofmann 1870:850. Sobre a palavra *scaevola* (de *scaevus*, esquerda), significando um encanto protetivo, ver Valeton 1889:319.

41. Best 1898a:130; Tregear 1904:211.

42. Ou, o que vem a dar no mesmo, o deus que envia a mensagem. Esta explicação, já proposta pelos antigos (Plutarco, *Questiones Romanæ*, 78; Festus 17 s.v. *sinistræ* aves) foi definitivamente comprovada por Valeton (1889:287). As mesmos incertezas são encontradas entre os árabes: cf. Wellhausen 1897:202 e Douffé 1909:359.

43. Os desvixes, enquanto rodopiam, mantêm a mão direita levantada com a palma para cima, recebendo as bênçãos do céu que a mão esquerda, retida embaixo na direção da terra, transmite ao mundo cá de baixo. Simpson 1896:138. Cf. p. 104.

é ainda mais constante e direta a ponto de, em muitas línguas, as mesmas palavras denotarem os lados do corpo e os pontos cardeais.(44) O eixo que divide o mundo em duas metades, uma radiante e a outra escura, atravessa também o corpo humano e o divide entre o império da luz e o da escuridão.(45) Direito e esquerdo se estendem além dos limites de nosso corpo e abarcam o universo.

De acordo com uma idéia muito disseminada, pelo menos na área indo-européia, a comunidade forma um círculo fechado no centro do qual está o altar, a Arca da Aliança, onde os deuses descem e de onde se irradia a ajuda divina. A ordem e a harmonia reinam dentro desse espaço fechado, enquanto fora se estende uma vasta noite, sem limites e sem leis, cheia de germes impuros e atravessada por forças caóticas. Na periferia do espaço sagrado os devotos fazem um circuito ritual em volta do centro divino, com seus ombros direitos voltados para ele.(46) Têm tudo para esperar de um lado, tudo para temer do outro. A direita é o *interior*, o finito, o bem-estar assegurado e a paz; a esquerda é o *exterior*, o infinito hostil e a ameaça perpétua do mal.

Os equivalentes acima por si sós nos permitiriam supor que o lado direito e o elemento masculino são da mesma natureza, assim como o lado esquerdo e o elemento feminino, mas não ficamos reduzidos a simples conjecturas neste ponto. Os Maori aplicam os termos *tama tane* e *tama wahine* aos dois lados do corpo, termos cuja quase universal extensão já mencionamos: o homem é composto de duas naturezas, masculina e feminina, sendo a primeira atribuída ao lado direito e a última ao lado esquerdo.(47) Entre os Wulwanga da Austrália, dois paus são usados para marcar o ritmo durante as cerimônias: um é chamado de homem e é segurado pela mão direita, enquanto que o outro, a mulher, é segurado com a esquerda.

44. Ver Gill 1876:128,297. O hebraico *jamin*, o sansc. *dákshina*, o irlandês *dess* significam ao mesmo tempo direita e sul.; ved Schrader 1901 s.v. *Himmelsgegeden*. Para os gregos o leste é a direita do mundo e o oeste a esquerda; cf. Stobacus, *Eclogæ*, I, 15,6.

45. Esta é a razão pela qual o sol é o olho direito de Horus e a lua o esquerdo. O mesmo na Polinesia (Gill 1876:153). Nas representações cristãs da crucificação o sol brilha na região à direita da cruz, onde a nova Igreja triunfa, enquanto a lua ilumina o lado do ladrão impenitente e da sinagoga caída. Ver Måle 1898:224,229.

46. Ver. Simpson 1896: e abaixo.

47. Best 1898a:123, 1902:25; Trøgear 1904-506.

Naturalmente, é sempre o “homem” que bate, a “mulher” que recebe as pancadas; a direita que age, a esquerda que se submete.(48) Aqui encontramos intimamente combinados o privilégio do sexo forte e do lado forte. Indubitavelmente, Deus tomou uma das costelas esquerdas de Adão para criar Eva, pois uma única e a mesma essência caracterizam a mulher e o lado esquerdo do corpo. É matéria das duas partes de um ser fraco e indefeso, algo ambíguo e inquietante, destinado pela natureza a um papel passivo e receptivo e a uma posição subalterna.

Assim, a oposição entre a direita e a esquerda tem o mesmo significado e aplicação que a série de contrastes, muito diferentes mas redutíveis a princípios comuns, apresentados pelo universo. O poder sagrado, fonte de vida, verdade, beleza, virtude, o sol nascente, o sexo masculino e — posso acrescentar — o lado direito, todos estes termos são intercambiáveis, como o são seus contrários. Eles designam, sob muitos aspectos, as mesmas categorias de coisas, uma natureza comum, a mesma orientação para um dos dois pólos do mundo místico.(50) Pode-se acreditar que uma leve diferença de grau na força física das duas mãos seja suficiente para explicar uma heterogeneidade tão vigorosa e profunda?

#### 4. *As Funções das Duas Mãos*

As diferentes características da direita e da esquerda determinam a diferença em posição e funções que existem entre as duas mãos.

É bem conhecido que muitos povos primitivos, particularmente os índios da América do Norte, podem conversar sem dizer uma única palavra, apenas por movimentos da cabeça e dos braços. Nesta linguagem cada mão age de acordo com sua natureza. A mão direita representa o *eu*, a esquerda os

48. Eylmann 1909:376. (Agradeço a M. Mauss esta referência).

49. Um médico contemporâneo ingenuamente formula a mesma idéia: ver Liersch 1893:46.

50. A tabela dos contrários, que, de acordo com os pitagóricos, se equilibram e constituem o universo, compreendem o finito e o infinito, o ímpar e o par, a direita e a esquerda, o macho e a fêmea, o estável e o mutante, o alto e o baixo; ver Aristóteles, *Metafísica*, I, 5.; e cf. Zeller 1876:321. A correspondência com a tabela que estabeleci é perfeita: os pitagóricos apenas definiram e deram forma a idéias populares muito antigas.

*não-eu*, os *outros*.(51) Para expressar a idéia de *alto*, a mão direita é levantada acima da esquerda, que é mantida horizontal e imóvel, enquanto que a idéia de *baixo* é expressa abaixando-se a “mão inferior” abaixo da direita.(52) A mão direita significa *bravura, poder, virilidade*; enquanto que, ao contrário, a mesma mão, voltada para a esquerda e colocada abaixo da mão esquerda, significa, de acordo com o contexto, as idéias de *morte, destruição e enterro*.(53) Estes exemplos característicos são suficientes para mostrar que o contraste entre direita e esquerda, e as posições relativas das mãos são de importância fundamental na linguagem dos sinais.

As mãos são usadas apenas incidentalmente na expressão de idéias: elas são primordialmente instrumentos com os quais o homem age sobre os seres e coisas que o circundam. É nos diversos campos de atividade humana que precisamos observar as mãos trabalhando.

Na devoção, o homem procura acima de tudo comunicar-se com os poderes sagrados, de modo a mantê-los e a aumentá-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações beneficentes, já que participa da natureza das coisas e seres sobre as quais os ritos devem agir. Os deuses estão à nossa direita, por isso nos voltamos para a direita a fim de rezar.(54) Um lugar sagrado precisa ser penetrado com o pé direito primeiro.(55) As oferendas sagradas são apresentadas aos deuses com a mão direita.(56) É a mão direita que recebe favores do céu e os transmite na bênção.(57) Para produzir bons efeitos numa cerimônia, para abençoar ou consagrar, os hindus e os celtas dão três voltas em torno de uma pessoa ou objeto, da esquerda para a direita, como o sol, com a lado direito voltado para dentro. Desta maneira elas derramam sobre o que esteja encerrado dentro do círculo sagrado a virtude

51. Wilson 1891:18-19.

52. Mallery 1881:364.

53. Mallery 1881:414,416,420. Cf. Quintilianus, XI, 3. 13 em Sittl 1890:358 (sobre a expressão gestual da abominação).

54. Ver Schrader 1901 s.v. *Gruss*. Cf. Bokhâri 1903:153.

55. Bokhâri 1903:157. Ao contrário, lugares assombrados por *djinn* são invadidos com o pé esquerdo primeiro. (Lane 1836:308)

56. Quando a mão esquerda intervém é apenas para seguir e duplicar a ação da mão direita (White 1887:197). Com freqüência, ela ainda é mal encaráda. (Sittl 1890:51 n. 2,88; Simpson 1896:291)

57. Ver *Gênese* 48,13.

e benéfica que emana do lado direito. O movimento e posição contrários, em circunstâncias similares, seriam sacrílegos e azarentos.(58)

Mas a devoção não consiste inteiramente da adoração confiante de deuses amistosos. O homem gostaria de esquecer os poderes sinistros que enxameiam à sua esquerda, mas não pode, pois eles se impõem à sua atenção por meio dos seus golpes mortíferos, por meio de ameaças que precisam ser esquivadas e por exigências que precisam ser satisfeitas. Parte considerável do culto religioso, e não a parte menos importante, é devotada a conter ou apaziguar os seres malevolentes e raivosos, a banir ou a destruir más influências. Neste reino é a mão esquerda que prevalece: ela está diretamente ocupada com tudo que é demoníaco.(59) Na cerimônia Maori que descrevemos é a mão esquerda que se levanta e depois deruba a vara da morte.(60) Se os espíritos gananciosos das almas dos mortos têm que ser aplacados pela oferta de um presente, é a mão esquerda que se indica para realizar este sinistro contato.(61) Em ritos funerários e no exorcismo,(62) o circuito cerimonial é feito “na direção errada”, apresentando-se o lado esquerdo.(63) Os pecadores são expulsos da Igreja pela porta esquerda. Não é certo que se deve às vezes voltar os poderes destrutivos do lado esquerdo contra os espíritos malévolos que geralmente os usam?

As práticas mágicas proliferam nas fronteiras da liturgia regular. A mão esquerda está à vontade aqui: ela é excelente em neutralizar ou anular a má sorte,(64) mas acima de tudo em propagar a morte.(65) “Quando você bebe com um nativo (na costa da Guiné) você precisa tomar cuidado com a mão esquerda dele, pois o próprio contato de seu polegar esquer-

58. Sobre a *pradaishina* e *deasil*, ver Simpson 1896:75,90,183 e especialmente a monografia de Caland (1898). Traços deste costume são encontrados em toda a área indo-européia.

59. Ver Platão, *Leis*, 4,717a; Cf. Sittl 1890:188).

60. Gudgeon 1905:125.

61. Kruyt 1906:259,380 n. 1.

62. Martène 1736, 2:82; cf. *Middoth* em Simpson 1896:142.

63. Simpson 1896; Caland 1898; Jamieson 1808 s.v. *widdersinnis*. Os feiticeiros apresentam o lado esquerdo ao diabo para lhe prestar homenagem.

64. Best 1904:76,236; 1905:3; 1901:98; Goldie 1904:75.

65. Ver *Kaus'ika sutra* 47,4 em Caland 1900:184. O sangue extraído do lado esquerdo do corpo provoca a morte (Best 1897:41). Ao contrário, o sangue do lado direito dá vida, regenera (os ferimentos do Cristo ferido são sempre do lado direito).

do com a bebida talvez seja suficiente para torná-la fatal". Diz-se que todo nativo esconde debaixo de sua unha do polegar esquerdo uma substância tóxica que possui quase que "a sutileza devastadora do ácido prússico".(66) Este veneno, que é evidentemente imaginário, simboliza perfeitamente os poderes maléficos que jazem no lado esquerdo.

É claro que não se trata aqui de força ou fraqueza, habilidade ou falta de jeito, mas de funções diferentes e incompatíveis ligadas a naturezas contrárias. Se a mão esquerda é desprezada e humilhada no mundo dos deuses e no dos mortos, ela tem o seu reino onde é a senhora e de onde a mão direita é excluída; mas esta é uma região mal afamada. O poder da mão esquerda é sempre algo oculto e ilegítimo; inspira terror e repulsa. Seus movimentos são suspeitos; nós gostaríamos que permanecesse quieta e discreta, escondida nas dobras da vestimenta para que sua influência corrompedora não se espalhasse. Como as pessoas no luto, envolvidas pela morte, têm que se cobrir com véus, negligenciar seus corpos, deixar seu cabelo e suas unhas sem serem cortadas e ela é menos lavada do que a outra.(67) Assim, a crença numa profunda disparidade entre as duas mãos às vezes chega até a produzir uma assimetria física visível. Mesmo quando não é traída por sua aparência, a mão esquerda ainda permanece sendo a mão amaldiçoada. A mão esquerda muito dotada e ágil é sinal de uma natureza contrária à ordem corrente, de uma disposição perversa e diabólica: toda pessoa canhota é um possível feiticeiro, do qual se deve desconfiar justamente.(68) Em contraste, a preponderância exclusiva da direita e a repugnância em adquirir o que seja da esquerda são as marcas de uma alma associada inusitadamente com o divino e imune ao que é profano ou impuro: assim são os santos cristãos que, em seu berço, eram tão piedosos que recusavam o seio esquerdo de suas mães.(69) É por isso que a seleção social favorece os destros e porque a educação é dirigida no sentido de paralisar a mão esquerda enquanto se desenvolve a direita.

66. Lartigue 1851:365.

67. Lartigue 1851; Burckhardt 1830:186; Meyer 1873:26,28.

68. Esta é a razão pela qual seres, reais ou imaginários, que se acredita possuírem poderes mágicos, são representados como se fossem canhotos: este é o caso do urso entre os Camchadal e os esquimós (Erman 1873:38; J. Rae em Wilson 1891:60).

69. Usener 1896:190-191. Quando os pitagóricos cruzavam suas pernas tomavam o cuidado de jamais colocar a esquerda em cima da direita. Plutarco, *De vit. pud.* 8. Cf. Bokhâri 1903:75.

A vida em sociedade envolve um grande número de práticas que, sem ser integralmente parte da religião, estão estreitamente ligadas a ela. Se são as mãos direitas que se unem no casamento, se a mão direita presta juramento, conclui contratos, toma posse e presta assistência, é porque é no lado direito do homem que estão os poderes e autoridades que dão peso aos gestos, e a força pela qual ela exerce seu domínio sobre as coisas.(70) Como poderia a mão esquerda concluir atos válidos se está privada de prestígio e de poder espiritual, se tem força apenas para a destruição e o mal? O casamento contratado com a mão esquerda é uma união clandestina e irregular da qual apenas bastardos podem resultar. A esquerda é a mão do perjúrio, da traição, da fraude.(71) Tal como acontece com as formalidades jurídicas, também as regras de etiqueta se derivam diretamente da adoração: os gestos com os quais nós adoramos os deuses também servem para expressar os sentimentos de respeito e de estima afetiva que temos uns pelos outros.(72) No cumprimento e na amizade nós oferecemos o que temos de melhor, a nossa direita.(73) O rei leva os emblemas de sua realeza no lado direito, coloca à sua direita os que ele julga serem mais merecedores de receber, sem poluí-los, as emanações de seu lado direito. É porque a direita e a esquerda são realmente de valor e dignidade diferentes que significa tanto apresentar uma ou outra a nossos convidados, de acordo com sua posição na hierarquia social.(74)

Todos estes usos, que parecem ser puras convenções hoje, são explicadas e adquirem significado quando relacionadas às crenças que lhes deram origem.

Olhem mais de perto o profano. Muitos povos primitivos, quando em estado de impureza — durante o luto, por exemplo — podem não usar suas mãos, particularmente quando comem. Eles precisam ser alimentados por outras pessoas colocando a comida dentro de suas bocas, ou eles apanham

70. Sobre o romano *manus*, ver Daremberg & Saglio 1873 s.v. *manus* Sittl 1890:129,135. Os romanos dedicaram a direita à boa fé; em árabe, o juramento é chamado *jamin*, a direita (Welhausen 1897:186).

71. Em persa, "dar a esquerda" significa trair (Pictet 1877,3:227). Cf. Plautus, *Persa*, II, 2,44 — *furtifica læva*.

72. Ver Schrader 1901 s.v. *Gruss*; Caland 1898:314-5.

73. Cf. Sittl 1890:27,31,310.

74. Sobre a importância da direita e da esquerda na iconografia cristã, ver Didron 1843:186 e Mâle 1898:19.

a comida com a boca como cachorros, já que se tocassem a comida com suas mãos poluídas enguliriam sua própria morte.(75) Neste caso, uma espécie de enfermidade mística afeta ambas as mãos e por algum tempo as paralisa. É uma proibição da mesma ordem que se impõe sobre a mão esquerda, mas é da mesma natureza que a própria mão esquerda na qual a paralisia é permanente. É por isto que freqüentemente apenas a mão direita pode ser usada ativamente durante as refeições. Entre as tribos da Nigéria do Sul, é proibido para as mulheres usarem suas mãos esquerdas quando cozinham, evidentemente sob a ameaça de serem acusadas de tentativa de envenenamento e feitiçaria.(76) A mão esquerda, como os párias sobre os quais se impõem todas as tarefas impuras, pode se ocupar apenas de deveres desagradáveis.(77) Estamos longe do santuário aqui, mas o domínio dos conceitos religiosos é tão poderoso que se faz sentir na sala de jantar, na cozinha e mesmo naqueles lugares assombrados por demônios que não ousamos nomear.

Parece, entretanto, que existe ao menos uma ordem de atividades que escapa influências místicas, qual seja, as artes e a indústria: os diferentes papéis da direita e da esquerda nestas são considerados inteiramente ligados a causas físicas e utilitárias. Mas esta visão não reconhece o caráter de técnicas na antiguidade: elas estavam impregnadas com religiosidade e dominadas pelo mistério. O que é mais sagrado para o homem primitivo do que a guerra ou a caça! Estas implicam na posse de poderes especiais e um estado de santidade que é difícil adquirir e ainda mais difícil preservar. A própria arma é uma coisa sagrada, dotada com um poder que por si só fazem efetivos os golpes dirigidos ao inimigo. Infeliz do guerreiro que profana sua lança ou espada e dissipa sua virtude! É possível confiar algo tão precioso à mão esquerda? Isto seria um sacrilégio monstruoso, tanto quanto o seria permitir uma mulher entrar no acampamento dos guerreiros, isto é, condená-los à derrota e à morte. É o lado direito do homem que se dedica ao deus da guerra, é o *mana* do ombro direito que guia a espada ao seu alvo, é portanto apenas a mão di-

75. Cf. (para os Maori) Best 1905a:199,221.

76. Leonard 1906:310. Tampouco pode a mulher tocar o seu marido com a mão esquerda.

77. Sobre o uso exclusivo da mão esquerda para limpar as aberturas do corpo "abaixo do umbigo", ver Lartigue 1851; Roth 1899:122; Spieth 1906: I: 235; Jacobs 1892:21 (sobre os malaios); *Laws of Manu* V, 132,136; Bokhâri 1903:69,71; Lane 1836:187.

reita que irá carregar e manejar a arma.(78) A mão esquerda, entretanto, não fica desempregada; ela providencia as necessidades da vida profana que mesmo uma intensa consagração não pode interromper e às quais a mão direita, estritamente dedicada à guerra precisa ignorar.(79) Na batalha, sem efetivamente participar da ação, ela pode parar os golpes do adversário: sua natureza a torna apta para a defesa, ela é a mão do escudo.

A origem das idéias sobre a direita e a esquerda têm freqüentemente sido procuradas nos diferentes papéis das duas mãos durante a batalha, uma diferença que resulta da estrutura do organismo ou de uma espécie de instinto.(80) Esta hipótese, refutada por argumentos decisivos,(81) toma a causa pelo que é efetivamente o efeito. Não deixa de ser verdade que as funções guerreiras das duas mãos têm algumas vezes reforçado as características já atribuídas a elas e as relações de uma com a outra. Consideremos um povo agrícola que prefere trabalhos pacíficos à pilhagem e à conquista e que nunca recorrem às armas exceto na defesa: a "mão do escudo" subirá na estima popular, enquanto que a "mão da lança" perderá algo do seu prestígio. É este claramente o caso entre os Zuni, que personificam os lados direito e esquerdo do corpo como dois deuses irmãos: o primeiro, mais velho, é reflexivo, sábio e de julgamento seguro; enquanto que o último é impetuoso, impulsivo, e feito para a ação.(82) Contudo, por mais interessante que seja este desenvolvimento secundário, e que modifica consideravelmente os traços característicos dos dois lados, ele não deve fazer-nos esquecer a significação religiosa primeira do contraste entre a direita e a esquerda.

78. Best 1902:25; Tregear 1904:332.

79. Tregear 1904.

80. Por exemplo, Carlyle, citado por Wilson (1891:15): similarmente Cushing 1892:290.

81. Um relato disto pode ser encontrado em Jackson 1905:51,54. Mas o argumento mais forte lhe escapou. É muito provável que, como demonstraram Deniker (1900:316) e Schurtz (1900:352), o escudo seja originário de um bastão aparador, cuja manipulação exigiria uma grande habilidade. Além do mais, muitos povos não conhecem o uso do escudo, tais como os Maori (Smith 1892:43; Tregear 1904:316), entre os quais a distinção entre a direita e a esquerda é particularmente acentuada.

82. Cushing 1892; 1883:13. Cf. uma curiosa passagem sobre Hermes, 6 três vezes grande, em Estobeu, *Eclogæ* I, 59; e Brinton 1896:176-7 (sobre os chineses).

O que é herdado da arte militar se aplica também a outras técnicas, mas uma valiosa descrição dos Maori nos permite ver diretamente o que faz a mão direita preponderante na indústria humana. A descrição diz respeito à iniciação de uma jovem no ofício da tecelagem, um acontecimento sério envolto em mistério e cheio de perigo. A aprendiz senta na presença do mestre, que é artesão e sacerdote, em frente de dois postes entalhados enfiados no chão formando uma espécie de tear rudimentar. No poste direito estão as virtudes sagradas que constituem a arte de tecer e que fazem o trabalho efetivo, o poste esquerdo é profano e vazio de qualquer poder. Enquanto o sacerdote recita suas encantações, a aprendiz morde o poste direito de modo a absorver sua essência e consagrar-se à sua vocação. Naturalmente, apenas a mão direita entra em contato com o poste sagrado, cuja profanação seria fatal ao iniciado, e é a mesma mão que carrega o fio, também sagrado, da esquerda para a direita. Quanto à mão profana, ela pode apenas cooperar humildemente e à distância no trabalho solene que é feito.(83) Sem dúvida, esta divisão de trabalho é relaxada no caso de buscas mais duras e mais profanas. Permanece contudo sendo verdade que, em regra, técnicas consistem de colocar em movimento, por delicada manipulação, forças místicas perigosas: apenas a mão sagrada e efetiva pode tomar o risco da iniciativa; se a mão funesta intervém ativamente ela apenas secará a fonte de sucesso e viciará o trabalho que está sendo realizado.(84)

Assim, de um extremo a outro do mundo da humanidade, nos lugares sagrados onde o devoto encontra seu deus, nos locais malditos onde os pactos diabólicos são feitos, no trono assim como no banco das testemunhas, na batalha e na sala de trabalho do tecelão, em qualquer lugar uma lei imutável governa as funções das duas mãos. Não mais do que o profano tem a permissão de misturar-se com o sagrado, tem a esquerda a permissão de violar a direita. Uma atividade preponderante da mão ruim poderia apenas ser ilegítimo ou excepcional, pois seria o fim do homem e de todo o resto se o profano tivesse algum dia permissão para prevalecer sobre o sagrado e a

---

83. Assim como não pode ser tocado com a mão esquerda, o poste sagrado também não pode ser surpreendido em sua posição vertical à noite ou por um estranho (profano). Ver Best 1898b:627,656 e Tregear 1904:225, que o segue.

84. O fio usado por um brâmane deve ser trançado da esquerda para a direita (cf. acima), se trançado no outro sentido, ele é consagrado aos ancestrais e não pode ser usado pelos vivos (Simpson 1896:93).

morte sobre a vida. A supremacia da mão direita é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo.

## 5. Conclusão

A análise das características da direita e da esquerda, e das funções a elas atribuídas, confirmaram a tese que a dedução nos fez vislumbrar. A diferenciação obrigatória entre os lados do corpo é um caso particular e uma consequência do dualismo inerente ao pensamento primitivo. Mas as necessidades religiosas que fazem a proeminência de uma das mãos inevitável não determinam qual delas será preferida. Como o lado sagrado é invariavelmente o direito e o profano o esquerdo?

De acordo com alguns autores a diferenciação de direito e esquerdo é inteiramente explicada pelas regras da orientação religiosa e da adoração ao sol. A posição do homem no espaço não é nem indiferente nem arbitrária. Em suas preces e cerimônias, o devoto olha naturalmente para a região onde o sol nasce, a fonte de toda a vida. A maior parte dos edifícios sagrados, em diferentes religiões, estão voltados para o leste. Dada esta direção, as partes do corpo são elas próprias designadas para os pontos cardeais: o oeste é atrás, o sul é à direita, e o norte à esquerda. Conseqüentemente, as características das regiões celestes se refletem no corpo humano. A luz plena do sol brilha do nosso lado direito, enquanto que a sombra sinistra do norte é projetada à nossa esquerda. Considera-se que o espetáculo da natureza, o contraste entre a luz do dia e as trevas, o calor e o frio, tenham ensinado ao homem a distinguir e a opor sua direita e sua esquerda.(85)

Esta explicação se apoia em idéias fora de moda sobre concepções naturalistas. O mundo externo, com sua luz e sua sombra, enriquece e dá precisão às noções religiosas que surgem das profundezas da consciência coletiva, mas não as cria. Seria fácil formular a mesma hipótese em termos mais corretos e restringir sua aplicação ao ponto que nos interessa,

---

85. Ver Meyer 1873:27; Jacobs 1892:33.

mas ainda iria contra fatos de natureza decisiva.(86) De fato, não há nada que nos permita afirmar que as distinções aplicadas ao espaço são anteriores às que dizem respeito ao corpo humano. Todos eles têm uma só e a mesma origem, a oposição entre o sagrado e o profano, sendo portanto concordantes e de mútuo apoio, mas não são por isso menos independentes. Precisamos, portanto, procurar na estrutura do organismo a linha divisória que dirige o fluxo benéfico dos favores sobrenaturais em direção do lado direito.(87)

Este último recurso à anatomia não deveria ser visto como uma contradição ou concessão. Uma coisa é explicar a natureza e a origem de uma força, outra é determinar o ponto ao qual se aplica. As leves vantagens físicas possuídas pela mão direita são apenas a ocasião de uma diferenciação qualitativa da qual a causa está além do indivíduo, na constituição da consciência coletiva. Uma quase insignificante assimetria corporal é suficiente para virar em uma direção e na outra representações contrárias que já estão completamente formadas. A partir daí, graças à plasticidade do organismo, a coação social adiciona aos membros opostos e incorpora neles aquelas qualidades de força e de fraqueza, esterilidade e inércia, que no adulto parecem surgir espontaneamente da natureza.(88)

O desenvolvimento exclusivo da mão direita é considerado, às vezes, como um atributo característico do homem e um sinal de sua proeminência moral. Em certo sentido isto é verdade. Por séculos, a paralisação sistemática do braço esquerdo tem como outras mutilações, expresso a vontade que anima os homens a fazer o sagrado predominar sobre o profano, a sa-

---

86. (1) O sistema de orientação postulado pela teoria, embora muito geral e provavelmente primitivo, está longe de ser universal; cf. Nissen 1907. (2) As regiões celestiais não estão caracterizadas uniformemente: por exemplo, para os indianos e os romanos o norte é a *regio fausta*, habitada por deuses, enquanto que o sul pertence aos mortos.(3) Se as idéias sobre o sol tivessem as funções a elas atribuídas, a direita e a esquerda seriam invertidas entre os povos do hemisfério sul; mas a direita dos australianos e dos Maori coincide com a nossa.

87. Esta coação é exercida não apenas na educação propriamente dita, mas em jogos, danças e trabalho que, entre povos primitivos, têm um caráter intensamente coletivo e rítmico (Bücher 1897).

88. Pode ser até que a coação e a seleção social modificaram, a longo prazo o tipo físico humano, se se pudesse provar que a proporção de canhotos é maior entre povos primitivos que entre civilizados. Mas a evidência é vaga e de pouco peso. Cf. Colenso 1868:343; Wilson 1891:31 e Brinton 1896:175..

crificar os desejos e o interesse dos indivíduos às exigências sentidas pela consciência coletiva, e a espiritualizar o próprio corpo marcando nele a oposição de valores e os violentos contrastes do mundo da moralidade. É porque o homem é um ser duplo — *homo duplex* — que ele possui uma direita e uma esquerda profundamente diferenciadas.

Não é este o lugar para procurar a causa e o significado desta polaridade que domina a vida religiosa e se impõe ao próprio corpo. Esta é uma das mais profundas questões que a ciência da religião comparativa e da sociologia em geral têm que resolver, não devemos atacá-la indiretamente. Talvez tenhamos sido capazes de trazer elementos novos nesta pesquisa. De qualquer modo, não é sem interesse ver um problema particular reduzido a outro que é muito mais geral.

Como os filósofos têm observado com freqüência(89) a distinção entre direita e esquerda é um dos artigos essenciais de nosso equipamento intelectual. Parece impossível, então, explicar o significado e gênese desta distinção sem tomar partido, ao menos implicitamente, de uma ou de outra das doutrinas tradicionais da origem do conhecimento.

Que disputas havia antigamente entre os partidários da distinção inata e os partidários da experiência! E que elegante choque de argumentos dialéticos! A aplicação de método experimental e sociológico a problemas humanos põe fim neste conflito de afirmações dogmáticas e contraditórias. Os que acreditam na capacidade inata de diferenciar ganharam sua vitória: as representações intelectuais e morais da direita e da esquerda são verdadeiras categorias, anteriores a toda experiência individual, já que estão ligados à própria estrutura do pensamento social. Mas os advogados da experiência também estavam certos, pois não cabe falar aqui de instintos imutáveis ou de dados metafísicos absolutos. Estas categorias são transcendentais apenas em relação ao indivíduo: colocados em seu cenário original, a consciência coletiva, eles aparecem como fatos da natureza, sujeitos à mudança e dependentes de condições complexas.

Mesmo que, como parece, os diferentes atributos das duas mãos, a dexteridade de uma e a inépcia da outra, são em grande parte trabalho da vontade humana, o sonho da humanidade

---

89. Em particular, Hamelin 1907:76.

dotada com duas “mãos direitas” é visionário. Mas do fato de que a ambidesteridade é possível não se pode concluir que ela é desejável; as causas sociais que levaram à diferenciação das duas mãos podem ser permanentes. Entretanto, a evolução que agora testemunhamos dificilmente justifica tal visão. A tendência a nivelar o valor das duas mãos não é um fato isolado ou anormal em nossa cultura. As idéias religiosas antigas que colocam uma distância intransponível entre coisas e seres, e que em particular fundou a preponderância exclusiva da mão direita, estão hoje em retirada completa. Nem a estética nem a moralidade sofreriam com a revolução de se supor que não existam vantagens físicas e técnicas de peso para a humanidade em permitir que a mão esquerda atinja ao menos seu desenvolvimento completo. A distinção entre o bem e o mal, que por muito tempo foi solidária com a antítese entre o direito e o esquerdo, não desaparecerão de nossa consciência no momento em que a mão esquerda fizer uma contribuição mais efetiva ao trabalho e for capaz, ocasionalmente, de tomar o lugar da direita. Se a coação de um ideal místico foi capaz por muitos séculos de fazer o homem um ser unilateral, fisiologicamente mutilado, uma comunidade ligada e perspicaz se empenhará em desenvolver melhor as energias adormecidas no seu lado esquerdo e no nosso hemisfério cerebral direito, e em assegurar por um treino apropriado, um desenvolvimento mais harmonioso do organismo.

*Trad. de Alba Zaluar*

### Referências

- BALDWIN, James Mark (1897). *Développement mental dans l'enfant et dans la race*. Paris.
- BEST, Elsdon (1897). "Tuho Land." *TPNZI* 30:33-41. (1898a). 'Omens and superstitious beliefs of the Maoris.' *JPS* 7:119-36, 233-43. (1898b). 'The art of the Whare Pora.' *TPNZI* 31:625-58. (1901). 'Maori magic.' *TPNZI* 34:69-98. (1902). 'Notes on the art of war as conducted by the Maori of New Zealand.' *JPS* 11:11-41, 47-75, 127-62, 219-46. (1904). 'Notes on the custom of *rahui*.' *JPS* 13: 83-8. (1905a). 'Maori eschatology.' *TPNZI* 38:148-239. (1905b). "The lore of the Whare-Kohanga (Part 1)." *JPS* 14:205-15. (1906). "The lore of the Whare-Kohanga." *JPS* 15:1-26, 147-65, 183-92.
- BIERVLIET, J.-J. van (1899). 'L'homme droit et l'homme gauche.' *Revue Philosophique* 47:113-43, 276-96, 371-89.
- BOKHARI, El (trans. Octave Houdas & W. Marcias) (1903-8). *Les traditions islamiques*. Paris.
- BRINTON, Daniel G. (1896). 'Lefthandedness in North American aboriginal art.' *AA* 9:175-81.

- BRUGMANN, Karl (1888). 'Lateinische Etymologien.' *Rheinisches Museum für Philologie* 43:399-404.
- BÜCHER, Carl (1897). 'Arbeit und Rhythmus.' *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 39, No. 5. Leipzig.
- BURCKHARDT, John Lewis (1830). *Arabic proverbs*. London.
- BUYSE, OMER (1908). *Méthodes américaines d'éducation générale et technique*. Paris.
- CALAND, W. (1898). 'Een Indogermaansch lustratie-gebruik.' *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, 4e reeks, 2:275-325. Amsterdam. (1900). 'Altindisches Zauberritual.' *Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks 3, No. 2. Amsterdam.
- COLENSO, William (1868). 'On the Maori races of New Zealand.' *TPNZI* 1 (separate pagination).
- CRAWLEY, Ernest (1902). *The mystic rose: a study of primitive marriage*. London.
- CUSHING, Frank Hamilton (1883). 'Zuñi fetishes.' *ARBE* 2:1-45. (1892). 'Manual concepts: a study of the influence of hand-usage on culture-growth.' *AA* 5:289-317.
- DAREMBERG, C. V. & SAGLIO E. (1873). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris.
- DARMESTER, James (1879). *Zend-Avesta*. London.
- DENIKER, (J.) (1900). *Races et peuples de la terre*. Paris.
- DIDRON, Alphonse Napoléon (1843) *Iconographie chrétienne: histoire de dieu*. Paris.
- DIEZ, Friedrich Christian (1878). *Etymologisches Wörterbuch der romanischen Sprachen*. Bonn.
- DOUÏTÉ, Edmond (1909). *La société musulmane du Maghrib: magie et religion dans l'Afrique du nord*. Alger.
- DURKHEIM, Émile (1898). 'La prohibition de l'inceste et ses origines.' *Année Sociologique* 1 (1896-7): 1-70. Paris.
- DURKHEIM, E. & MAUSS, M. (1903). 'De quelques formes primitives de la classification.' *Année Sociologique* 6 (1901-2): 1-72. Paris.
- ERMAN. (1873). (Comment on Meyer 1873.) *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* p. 36. Berlin.
- EYLMANN, Erhard (1909). *Die Eingeborenen der Kolonie Süd-Australiens*. Berlin.
- GERHARD, Eduard (1847). *Ueber die Gottheiten der Etrusker*. Berlin.
- GILL, William Wyatt (1876). *Myths and songs from the south Pacific*. London.
- GOLDIE, W. H. (1904). 'Maori medical lore.' *TPNZI* 37:1-120.
- GRIMM, Jacob Ludwig Carl (1818). *Geschichte der deutschen Sprache*. (2 vols). Leipzig.
- GUDGEON, W. E. (1905). 'Maori religion.' *JPS* 14:107-30.
- HAMELIN, O. (1907). *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Paris.

- HOFMANN, F. (1870). 'Ueber den Verlobungs- und den Trauring.' *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse* 65: 825-63. Wien.
- JACKSON, John (1905). *Ambidexterity: two-handedness and two-brainedness, an argument for natural development and rational education*. London.
- JACOBS, Jacob (1892). *Onze rechthandigheid*. Amsterdam.
- JAMIESON, John (1808). *Etymological dictionary of the Scottish language*. Edinburgh.
- KRUYT, Alb. C. (1906). *Het animisme in den Indischen Archipel*. Den Haag.
- LANE, Edward William (1836). *Modern Egyptians*. London.
- LARTIGUE (1851). 'Rapport sur les comptoirs de Grand-Bassam et d'Assinie.' *Revue Coloniale*, 2e. série, 7:329-73.
- LEONARD, Arthur Glyn (1906). *The lower Niger and its tribes*. London-New York.
- LIDÉN, Evald (1906). 'Armenische Studien.' *Goteborgs Hogskolas Arsskrift* 12.
- LIERSCH, L. W. (1893). *Die Linke Hand: eine physiologische und medizinisch-praktische Abhandlung*. Berlin.
- LOMBROSO, C. (1903). 'Lefthandedness.' *North American Review*, 177:440.
- LYDON, F. F. (1900). *Ambidextrous and free-arm blackboard drawing and design*. London.
- McGEE, W. J. (1900). 'Primitive numbers.' *ARBAE* 19:821-51.
- MÂLE, Émile (1898). *L'art religieux du XIIIe. siècle en France*. Paris.
- MALLERY, Garrick (1881). 'Sign-language among the North-American Indians.' *ARBE* 1:269-552.
- MARTÈNE, Edmond (1736-7). *De antiquæ Ecclesiæ ritibus*. (3 vols). Antwerp.
- MEILLET, Paul Jules Antoine (1906). *Quelques hypothèses sur des Interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes*. Chartres.
- MEYER, von (1873). 'Ueber den Ursprung von Rechts und Links.' *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 5:25-34.
- NISSEN, Heinrich (1906-10). *Orientation: Studien zur Geschichte der Religion*. (3 vols). Berlin.
- PICTET, Adolphe (1859-63). *Les origines indo-européennes*. (2 vols). Paris.
- POTT, Augustus Friedrich (1847). *Die quinare und vegisimale Zahlmethode bei Volkern aller Welttheile*. Halle.
- ROLLET, Etienne (1889). 'La taille des grands singes.' *Revue Scientifique* 44:196-201.
- ROTH, H. Ling (ed.) (1899). 'Notes on the Jekris, Sobos and Ijos of the Warri District of the Niger Coast Protectorate.' *JAI* 28:104-26.
- SCHRADER, Otto (1901). *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*. Strassburg.
- SCHURTZ, Heinrich (1900). *Urgeschichte der Kultur*. Leipzig-Wien.
- SIMPSON, William (1896). *The Buddhist praying-wheel*. London-New York.
- SITTL, Carl (1890). *Die Gebarden der Griechen und Römer*. Leipzig.

- SMITH, S. Percy (1892). *Futuna: Horne Island and its people, Western Pacific*. *JPS* 1:33-52.
- SPENCER, B. & GILLEN, F. J. (1904). *Northern tribes of central Australia*. London.
- SPIETH, Jakob (1906). *Die Ewe-Stamme*. Berlin.
- TREGEAR, Edward (1904). *The Maori race*. Wanganui, N.Z.
- USENER, Hermann (1896). *Gottmamen*. Bonn.
- VALETON, (1889). 'De modis auspicandi Romanorum.' *Mnemosyne* 17:275-325.
- VALDE, Alois (1905-6). *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg.
- WELLHAUSEN, Julius (1897). *Reste des arabischen Heidenthums*. Berlin.
- WHITE, John (1887-90). *Ancient History of the Maori: his Mythology and Traditions*. (6 vols). Wellington.
- WILSON, Daniel (1891). *Lefthandedness*. London.
- ZELLER, Eduard (1876). *Die Philosophie der Griechen*. Leipzig.

*Ensaio*

UM EXÉRCITO DE ANJOS  
AS RAZÕES DA MISSÃO NOVAS TRIBOS

*Rubem César Fernandes*

*Maio de 1980*

*Este trabalho foi possibilitado por uma bolsa de pesquisa da Fundação Ford. Agradeço os comentários dos colegas do CEDOPI (Centro de Documentação e Pesquisa Indígena) da UNICAMP, assim como aos membros do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Procurei aproveitar as suas sugestões, sobretudo aquelas que foram feitas por Carlos Alberto Ricardo e por Anthony Seeger.*

Por que os indígenas são tão atraentes para os protestantes norte-americanos? Nossos departamentos de antropologia costumam dar-se por satisfeitos quando um colega chega a passar seis meses "no campo". A FUNAI padece com a carência de quadros para o trabalho de base e mal consegue preencher as posições de chefia nos postos já instalados. Mas as agências de missão protestante não parecem ter problemas de pessoal — há sempre recursos disponíveis e uma longa lista de candidatos à espera da licença oficial para fazer mais uma entrada na mata.

Este fenômeno é notável no próprio contexto das instituições missionárias. Em 1975 contou-se 620 agências de missão protestantes na América do Norte, as quais estão destinadas a uma gama variadíssima de funções. Há "missão" especificada para praticamente cada fatia imaginável do bolo social de além mares, e cada denominação possui um departamento de missões que coordena um colorido leque de vocações missionárias. No entanto, entre as dez maiores agências em 1975, duas dedicavam-se exclusivamente à conversão dos "selvagens", a Wycliffe Bible Translators (nome religioso do Summer Institute of Linguistics) em primeiro lugar, e a New Tribes Mission em sétimo. (Quadro 1)

### QUADRO 1

#### NÚMERO DE MISSIONÁRIOS NAS 10 MAIORES AGÊNCIAS NORTE-AMERICANAS

	1975 (a)	1972 (b)	1938 (c)
1. Wycliffe Bible Translators	2.693	2.200	25
2. Southern Baptista Foreign Mission Board	2.667	2.507	405
3. Seventh-day Adventist General Conference	1.360	1.546	1.240
4. Churches of Christ	1.298	1.623	nc
5. Assemblies of God	1.081	967	230
6. Baptist Mid-missions	905	511	nc
7. New Tribes Mission	893	701	(d)
8. The Evangelical Alliance Mission (TEAM)	892	892	nc
9. Christian and Missionary Alliance	790	803	447
10. United Methodist Church	788	951	1.346

FONTES: (a), (b) *Mission Handbook*, 11th Ed. (c) Park, 1938

OBSERVAÇÕES: (nc) "não consta". (d) fundada em 1942

NOTA: Nesta lista, somente a décima colocada é predominantemente orientada por uma teologia liberal. As demais são fundamentalistas, evangélicos, pentecostal ou adventista. Números 1 e 7 são independentes; número 8 é filiada à IFMA; número 9 é filiada à EFMA; as demais são denominações nacionais.

As informações sobre o caso brasileiro confirmam a prioridade indígena nos planos evangélicos. Num levantamento publicado em 1973, revelou-se que de 1.317 membros das "Missões de Fé" (categoria que definimos adiante) no Brasil, 480 trabalhavam com índios. Em outras palavras: 36,5% dos missionários mais militantes dedicavam-se a uma parcela menor do que 0,5% da população brasileira. (READ, William e Ineson, 1973). Trata-se, sem dúvida, de uma estratégia intrigante que provoca dúvidas entre os próprios ideólogos da Missão.

Um dos maiores centros de missiologia dos Estados Unidos está radicado em Pasadena, Califórnia, na Universidade de Fuller. Seus membros são mestres na ciência da computação e analistas refinados das variáveis sociais que favorecem ou prejudicam a obra missionária. Tomando o número de conversões como indicador da eficiência do trabalho, fazem cálculos que visam orientar a estratégia das agências de missão. O especialista em Brasil, William Read, tem publicado obras importantes onde questiona a ênfase indigenista no caso brasileiro. Em síntese, acredita que as missões estão fazendo um investimento irracional nesta área. Comparados às massas urbanas, aos migrantes, ou mesmo aos colonos das frentes de expansão, os índios oferecem um baixo rendimento no trabalho de evangelização. A diferença cultural coloca problemas graves de comunicação, o tamanho e a fragmentação dos grupos impõem limites que reduzem ao mínimo o índice de multiplicação. Ao invés da reação em cadeia (os convertidos que passam a converter outros), entre os índios brasileiros tem-se que começar praticamente da estaca zero em cada comunidade. Naturalmente, os índios necessitam do evangelho e devem ser atendidos, mas um planejamento racional que reconheça as diversas necessidades presentes, deveria dar prioridade a outros setores da sociedade brasileira. (Read Ed. 1969, 1973; Edwards 1971)

Em se tratando de causa tão nobre como a evangelização, a frieza analítica de Read é um tanto desconcertante, mas não é desprovida de fundamentos — afinal, as missões indígenas são as primeiras a insistir no número de conversões como a sua razão de ser, e falando de números não há dúvida que Wycliffe e New Tribes colocam muito mais do que tiram da seara evangélica. Nossa pergunta, portanto, exige o entendimento *da racionalidade de um investimento irracional*, do significado de uma estratégia que não faz sentido em termos pragmáticos.

A tarefa assim definida, como a busca de uma explicação racional, pressupõe naturalmente que as acusações de "fanatismo" levantadas contra os missionários das selvas não satisfaçam. Pela leitura de suas cartas percebe-se que há personalidades de todo tipo entre eles, das mais exaltadas às mais calculistas; que há entre eles representantes de todas as neuroses e portadores de todos os talentos que nos são familiares. Ademais, é notório que formam sertanistas capazes, administradores eficientes, técnicos de propaganda bem sucedidos e assim por diante. Feita a opção fundamental pelos índios, a racionalidade utilitária recupera o seu lugar. Mas é aquela opção, constantemente renovada, que não cabe na lógica pragmática; e é a ela que dirigimos este estudo. Como a questão que nos ocupa é passível de diversos encaminhamentos, sugerimos limitarmo-nos à busca de respostas para duas perguntas específicas:

1. Que grupos sociais são atraídos pelas missões indígenas?
2. Qual o lugar que os povos indígenas ocupam na visão de mundo destes grupos? Ou ainda: qual o valor das missões indígenas no conjunto das alternativas vocacionais reconhecidas pelo grupo?

Para situar a *New Tribes Mission* no contexto das principais agências de missão protestantes de origem norte-americana que trabalham com índios no Brasil, remetemos o leitor ao Quadro 2.

Há uma outra limitação preliminar, referente esta ao material que será tratado. Recolhemos informação sobre a *New Tribes Mission*. Acreditamos que os resultados obtidos são semelhantes aos que teríamos estudado, por exemplo, a *Unevangelized Fields Mission* (conhecida como MEVA no Brasil); o caso da *Wycliffe (Summer)* exigiria certas qualificações, implicando por exemplo outros circuitos institucionais, o universitário sobretudo; outras tendências protestantes, congregadas no Conselho Nacional de Igrejas dos Estados Unidos e no Conselho Mundial de Igrejas (Genebra), envolveriam tradições diferentes sem muitos sentidos. Não pretendemos, portanto, discutir aqui todo o universo das missões protestantes, mas somente aquele setor representado por uma agência como a *New Tribes*. Antes da análise substantiva, apresentemos brevemente a *New Tribes Mission*, também chamada entre nós *Novas Tribos do Brasil*.

## QUADRO 2

PRINCIPAIS MISSÕES INDÍGENAS PROTESTANTES  
ESTADOS UNIDOS — 1975

Agências	MUNDO		BRASIL	
	N.º de Missionários	N.º de Países	N.º de Missionários	Bases Locais
Summer Institute of Linguistics (ou) Wycliffe Bible Translators	2.693	21	173	63
New Tribes Mission	864	16	198	28
Unevangelized Fields Mission (MEVA)	279	10	103	13
South American Indian Mission	156	5	22	7
Asas do Socorro			22	

FONTES: Para número de bases no Brasil, consultamos arquivos da FUNAI. As demais informações foram retiradas do **Mission Handbook**, 11th Ed., 1975.

OBSERVAÇÕES: O número de missionários não inclui nacionais recrutados nos países de missão. Unevangelized Fields Mission não se limita à evangelização dos indígenas. Asas do Socorro ocupa-se do transporte aéreo de missionários evangélicos na Amazônia Legal.

Foi fundada em 1942, sob a liderança de Paul W. Fleming, um missionário retornado da Malásia. Sua primeira expedição foi enviada à Bolívia, ainda em 1942, seguindo-se outros países da América Latina e, posteriormente à guerra, da África e Ásia. O pequeno grupo inicial cresceu de maneira espetacular, chegando em 1975 a 893 missionários no campo e 307 funcionários de retaguarda nos Estados Unidos. Em 1975 possuía obreiros na Austrália, Bolívia, Brasil, Colômbia, Índia, Indonésia, Japão, México, Nova Zelândia, Panamá, Papua/Nova Guiné, Paraguai, Filipinas, Senegal, Tailândia, Venezuela. Seu or-

çamento em 1979 montou a US\$ 6.995.256,43. Entrou no Brasil em 1946, e em 1975 declarou possuir 198 missionários norte-americanos (ou treinados nos Estados Unidos) entre os índios do Brasil. Foi bem sucedida em provocar vocações nacionais, possuindo em seus quadros 69 brasileiros naquele mesmo ano. Em 1979 contava com 28 bases entre as tribos do país. O trabalho de campo é apoiado por quatro instituições no Brasil, o Instituto Lingüístico Ebenezer (Vianópolis, GO), o Instituto Bíblico Peniel (Jacutinga, MG), o Instituto Missionário Shekinah (Rio Brillhante, MS), e a escola para filhos de missionários, Puraquequara, em Manaus. A *New Tribes* divulga o seu trabalho na revista mensal *Brown Gold* e em *Field Papers* (quadrimestrais). Define-se como: "Uma agência não-denominacional que envia missionários de tradição fundamentalista, buscando evangelizar e estabelecer igrejas entre os povos tribais ainda não alcançados. Trabalha em lingüística, alfabetização e tradução da Bíblia". (*Mission Handbook* p. 279) Como norma, os missionários devem passar 5 anos seguidos no campo, um ano em "Furlough" ("licença", expressão emprestada ao vocabulário militar), novamente 5 anos no campo, outro ano em "Furlough", e assim por diante. Espera-se que a decisão pela missão seja por toda a vida.

### *A base social das Novas Tribos*

Anotamos nos arquivos da FUNAI os dados que constam das fichas de inscrição dos missionários das Novas Tribos para os anos de 1970-1971. Não manuseamos um fichário completo, mas as 118 inscrições examinadas representam uma amostragem superior a 50% que configuram um quadro bastante coerente.

### Começemos pela **NACIONALIDADE**.

A *New Tribes* internacionalizou-se. Recruta agressivamente em cada país onde trabalha, e também na Europa. Inglaterra, Alemanha, Áustria, Polônia têm contribuído vocações para a missão no Brasil. Sua base, contudo, continua a ser os Estados Unidos, e deve-se notar que neste aspecto a amostragem falsifica o quadro real, supervalorizando a presença brasileira. Segundo os dados oficiais totais, para 1975, havia cerca de 2 missionários norte-americano para cada brasileiro.

## QUADRO 3

NACIONALIDADE DOS MISSIONARIOS  
DAS NOVAS TRIBOS DO BRASIL

Estados Unidos	47
Canadá	10
Alemanha	8
Inglaterra	3
Áustria	1
Polônia	1
Brasil	48
	<hr/>
Total	118

## E a IDADE?

Em que faixa etária as pessoas costumam entregar-se à aventura da missão? O Quadro 4 sugere que no mais das vezes isto ocorre não na adolescência, nem na primeira juventude, mas na segunda metade dos vinte anos. Se concordamos que via de regra é no final da adolescência que se faz a definição profissional, os dados indicam que a escolha da missão é uma opção tardia, feita já num tempo em que as possibilidades profissionais e a situação familiar devem estar definidas. Isto nos leva a crer que, em concordância com a palavra dos evangelistas, a descoberta da vocação missionária costuma de fato representar uma ruptura com o destino que a divisão social do trabalho transmitiu ao indivíduo. Uma outra informação etária mostra que o grosso dos missionários no campo estão entre os 26 e os 40 anos. (Quadro 5) É um dado que não surpreende, considerando-se as durezas da tarefa.

## QUADRO 4

## Idade de ingresso na missão

18-19 anos	3	41-45 anos	8
20-25	39	46-50	1
26-30	50	51-55	—
31-35	9	56-60	1
36-40	7		
		Total	<hr/> 113

## QUADRO 5

## IDADE DOS MISSIONARIOS NO CAMPO

20-25 anos	14	46-50 anos	8
26-30	26	51-55	1
31-35	34	56-60	1
36-40	22	61-65	1
41-45	11		
		Total	118

## E o SEXO?

Esta é uma pergunta espinhosa para os dirigentes das Novas Tribos, pois acontece que são as mulheres que mais prontamente respondem ao chamado. Nos inícios dos anos cinqüenta, a situação chegou ao estado alarmante de contarem com 16 mulheres solteiras para cada homem solteiro na organização! O assunto foi denunciado pelo próprio Paul Fleming em artigo intitulado: VERGONHA PARA OS HOMENS! Dizia que o desbravamento das florestas é trabalho para homem, e no entanto são as mulheres que se apresentam. Fleming tinha uma explicação para o fenômeno que embora formulada em outra linguagem, parece-nos ser sociologicamente perspicaz. Dizia ele que os homens estão por demais apegados aos "bens deste mundo", às perspectivas de carreira, de enriquecimento e de prestígio oferecidos pela sociedade em que vivem. Hesitam, pois, em renunciar a tudo isto, e não têm olhos para ver a glória maior, porém longínqua, do serviço missionário. Menos ligados às posições de mando neste mundo, as mulheres são mais sensíveis a um chamado que vem do além. (Entre parênteses, deve-se notar que não obstante o que foi dito, as posições de chefia, seja em casa ou no campo, das Novas Tribos são sistematicamente atribuídas ao elemento masculino).

Conforme indicado no Quadro 6, a relação para 1970-71 apresentava cinco mulheres solteiras para cada homem solteiro nos quadros das Novas Tribos. Esta relação, aliás, coincide com a que se dá para todas as missões norte-americanas em 1975, nas quais existiam 4.643 mulheres solteiras e 903 homens solteiros.

## QUADRO 6

## ESTADO CIVIL DOS MISSIONARIOS

Mulheres Casadas	43
Homens Casados	45
Mulheres Solteiras	25
Homens Solteiros	5
	<hr/>
Total	118

Vejam os agora a *ESCOLARIZAÇÃO*

Os dados são claros: os missionários das Novas Tribos não pertencem ao mundo acadêmico. A maior parte não passou do secundário e há um número significativo que só tem o primário. (Quadro 7) Não tiveram pois acesso à literatura científica sobre as sociedades tribais, e são portadores dos estereótipos comuns sobre os "selvagens" que acompanham a socialização na sociedade envolvente. A organização mantém os seus próprios cursos de treinamento, os quais podem chegar a uma duração de 5 anos.

O material didático utilizado em cursos nos Estados Unidos (que pudemos examinar em uma parte que nos parece representativa), indicam um alheamento radical em relação à antropologia científica com uma pequena brecha somente no campo da lingüística aplicada à tradução da Bíblia; e também um afastamento programático dos métodos de exegese e crítica filológica da Bíblia, que são praticados nos Seminários mais próximos aos meios universitários. Por outro lado, a grande atração do treinamento nos Estados Unidos é o seu lado "prático", que consiste em viver num *campus* chamado "Boot Camp" (nome emprestado aos campos de treinamento da Marinha norte-americana) que reproduz as condições ecológicas supostamente características da floresta tropical. Acampar na mata, navegar as corredeiras, caçar jacarés etc., compõem um meio imaginativo cujo enfrentamento simboliza a grande travessia que deverão realizar para alcançar as "Novas Tribos".

## QUADRO 7

## ESCOLARIZAÇÃO DOS MISSIONARIOS

Primário	18
Secundário	77
Universitário*	15
	<hr/>
Total	110

Finalmente, a origem *OCUPACIONAL*.

A que carreiras estes missionários abdicam? A maioria absoluta abandonou uma posição nos escalões mais baixos das classes assalariadas. São ex-carpinteiros, funileiros, pedreiros, mecânicos, trabalhadores agrícolas, escriturários, balconistas, enfermeiros, agentes de seguro, donas de casa. (Quadro 8) Vieram, a maior parte, do setor inferior de serviços, e também do operariado. Ao menos no caso desta missão, é pela mobilização das classes subalternas que a cristandade avança sobre os povos ainda não alcançados.(1)

Há entre eles também alguns homens de negócio que renunciaram aos seus privilégios. São poucos e por si só não bastam para modificar o perfil social dos que costumeiramente respondem ao apelo das Novas Tribos. No entanto, cada decisão deste tipo é sumamente valorizada pela literatura de propaganda das New Tribes, com manchetes edificantes que apontam para os renunciadores burgueses como testemunhos vivos da autenticidade e do poder da mensagem. Contam, pois, para a imagem que o grupo tem de si mesmo, desfazendo quaisquer conotações de casta e valorizando o sentido igualitário e individualista de um grupo que se apresenta como formado por pessoas que fizeram uma boa escolha.

\* O nível "universitário" corresponde quase sempre ao "college" norte-americano, não estando sempre claro se foram ou não completados.

1. A origem nas classes subalternas é significativa para caracterizar o movimento missionário em que se inserem as Novas Tribos. No entanto, é bom lembrar que em outros contextos as bases sociais das missões foram constituídas por outros grupos sociais. No final do século XIX, por exemplo, o meio estudantil das melhores universidades da Costa Leste foi intensamente mobilizado pela palavra de ordem "A Evangelização do Mundo nesta Geração!". (Neill, 1964, Latourette, 1943).

## QUADRO 8

## ORIGEM OCUPACIONAL

<b>TRABALHO MANUAL</b>		<b>27</b>			
Mecânico	3	Operário	2	Alfaiate	1
Eletricista	2	Gráfico	1	Marinheiro	3
Funileiro	2	Tapeceiro	1	Carpinteiro	2
Relojoeiro	1	Pedreiro	2	Lavrador	7
<b>SERVIÇOS</b>		<b>72</b>			
Escritário	14	Agente de Seguro			1
Empregada Doméstica	3	Contador			3
Enfermeira	8	Telegrafista			1
Dona de Casa	16	Carteiro			1
Professor Primário	5	Estudante (nível médio)			15
Auxiliar de Laboratório	1				
<b>EMPRESARIOS</b>		<b>5</b>			
Comerciante	3	Fazendeiro	1	Madeireiro	1
<b>INTELECTUAL</b>		<b>4</b>			
Artista	1	Pastor (nível médio)	1	Lingüista	1
Professor	1				
<b>TOTAL</b>		<b>108</b>			

Que a escolha é para valer, observamos no Quadro 9 que indica o número de anos já passados entre os índios por estes missionários. Dividimos os indivíduos por grupos de "turnos", cada um correspondendo a 5 anos no campo, pois é esta a medida que eles próprios adotam para tirar a sua licença, o ano de descanso no país de origem.

## QUADRO 9

## TEMPO DE SERVIÇO NAS NOVAS TRIBOS\*

1.º Turno (de 1 a 5 anos)	58
2.º Turno (de 6 a 10 anos)	30
3.º Turno (de 11 a 15 anos)	16
4.º Turno (de 16 a 20 anos)	7
<b>Total</b>	<b>111</b>

\* Podendo incluir tempo de serviço fora do Brasil; incluindo 1 ano de licença, quando trabalham no país de origem, usualmente difundindo a sua obra, a cada cinco anos.

### A rede confessional

A auto-identificação por *uma boa escolha* remete a um outro nível de determinação das bases sociais das Novas Tribos, que é constituído por uma rede de instituições de natureza confessional. Seus quadros, os recursos, a literatura, a prestação de contas, a mensagem circula por canais bem definidos que se reproduzem ao longo do tempo e cujos contornos foram traçados no decorrer do último século. As palavras oficiais indicam suas características básicas: "...Uma agência não-denominacional que envia 'missionários' de tradição fundamentalista...". (*Mission Handbook*, 11th ed., 1975)

A guerra civil dividiu as grandes denominações gerando cismas que nos legaram "Igrejas do Norte" e "Igrejas do Sul". Simplificando para efeitos de exposição, pode-se dizer que com o Norte ficaram as elites eclesiásticas de um clero formado por Seminários vinculados às principais universidades do país. Columbia, Princeton, Yale, Harvard, Chicago foram todas fundadas por igrejas protestantes e ainda hoje guardam relações estreitas com os Seminários das respectivas denominações. A educação teológica neste contexto absorveu elementos importantes da metodologia científica, como a exegese histórica e a crítica filológica dos textos sagrados, tornando relação entre teologia e ciência uma mediação necessária para o entendimento adequado da Bíblia. Este conjunto institucional sustentou o desenvolvimento de uma "Teologia Liberal", assim como de um "Evangelho Social", que formaram a tradição dominante do pensamento religioso norte-americano. Esta tradição é corriqueiramente chamada de *Main Line* ("tendência principal") ou de "modernista", esta última uma expressão pejorativa que lhe foi imputada pelos adversários "Evangelicais" e "Fundamentalistas".

Embora também dispondo de Seminários importantes, Evangélicos e Fundamentalistas, lançaram mão sobretudo dos "Institutos Bíblicos" para multiplicar os seus quadros. São cursos de nível médio que formam "obreiros" para a condução do serviço nas igrejas locais, com uma educação radicalmente separada dos meios universitários. Ao invés da "crítica" e da "exegese", cultivam a "revelação inspirada" e a "verdade literal" da Bíblia, codificando-a em termos que só fazem sentido no contexto do culto religioso, e por oposição às interpretações "modernistas". A conciliação entre teologia e ciência e à aproximação entre os meios eclesiásticos e seculares das

elites, opuseram um "biblicismo" que se desdobra em uma série de sinais diacríticos indicadores da *diferença* do crente em relação aos seus pares sociais, tais como não fumar, não beber, contenção sexual etc.(2)

Além das denominações que lhe são próprias, os meios fundamentalistas e evangélicos são caracterizados por um grande número de organizações autônomas que não se confinam aos limites eclesiais, atravessando as diversas igrejas com a promoção de uma variedade de serviços. Entre elas estão os *Campos* ou *Tendas de Evangelização*, onde membros de várias paróquias vão revigorar a sua fé, os *Evangelistas* que percorrem as comunidades em dias de programação especial, *Programas Evangélicos de Rádio e Televisão*, *Centros de Publicação*, *Agências de Missão* etc. É um circuito não-denominacional, às vezes mesmo antidenominacional, engajado em um movimento constante de animação espiritual e de polêmica teológica. Seu sinal característico, equivalente a um rito de iniciação, é o "Novo Nascimento em Cristo" — o reconhecimento público de um "Batismo do Espírito Santo", substancialmente distinto do batismo meramente formal que pode ser administrado por um sacerdote. "Nascer de Novo" é uma experiência que deve ser acompanhada de um "Testemunho" público sobre a transformação radical de vida por que passou o indivíduo e de uma promessa de dedicação à obra evangélica. Embora expressamente dirigida aos não-convertidos, a mensagem do Novo Nascimento nos Estados Unidos insinde sobretudo nos próprios meios protestantes, promovendo uma espécie de animação espiritual chamada "Reavivamento" ("Revival").(3)

*Assim, a pergunta sobre as bases sociais da New Tribes remete ao cruzamento de dois tipos de vínculo, um sócio-econômico, outro confessional, onde se encontram os setores*

2. Uma excelente análise epistemológica desta "Leitura literal" da Bíblia, em Alves, 1979. Parece-nos, contudo, que este ensaio elabora apenas uma das lógicas possíveis da "Leitura Literal" da Bíblia.

3. Para uma história do protestantismo nos Estados Unidos, ver Ahlstrom, 1975. Para a história geral da expansão missionária protestante, Latourette (1970) e Neill (1964). Para apreciação geral do campo religioso norte-americano na década de 1960, *Dædalus*, winter, 1967. Para a controvérsia entre fundamentalismo e teologia liberal, Fuhiss, 1957. Para o movimento ecumênico Rouse, Neill, Fry. Para o *establishment* das igrejas liberais no pós-guerra, Herberg, 1959, Berger. Para o crescimento dos evangélicos e fundamentalistas no cenário nacional na década de 1970, Quebedeaux, 1974, 1976, 1978, Kelley, 1972. Para protestantismo negro, Washington, 1964.

*subalternos da sociedade norte-americana que pertencem ao círculo de paróquias protestantes afetadas pelas campanhas por um "Novo Nascimento".*

Esta rede de paróquias espalha-se por todo o território, mas o eixo maior está no chamado "Cinturão Bíblico" (*Bible Belt*) que parte do Sul e se prolonga pelo *Mid-West*. É a região interiorana, onde predomina aquela "maioria silenciosa" de que falou Nixon. Vistos de perto nada têm de silenciosos, mas é fato que pouco aparecem no plano nacional da Federação, cujos meios de comunicação estão dominados por um conjunto de instituições de inspiração liberal que distinguem o "Litoral Leste" no cenário cultural do país.(4)

Há outras distinções próprias ao campo religioso que são relevantes para traçar o perfil do grupo que nos interessa. Distinguem-se da "Religião Negra" que se pratica nas igrejas do Sul e nos guetos do Norte. A origem sulista empresta-lhes certos traços comuns, como a interpretação literal da Bíblia, a valorização do "Novo Nascimento", ou a música congregacional; mas estes traços foram transformados, gerando um outro estilo de culto que contribui para demarcar a diferença cultural negra. Com efeito, são raros os negros dentre os missionários das Novas Tribos; e pesquisas sociológicas feitas na década de 1960 demonstraram a existência de uma correlação positiva entre ortodoxia fundamentalista e preconceito racial. (Feagin, 1964)

Diferenciam-se também do pentecostalismo, vertente protestante que atravessou as barreiras étnicas, contando com congregações brancas, negras e porto-riquenhas. A demonstração dos Dons do Espírito (êxtase, língua estranha, visões etc.) ofendem a estética ritual característica dos meios fundamentalistas e evangélicos.

---

4. O apelo de Nixon à "maioria silenciosa" prenunciou a ascensão do "cinturão bíblico" no cenário cultural norte-americano na década de 1970. Cresceram em visibilidade, ganhando para si uma série de estrelas nacionais, ao ponto de falar-se em "evangelical chic". Atletas, artistas, políticos de prestígio destacaram-se com testemunhos de "Novo Nascimento", entre os quais um astro de TV como Johnny Cash, um ex-dissidente radical Eldridge Cleaver, e um ... presidente Jimmy Carter. Gallup Poll, declarou, 1976 o Ano Evangélico, publicando resultados de pesquisa impressionantes: uma pessoa adulta em três declara ter feito a experiência do Novo Nascimento. (Quebedeaux, 1978, p. 3 ss)

São radicalmente anticatólicos, fazendo do combate ao ecumenismo (favorecido pela corrente liberal) um dos seus temas prediletos. Padecem portanto de penetração em grupos étnicos associados ao catolicismo, como os irlandeses, os italianos, ou os poloneses.

Não se identificam com os judeus, naturalmente.(5)

Em resumo, as características de classe combinadas à caracterização religiosa localizam as bases sociais das Novas Tribos como um grupo relativamente bem delimitado no mapa das diferenças étnicas internas à sociedade norte-americana. No entanto, este exclusivismo não é assumido como tal. Ao contrário, seu discurso é pontilhado por referências à Bandeira e aos demais símbolos da nacionalidade abrangente. Seu particularismo é somente perceptível nas entrelinhas, por uma diferença que se impõe entre a América Legal e o Verdadeiro Espírito Americano, personificado na figura do WASP (White Anglo Saxon Protestant), o saxão branco e protestante cujas pretensões à essência da nacionalidade foram destacadas nos conflitos étnicos da década de 1960. Formam assim uma das vertentes religiosas da ideologia do *melting pot* americano, a alquimia pela qual imigrantes das mais variadas origens seriam fundidos para dar origem à substância nacional americana. O ritual do "Novo Nascimento" nesta matriz religiosa dá acesso a uma dupla cidadania: ao "Reino dos Justos" e à "Verdadeira América".

### *As missões de fé*

A oposição entre a *Main Line* e os Fundamentalistas e Evangelicais projetou-se sobre o campo missionário, gerando diferentes dinâmicas internacionais entre as igrejas protestantes. As primeiras agruparam-se sobretudo no Conselho Nacional de Igrejas dos Estados Unidos, New York (DOM, Division of Overseas Missions), e no Conselho Mundial de Igrejas, em Genebra. As segundas mantiveram-se independentes ou reuniram-se em diversos organismos, entre os quais se destacam o EFMA

5. Apoiando-se em Glock e Stark, *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, Harper and Row, 1969, Kelley (1972, p. 26) afirma que "alguns destes órgãos/Igrejas e organizações fundamentalistas e evangelicais, apresentam o mais elevado índice de anti-semitismo entre as maiores organizações religiosas norte-americanas".

(Evangelical Foreign Missions Association) e o IFMA (Interdenominational Foreign Mission Association). Embora de raízes mais longínquas, esta divisão do campo missionário protestante tornou-se clara no entre guerras, e mais particularmente na década de 1930. (Ver Quadro 11)

O desenvolvimento do ecumenismo no eixo Leste/Oeste e o problema colonial na linha Norte/Sul problematizaram a visão planetária dos setores eruditos protestantes, provocando controvérsias profundas sobre o sentido cultural do cristianismo. A posição liberal limite neste debate foi formulada por uma comissão de 35 leigos representantes de sete denominações norte-americanas. Visitaram as missões da Ásia em 1930 e produziram um relatório que propunha mudanças radicais na estratégia missionária: o abandono da visão proselitista e o reconhecimento de que a revelação divina também se expressa nas religiões não-cristãs, sobretudo nas “grandes religiões do mundo”.

*“A tarefa do missionário hoje, afirmava o relatório Hocking, é procurar o que há de melhor nas outras religiões, ajudar os fiéis destas religiões a descobrir, ou a redescobrir, tudo que há de melhor em suas próprias tradições, cooperar com os elementos que sejam mais ativos e vigorosos no sentido de uma reforma social e de uma purificação da expressão religiosa em suas tradições.*

*O objetivo não deve ser a conversão — a atração de membros de uma fé religiosa para outra — nem o estabelecimento de um monopólio cristão. A cooperação deve substituir a agressão. O objetivo último é a emergência das várias religiões para além do seu isolamento numa fraternidade mundial onde cada uma tenha o seu lugar”.* (Neill, 1964, p. 456, Hocking, 1932)

O radicalismo desta visão liberal não foi aceito pelas Igrejas, mas o problema calou fundo, impulsionando um questionamento que não foi mais esquecido pela teologia dominante.<sup>(6)</sup>

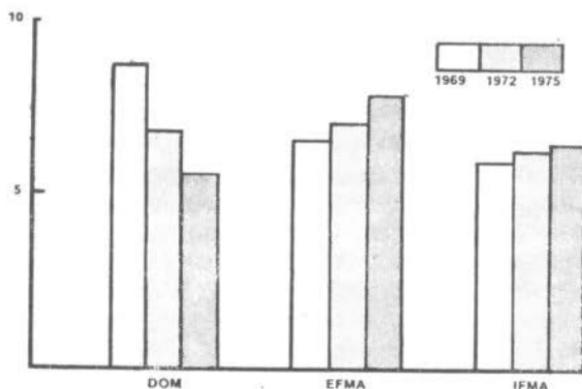
6. A controvérsia teológica ganhou amplos horizontes, questionando a relação entre “Cristo e Cultura”. Ver Niebuhr, 1943, Niebuhr, 1951, Tillich, 1961, Kraemer, 1947. A “perda” da China para o movimento comunista teve grande impacto sobre todo o mundo missionário. Reproduções do confronto com o marxismo na teologia liberal podem ser lidas em Bennett, 1948 e Shaul, 1955.

A “perda da China” em 1949, as campanhas de direitos civis na década de 1960, a guerra do Vietnam, marcaram o aprofundamento das questões sobre a missão internacional do protestantismo, culminando com a promoção do encontro de Barbados, em 1971, pelo Conselho Mundial de Igrejas, e mais ainda com a proposta de uma *moratória* de missões pela mesma entidade em 1975, enquanto que nos Estados Unidos o Conselho Nacional de Igrejas valorizava o conceito da “Missão Interna” a ser exercida pelas igrejas em seu próprio país.(7)

Enquanto a tendência dominante problematizava o conceito de missão, terminando por retrair-se em seu esforço de proselitismo além mares, as correntes subalternas redobram o entusiasmo expansionista, e terminaram por conquistar uma hegemonia sobre o campo missionário protestante mundial. Esta inversão de domínios efetivou-se nos últimos vinte anos, como está sugerido pelo Quadro 10, mas as tendências contrastantes formaram-se já no entre guerras.

#### QUADRO 10

##### MISSIONARIOS NOS MAIORES CONGLOMERADOS DE AGÊNCIAS DE MISSÃO



Fonte: *Mission Handbook*, 11th ed., 1975, p. 61, de onde este gráfico é reproduzido.

7. A revista *International Review of Mission* publicada pelo Conselho Mundial de Igrejas é o melhor guia para a evolução do pensamento protestante liberal e do evangelho social no que se refere ao conceito de “missão”.

Decisivo para a expansão das missões fundamentalistas e evangelistas foi o desenvolvimento de um tipo particular de organização missionária, chamada "Missão de Fé". São agências autônomas, não-denominacionais, que se movem no fluxo das campanhas de reavivamento espiritual. São chamadas "de Fé" porque dependem de um apoio voluntário, direto, por parte dos fiéis das igrejas locais, não sendo apoiadas em qualquer burocracia eclesiástica, o que é bem exemplificado por sua política financeira.(8)

Em última instância, todas as missões são financiadas por doações voluntárias, mas as mediações fazem a diferença. As Juntas de Missão Denominacionais formam departamentos da burocracia central de uma Igreja. A coleta dominical sobe para o distrito, daí para região, e então para a central da denominação no país. As denominações dispõem de um orçamento global com o qual devem planejar as atividades de muitos departamentos, entre eles o das missões. Este, por sua vez, deve alocar recursos em todas as frentes e níveis da obra missionária, especificando inclusive um salário para o pessoal que parte além mares.

Já as agências de Missão pela Fé dedicam-se exclusivamente ao trabalho missionário e à sua promoção nas igrejas locais, a maior parte especializando-se em alguma área ou nível particular do campo missionário. Atualmente há centenas de organizações deste tipo, a maioria sendo de pequeno porte, com um quadro de algumas dezenas de missionários. Algumas Missões de Fé sequer divulgam suas necessidades financeiras; oram para que Deus proveja, e montam o orçamento em função das doações recebidas. As demais fazem como as Novas Tribos que divulgam amplamente as suas necessidades, montando inclusive campanhas financeiras em cima de arrojados planos de expansão, pela fé, antes mesmo que os recursos tenham sido doados.

Assim estes missionários não recebem uma garantia de salário. Algumas agências deixam a subsistência de cada obreiro ao sabor do interesse que o seu trabalho desperte entre os fiéis *back home* (política seguida pelas Novas Tribos em seus inícios). Outras agências recolhem as ofertas e as distribuem igualmente entre os seus quadros. Numa correspondência típica, a ser publicada no periódico de propaganda da

---

8. Sobre as "Missões de Fé" ver Lindsell, 1962, e Edwards, 1971.

Missão, o missionário deve contar o que faz, os problemas que enfrenta, as oportunidades que tem diante de si, e deve culminar com o pedido "Crê por nós!". A intensidade das orações determinará o volume das ofertas que continuarão a mantê-lo no campo. E, no período de férias, os missionários costumam correr às congregações mostrando os seus *slides* e renovando a convicção de que "... igreja viva é igreja missionária".

As mediações também diferenciam as relações das Missões de Fé com o campo missionário. Via de regra, não formam igrejas nacionais, nem passam por elas. Livres de associações nacionais, seja no país de origem, seja no país de destino, ganham em vitalidade e em expressões voluntárias, vinculando diretamente uma comunidade local *back home* com o trabalho numa base local do campo missionário. Evitam portanto as mediações que fazem a complexidade das igrejas, formando organismos quase idealmente homogêneos tanto no sentido institucional, quanto na orientação ideológica.

#### *O sentido da opção pelos índios*

O sentido da opção pelos índios deve estar expresso na literatura de propaganda da *New Tribes*, pois é através dela que as vocações são despertadas e os recursos oferecidos. Os fiéis devem reconhecer o valor das estórias que são contadas em cada número de *Brown Gold*, o colorido boletim mensal da organização. Para efeitos de exposição, resolvi resumir aqui a história oficial de fundação da *New Tribes Mission*, a qual nos remete aos fins dos anos trinta. É uma história que antes de se tornar livro foi obviamente contada inúmeras vezes em campanhas de recrutamento. É aliás o produto de uma colagem anônima de citações de textos publicados pelo próprio fundador, o decantado Paul W. Fleming. Corresponde pois a um mito de origem que é transmitido a cada nova geração de candidatos à missão, o modelo de uma opção de vida que deveria ser também a minha, um convite ao leitor para que repita os gestos fundamentais, recriando a obra missionária com as suas orações. A maior parte da história confunde-se com a biografia do fundador, o que aliás é uma característica comum entre as Missões de Fé, à diferença das Missões Denominacionais que costumam referir-se a uma série de Congressos e Conferências eclesiásticas.

*Ansiedades de uma criança comum,  
ou sonhar com football*

Nada na infância de Paul Fleming prenunciava um futuro de glória. Nascido de família pobre de imigrantes suecos na Califórnia, alcançava resultados fracos na escola, provocava olhares repreensivos no velho pregador sueco da igreja local, e mesmo em casa deixava a desejar quando comparado aos irmãos.

*"...eu não tinha qualquer talento especial..."*

É verdade que a seu favor dispunha de um corpo avantajado e um gosto forte pela competição.

*"...eu jogava muito baseball e esperava poder um dia ser treinador de football..."*

Mas estes sonhos não impressionavam a sua mãe.

*"Posso ainda ouvir minha mãe dizer: 'se continuar do jeito que vai, nunca será coisa alguma!'"*

*Orações maternas,  
ou a dúvida sobre os caminhos dos homens*

Ele não fala do pai, mas a imagem da mãe aparece em muitas passagens, evocando a figura caseira, o cheiro de lavanda, as fazendas rendadas, e uma surpreendente intensidade do olhar. Das orações e conselhos maternos vieram os primeiros sinais do caminho a seguir, com o afastamento subjetivo em relação aos prêmios mundanos. Eram sinais negativos, associados à fraqueza das lágrimas femininas.

"Eu me lembro de uma vez em que mostrava a minha mãe as coisas que havia ganho. (...) 'Ganhei primeiro lugar, mãe' (...) Mas ela voltou-se para mim, abraçou-me e disse: 'Paul, um dia você vai perder, e então eles se esquecerão de você'. Disse ainda que as coisas conquistadas neste mundo não contam para muito; que havia uma só coisa que desejava me ver ganhar (...) que eu deixasse Jesus Cristo entrar em meu coração. Depois de dizer isto, levantou o avental, enxugou as lágrimas dos olhos, e voltou ao seu trabalho".

Em companhia da mãe percorreu muitas igrejas, ultrapassando os limites da comunidade sueca — a Igreja da Porta Aber-

ta, a Igreja Metodista da Trindade, a Igreja do campo de Hollywood, a Igreja Batista de São José, praças e tendas de evangelização, em suma o circuito percorrido pelos pregadores da renovação espiritual.

*"Ela tinha muitas amigas judias e católicas assim como protestantes, mas havia sempre uma coisa mais importante que a amizade (...) falar a elas de Cristo Jesus".*

Foi portanto neste ambiente celular do *melting pot* americano, o movimento evangelical, que Paul Fleming aprendeu o princípio primeiro de sua filosofia de vida:

*"...naturalmente, eu precisava ser 'salvo de novo' — era o que me diziam".*

*Nascer de novo,  
ou a busca do poder religioso*

O sentido positivo da conversão veio pela palavra de Paul Reader, a voz masculina que transmitia o poder do Espírito que transcende os feitos mundanos.

*"Ele era um homem de verdade ("a man's man"). Havia sido um grande jogador de football, um dos maiores do seu tempo. Havia sido um conquistador de prêmios. (...) Quando pregava ouvi algo que nunca tinha ouvido antes".*

A mensagem tantas vezes ouvidas tornou-se uma revelação.

*"...fui até Paul Reader e dei-lhe um aperto de mãos. Disse a ele: 'vou ser um pregador'".*

Mas havia ainda um longo aprendizado a fazer para que a Vontade Divina fosse plenamente revelada e reconhecida por Paul Fleming. Aprendeu acordeon, ingressou no Instituto Bíblico de Los Angeles, participou de inúmeras reuniões.

*"Mas as oportunidades que buscava nunca chegavam porque, creio eu, olhava mais para os homens do que para o Senhor".*

Afinal, uma grande chance: trabalhar com o próprio Paul Reader, num campo de evangelização, em Fort Wayne, Indiana. Lá desenvolveu o dom da palavra e chegou mesmo, um dia, a ser convocado para substituir Paul Reader no púlpito num culto de meio de semana.

*“Tremi durante todo o serviço”.*

Estórias do campo missionário eram parte constante da mensagem em Fort Wayne. Paul Fleming recorda-se ainda da primeira vez em que ouviu falar dos longínquos países de missão. Fixou-lhe na memória a imagem de

*“... pessoas pequeninas, aos milhares, trabalhando dia e noite com grandes fardos sobre os ombros. (...) A estória terminava revelando que aquelas ‘pessoas pequeninas’ eram as formigas da África”.*

Mas Fleming, como a maioria dos colegas em Fort Wayne, não se entregou ao apelo das missões; impressionava-lhe mais

*“... o que parece ser naturalmente o maior dos serviços: um ministério nos Estados Unidos da América”.*

*A opção missionária,  
ou jogar tudo em Cristo Jesus*

Contudo, os planos não se concatenavam e uma série de acontecimentos levaram-no de volta à Califórnia, onde estava sua noiva. Esperava-o também um emprego nas máquinas de uma refinaria local, alternando semanalmente os turnos da manhã, da tarde e da noite. Sentia-se miserável nesta condição e recorria ao Senhor, em oração, para que o aliviasse do peso que oprimia a sua alma. Uma noite, encarando o companheiro de trabalho que manejava a outra chave da válvula (um velho operário conhecido por escapadas em busca de fortuna nas minas das montanhas vizinhas, que sempre acabava de volta ao emprego na refinaria), Paul Fleming sofreu uma crise existencial e fez a opção de sua vida.

*“Uma vez minha mãe apontou para um indivíduo que não prestava e disse-me que eu terminaria igualzinho a ele se não permitisse que o Senhor tomasse conta da minha vida. Nunca nada me pareceu tão real quanto este velho que estava diante de mim. Sim, era um retrato perfeito do meu futuro. (...) Este pensamento chocou-me terrivelmente e uma rebelião cresceu dentro de mim, endurecendo todo o meu interior. Disse para mim mesmo: ‘Não posso ser como este homem, não posso! Vou deixar que o Senhor tome posse da minha vida’. Aquela noite eu disse ao Senhor que abandonaria os Estados Unidos e iria pregar o Evangelho em algum lugar antes que um ano se passasse”.*

Sem dinheiro e sem apoio institucional, sem treinamento e sem delegação, a promessa feita a si mesmo perante Deus era um ato de fé que desafiava todos os procedimentos normais de formação de missionários. Mas a paz interior e a confiança absoluta neste projeto impossível revelaram-lhe uma verdade mais profunda:

*“Aprendi uma coisa: o conhecimento da vontade de Deus não chegou a mim gradualmente, mas quando em desespero me dispus a jogar todas as cartas em Jesus Cristo. Se ao menos mais candidatos à missão aprendessem a seguir a Deus ao invés de seguir a linha da lógica humana!”.*

E assim, antes que um ano se completasse, com um mínimo de apoio e a despeito dos conselhos de experimentados chefes de missão, Paul Fleming e sua esposa ultrapassaram os portões dourados da Baía de São Francisco, rumo a Sumatra. Isto foi em 1937.

*“Nunca tinha visto Sumatra, não sabia como era. O que o Senhor desejava então era me por em movimento na direção correta. Quando chegamos a Singapura, ao invés de continuar para o sul rumo a Sumatra, fomos para o norte, para a Malásia. Descobri mais tarde que o apóstolo Paulo também não sabia para onde ia. Pensou que fosse para Ásia, mas o Senhor mudou a sua rota”.*

*As provações de um missionário;  
ou quando estou fraco, então sou forte*

Os planos de Deus são insondáveis. Longe de ser uma solução, a viagem para o Oriente revelou-se apenas um estágio preparatório, pontilhado de provações. As dificuldades começaram na base missionária. Paul Fleming estava ansioso para entrar na mata, fazia muitas perguntas, questionava os modos acomodados do pessoal na sede da missão. Os veteranos locais não apreciaram tanta exuberância e acabaram por isolar o novo voluntário. Paul Fleming desencantou-se com os obstáculos que o jogo da “política religiosa” colocava em seu caminho.

Finalmente, uma oportunidade foi aberta e Paul Fleming partiu para Siam, na Tailândia. Mas não chegou ao destino. Uma “doença misteriosa”, não identificada inicialmente pelos médi-

cos, derrubou-o com a febre e o delírio. Mais tarde aprendeu que se chamava “malária”.

*“Várias vezes, durante as quentes noites tropicais, tive o que me parecia ser um terrível pesadelo. Sonhava que estava de volta na América. Era um sentimento terrível, mas oh! que alívio acordar e ouvir os estranhos ruídos da floresta!”.*

Os ataques pioraram e o corpo forte que trazia da infância, seu último reduto de autoconfiança, passou a trai-lo. Finalmente os médicos se pronunciaram: precisa voltar ao clima temperado da América. Mas foi desta derrota, contra todas as expectativas, que nasceu a vitória maior: o sentido de uma nova missão.

*“Apesar desta praga que tomava todo o meu corpo, nunca pude esquecer a lição maravilhosa que aprendi por seu intermédio. ‘Quando estou fraco, então sou forte’. Deus mostrou-me que não precisava de meus ombros largos ou de minha mente franzina. Precisava apenas de um instrumento com o qual pudesse trabalhar”.*

*Criar uma nova missão,  
ou marchar ao som de uma banda invisível*

*“Assim foi que entre os passageiros que desembarcaram em São Francisco estava um homem grande vestido com roupas antiquadas, munido apenas de um coração ardente e de um projetor de cinema”.*

Na viagem de volta, Paul Fleming formou diante dos olhos a visão fantástica da obra que estava a desafiar a cristandade americana: A EVANGELIZAÇÃO DO MUNDO NESTA GERAÇÃO! Se ele próprio não poderia estar na linha de frente, então a sua seria a voz de comando a convocar os soldados de Cristo. Percorrer as igrejas e as tendas de evangelização, sacudindo “o cristianismo mole” destes tempos, despertando o espírito missionário.

*“Em breve, a mensagem e o homem começaram a ter um impacto. (...) Ele parecia marchar ao som de uma música que o resto de nós não podia ouvir”.*

Falando à fiéis torpedeados pelas notícias da guerra mundial, Paul Fleming anunciava uma guerra maior, que não se limitava, nem terminaria com a derrota do eixo.

*“Nesta guerra (...) Deus lidera as forças da virtude contra os poderes da escuridão. O inimigo ainda controla muito território. Há milhões de prisioneiros nas amarras do obscurantismo pagão”. (Brown Gold, Julho 1945)*

Era o desafio das fronteiras mais remotas que se cristalizava nas palavras de Paul Fleming:

*“...milhares de povos tribais, representando pelo menos 1.800 grupos lingüísticos, não possuem qualquer porção da Bíblia em sua língua. Suas línguas são desconhecidas. Não têm qualquer contacto com o mundo civilizado. Não possuem rádios, pois vivem distanciados da civilização, escondidos frequentemente nas florestas das mais remotas regiões do mundo. (...) Seus costumes são tão diferentes dos costumes do homem civilizado que, alcançá-los mais parece encontrar homens de um outro planeta do que homens de outra raça. (...) Estes povos tribais vivem e morrem não só ignorantes da civilização, como sem nada saber dos perigos que ameaçam suas almas e do Cristo que por eles morreu. Deverão continuar assim ignorados?”.*

Palavras surpreendentes estas que diante do conflito entre as grandes potências convocava o voluntariado para a luta espiritual nas mais remotas e atrasadas regiões do globo. Mas os fiéis responderam ao chamado, às centenas ou mesmo aos milhares. E, no entanto, como no exército de Gedeão, desapareciam na mesma proporção em que surgiam. Era preciso organizar os poucos que perseveravam. Um comitê diretor de sete membros foi formado, enfrentando diversas tentações diabólicas que ameaçavam corromper a semente antes mesmo que germinasse, tentações de glórias mundanas e de condicionamentos financeiros. O número Sete foi escolhido em sinal de obediência à doutrina bíblica da missão, conforme a interpretação fundamentalista: vivemos a sétima era da história sagrada, aquela destinada a ver a realização dos tempos com a segunda vinda de Cristo, que será cumprida quando a palavra divina houver alcançado os últimos confins da terra.

Um primeiro grupo foi ajuntado em 1942, com 16 membros da igreja de um dos Sete diretores. As passagens em um navio que partiu de New Orleans rumo à América do Sul foram compradas antes mesmo que tivessem obtido os difíceis passaportes e mesmo os recursos para a operação. Mas Deus respondeu à loucura da fé com bênçãos maravilhosas que derrubaram cada um dos obstáculos que lhes barravam o caminho.

O treinamento do pessoal também devia romper com os esquemas usuais.

*“O homem que tem a visão é um homem que sabe que Deus é poderoso. (...) Ele viu e ele sabe. (...) Naquele breve curso preparatório tínhamos um claro objetivo, que era encontrar os verdadeiros homens e mulheres de Deus. Isto era impressionante. O objetivo do curso não era produzir homens e mulheres de Deus, mas encontrá-los”.*

Outras agências de missão levantaram suspeitas sobre um possível desprezo das Novas Tribos pela educação de seus obreiros, ao que responderam com uma pedagogia mais dinâmica, inspirada na experiência da guerra. Adquiriram um *Boot Camp* na Califórnia que reproduzia o ambiente das florestas a que os missionários estavam destinados. Ali a vocação da fé seria temperada com ensinamentos práticos sobre como sobreviver em território inimigo.

*“A primeira instrução que um jovem recebe no exército é um treinamento físico; na marinha é o Boot Camp (...) É duro para o tipo mediano, mas é vitalmente necessário. Além de mentalmente alertas, devem estar preparados fisicamente, capacitados para resistir às condições tritantes da guerra moderna. Raramente as pessoas percebem a medida em que o trabalho missionário corre paralelo ao dos lutadores da selva do Tio Sam. (...) Podemos aprender uma lição com o exército introduzindo uma abordagem prática para o treinamento missionário”.*

*O martírio do primeiro contato,  
ou a morte como um investimento*

*“Aquele noite o Senhor deu-me uma visão. (...) Vi três homens fortes, cheios de vontade, sangue quente nas veias, nascidos de novo, felizes, zelosos no Senhor, embrenhados na floresta. De repente foram cercados pelos estranhos homens da floresta, e ficaram tão contentes com o contato que (quase podia ouvi-los) se puseram a cantar: ‘Eu amarei o Senhor na vida, Eu amarei o Senhor na morte...’”. (Palavras de Mrs. Hosbach, mãe de um dos cinco missionários mortos no primeiro contato)*

A primeira equipe baseou-se em Roboré, na Bolívia, às margens do “inferno verde amazônico”. Os moradores regionais

tinham notícia e, eventualmente, perseguiram os temíveis “Bárbaros”, um grupo indígena bravo. Depois de um ano de incertezas, dificuldades de comunicação, tensões internas e visitas do Santo Espírito, os missionários organizaram a primeira expedição de contato, escolhendo cinco dentre os melhores, inclusive Cecil Dye, líder local e membro do Comitê dos Sete. Entraram na mata desarmados, dispostos a permanecer anos se preciso fosse. Esta equipe foi massacrada. Comentando o sonho da mãe de um dos membros da expedição, o historiador da New Tribes confirmou:

*“Provavelmente Mrs. Hosbach estava certa. Como a experiência posterior demonstrou, era mesmo assim que os selvagens apareciam: de repente, como se do vazio, uma multidão surgia ao seu redor, uma multidão de corpos despídos e sujos, os rostos escuros e suspeitosos. Será que os homens brancos começaram a cantar? Sim, provavelmente sim”.*

A notícia do massacre teve muita repercussão nos Estados Unidos, provocando polêmica e mesmo acusações de irresponsabilidade da nova organização missionária. Mas os fiéis a quem as Novas Tribos falavam, apaixonaram-se com o martírio deste primeiro contato, redobrando o seu apoio e multiplicando o número de voluntários. O drama mobilizou a jovem comunidade e ainda hoje é relatado vivamente a cada nova geração de candidatos. Com a fé vigorosa que o caracterizava, Paul Fleming respondeu aos seus acusadores:

*“Vidas desperdiçadas? Não, não desperdiçadas mas, investidas: investidas em uma Mina de Ouro de Cor Morena (“Brown Gold”)!”.*

*O sacrifício de Paul Fleming,  
ou 7 vezes 7, número da vitória sobre a morte*

Ao final dos anos quarenta a organização havia crescido muito, contando já com trabalhos em diversos países latino-americanos. A compra de um avião *Douglas DC-3* para aventureiros vôos internacionais foi saudada como prova do sucesso e do arrojo da nova Missão. Em junho de 1950, o *Tribesman* desapareceu a caminho da Venezuela, carregado de missionários que desciam para uma Conferência Continental na Bolívia. A tragédia abalou a opinião pública norte-americana. No entanto, com a ousadia da fé, a diretoria das Novas Tribos anun-

ciou no primeiro número seguinte de *Brown Gold* que a Conferência fora apenas adiada de algumas semanas. Já haviam encomendado um outro DC-3, embora não tivesse fundos para pagá-lo. Deus seja louvado! Em duas semanas a maior parte do dinheiro necessário para a compra já estava em caixa, e mais continuava a chegar, em milhares de cartas voluntárias. Mas um grande espanto se sucedeu: o novo avião, em sua primeira viagem, chocou-se contra o pico do Mount Moran, lançando à morte boa parte da geração dos fundadores, Paul Fleming entre eles.

A confusão e a dor foram apaziguados pelos versos:

*There is no gain but by a loss  
We cannot save but by the cross  
The corn of wheat, to multiply  
Must fall into the ground and die.  
O should a soul alone remain  
When it a hundred fold can gain?*

Poucos meses mais tarde, a New Tribes Mission adquiriu um velho navio de guerra para fazer por mar o transporte dos missionários que deveriam reunir-se na América do Sul.

Isto ocorreu exatamente sete anos passados do martírio do primeiro contato com os "Bárbaros" da Bolívia.

*Na última fronteira, um exército de anjos*

O drama de Paul Fleming é composto de elementos os mais corriqueiros nos meios evangélicos. Os vários aspetos da exaltação da Vontade Divina por oposição aos Caminhos Mundanos é ladainha constante de cada culto, resumida na fórmula "Seja feita a Sua Vontade..." que deve enfeixar cada oração.

Mas o comum torna-se extraordinário pelo tratamento radical das polaridades que o compõem. Usualmente, as histórias evangélicas têm por clímax a experiência do Novo Nascimento, a narrativa limitando-se a descrever a transformação de vida produzida pela visitaçãõ do Santo Espírito. (Maciel, 1980) Na história de Paul Fleming, ao contrário, o Novo Nascimento encerra apenas o primeiro ato de um drama que prossegue com uma série de crises, cada uma levando mais longe as im-

plicações do que significa “nascer de novo”. É somente no ponto limite, nos confins da civilização e na vizinhança da morte, que a *visão* e o *poder* lhe são conferidos.

Neste sentido, pois, a estória é mítica: a biografia de um indivíduo escapa às contingências acidentais e à parcialidade de uma vida entre outras, para apresentar-se como a realização e o aprendizado de um conceito que vale para a sociedade como um todo. A vida de Paul Fleming nos dá um modelo exemplar do que significa ser cristão (fundamentalista e norte-americano) neste mundo.

Na tradição do cristianismo reformado, Paul Fleming demonstra a oposição radical entre a soberania divina e a corrupção irremediável da consciência humana. Progride na carreira da fé desvencilhando-se das pretensões a uma existência auto-determinada, pretensões estas que encontra em si mesmo e nos seus semelhantes os parceiros da sociedade a que pertence. Somente no extremo da renúncia, quando capaz de perceber-se reduzido à condição de um mero instrumento posto à disposição da vontade divina, realiza afinal o seu destino. Somente então assume a verdade da palavra sagrada: “Se Deus é por nós, quem será contra nós?”.

Paradoxalmente, pela lógica do sacrifício, o homem comum, subalterno na hierarquia social, sem quaisquer talentos notáveis, transfigura-se em veículo de um poder absoluto, descobrindo em si mesmo o segredo da onipotência. Daí por diante seus passos terão a firmeza e a autoridade do poder religioso.

Iniciou-se nesta carreira reagindo à dureza da socialização (família, escola, desigualdade econômica, igreja) com uma consciência culposa de insatisfação interior. Foi então guiado pelas lágrimas maternas, sinal da desilusão diante dos sucessos que podem ser alcançados nos caminhos dos homens, mas também resultado da intensidade de um olhar que via mais longe. Mas o passo decisivo, realizado já na maturidade, foi o abandono do emprego e da segurança econômica. Apesar do conceito corrente, o “virtuoso” da religiosidade calvinista, aquele que é sensível à perfeição de sua lógica, não se satisfaz necessariamente com a esfera do trabalho mundano. Os limites estreitos da vocação profissional podem parecer-lhe como amarras que frustram a plenitude da soberania divina e torná-lo miserável. O operário cristão será um “bom

operário”, mas como tal estará forçado a conciliar realidades cpostas. Sua semana é dividida entre os “dias úteis” e o “dia do Senhor”; sua função de instrumento da vontade onipotente deverá ajustar-se à heteronomia da organização econômica. Assim, a ética da responsabilidade esconde uma tensão-conciliação que não é aceitável nos limites últimos da fé. Com a renúncia ao mundo do trabalho, Paul Fleming ultrapassou a esfera do cálculo razoável para “jogar tudo” em Cristo Jesus, lançando-se por inteiro na luta sem tréguas contra o mal que está no mundo. Para que o ascetismo intramundano possa realizar-se como uma ética da eficiência econômica é preciso que seja antes expressão religiosa da negação deste mundo, negação esta que é dramatizada em vocações extraordinárias como a de Paul Fleming.

A busca de uma entrega total poderia encontrar o seu repouso no trabalho exclusivamente religioso do pastoreio de uma Igreja. Foi esta a primeira opção de Paul Fleming, num gesto adolescente de imitação da masculinidade do evangelista que lhe trouxe a experiência do “novo nascimento”. Por razões que não são bem esclarecidas, esta carreira lhe foi barrada, mas não é a dificuldade da formação pastoral que está destacada na história. Ao contrário, retrospectivamente, parece que cumpriu esta etapa até o momento simbolicamente mais elevado, quando foi chamado a substituir no púlpito o pregador principal. Mas a partir daí, descobriu que era pouco. Guiava-se ainda pelo exemplo de um homem, de um outro, na ilusão de que estaria ali “um homem dos homens” (a man’s man); não fora ainda capaz de assumir por si mesmo a universalidade do Homem que está em Cristo. Refletindo sobre esta etapa de sua carreira, comenta que a glória de ser um ministro de Deus nos Estados Unidos da América, que tanto o impressionara e aos seus colegas no campo de treinamento de evangelistas, estava viciada pela facilidade da tarefa. Fácil demais ser cristão nos Estados Unidos, fácil demais ser também corrompido por esta função...

Abre-se então a perspectiva da Missão para um território onde não há nada a defender, tudo a conquistar. Mas no além mares reencontra os vícios de que fugia, com a sede missionária bem radicada numa cidade, acomodada à sua rotina, ocupada nas tramas da “política religiosa”. Precisa ganhar a mata para liberar-se dos vínculos que o prendem “ao mundo”. Deve desvencilhar-se deles, despir-se dos paramentos que recôrdam as suas origens, chegar aos limites últimos do seu mundo, “a

civilização”, e cruzá-los para fazer a luta mais pura no próprio território caótico do Inimigo, que é a floresta tropical, e então resgatar estes seres “de outro planeta”, que praticamente não fizeram sequer o primeiro nascimento em nosso mundo, as Novas Tribos.

E aí, a última lição. A febre quebra-lhe o corpo, o delírio perturba-lhe o espírito, sugerindo-lhe que não está onde crê estar; oscila entre a solidão na floresta e a sociedade com os seus médicos, nos States. Descobre então, na vizinhança da morte, que a luta é maior que as forças do seu corpo. Não será da sua matéria que Deus forjará o instrumento que necessita. Renunciando também a ela compreenderá finalmente o segredo da onipotência: “é quando estou mais fraco, que estou mais forte”.

Agora, de volta aos Estados Unidos, caminhará num ritmo imperceptível aos homens comuns. Será investido do poder de comandar não apenas o aplauso e a colaboração do seu semelhante, mas como diz textualmente, de exigir “a sua vida”. Poderá romper efetivamente com as estruturas complacentes do “cristianismo mole” destes tempos, formando um exército de soldados dispostos a tudo pela causa. A linguagem militar, construída sobre a exaltação da morte voluntária num campo de batalha de estrutura maniqueísta (“nós versus o “inimigo”), ajusta-se bem à mensagem de Paul Fleming. Absorveu, sem dúvida, elementos do contexto da Guerra Mundial em que se formou, mas sua doutrina não encontra melhor paradigma que o militar. Ainda hoje, as forças armadas norte-americanas fornecem-lhes o principal gerador de imagens para a propaganda missionária. Trata-se, contudo, de uma guerra sem armas de fogo, feita por guerreiros que devem imitar o exemplo do Fundador, despindo-se de todos os interesses que os prendem à sua terra de origem. Será pois uma força de outro nível, algo assim como um exército de anjos.

### *Orem por nós!*

Já vimos que os missionários das Novas Tribos subsistem graças a doações voluntárias dos fiéis de igrejas locais norte-americanas que respondem ao apelo chegado da linha de frente com a súplica “Orem por nós!”. A dependência das ofertas é parte destacada da ética sacrificial dos missionários. E as palavras de apoio pronunciadas de pé ou de joelhos, com os olhos cerrados e a mente iluminada pela imaginação, criam um vínculo estreito e interno entre as expedições mais longín-

quas e a vida cotidiana das congregações *back home*. Com efeito, o próprio aspeto empresarial da Missão seria impossível sem as orações. É por elas, portanto, que tentamos precisar o sentido da “opção pelos índios” dos seguidores de Paul Fleming.

Poderíamos imaginar vínculos funcionais menos etéreos do que palavras pronunciadas num contexto de reverência devocional. As acusações dirigidas contra as Novas Tribos são com frequência mais terra-a-terra, mencionando supostos serviços em empresas multinacionais e mesmo a departamentos de espionagem. Embora casos assim possam eventualmente ocorrer, não nos parece que seja característicos da organização em geral. No entanto, ainda que fossem, não bastariam para explicá-la. Antes, indicariam usos que empresas e governos podem fazer de uma atividade de inspiração religiosa — mas, parece óbvio, para que uma crença religiosa possa ser “utilizada” por interesses econômicos ou políticos, é preciso que já esteja lá, como crença na qual de fato se crê, religiosamente. Não é a busca do lucro ou da informação policial que cria este estranho fluxo de norte-americanos para as regiões menos “civilizadas” da terra. Vão mesmo “converter os selvagens”, objetivo que só faz sentido tendo em vista o conjunto da prática devocional da comunidade que os sustenta. Se cumprem outras funções e se têm alguma importância no quadro do indigenismo e das relações internacionais, é porque as palavras devocionais não são tão etéreas assim, e as orações de fato criam poder.

Resumindo então o sentido desta opção missionária, diríamos que ele se expressa em várias esferas, cada uma delas elaborando uma variação do tema comum de *uma luta de conquista nas últimas fronteiras deste mundo*.

No plano estritamente religioso, coincide com o campo das organizações eclesíásticas norte-americanas, a carreira de Paul Fleming é apresentada como modelo da doutrina fundamentalista do julgamento de Deus sobre a criação. Opõe-se ao “mundanismo” da teologia liberal, assim como à complacência do gozo místico de inspiração pentecostal. Está mais próximo da vertente calvinista que prega o domínio sobre o mundo e sobre si mesmo como a forma agradável a Deus de manifestação da sua soberania.

Neste contexto, Paul Fleming radicaliza o lado negativo da “ascese intra-mundana” de que falava Max Weber, representando a luta de todo dia como uma guerra final. Não é um

líder messiânico — sua crise diante da máquina cheia de válvulas da refinaria não foi resolvida com um clamor para que todos abandonassem as fábricas; longe dele o mito de uma greve geral... Sua renúncia não consiste numa negação do cotidiano, mas na representação deste mesmo cotidiano em termos superdramáticos: a calma aparente do dia-a-dia esconde um conflito ontológico que se torna plenamente visível apenas lá onde a Palavra de Deus não foi ainda sequer pronunciada, onde a Lei se confronta com a sua negação mais pura.

Enfatizando uma das versões possíveis da dimensão heróica da ética calvinista, Paul Fleming recupera também a sua escatologia: o objetivo maior da disciplina protestante não é acumular o capital, como às vezes se diz de maneira simplificada, que perde o objeto que pretende captar, ignorando também as múltiplas significações que pode assumir.<sup>(9)</sup> O sentido desta ética está na proclamação da glória de Deus, a qual há de se estabelecer em plenitude quando o Verbo for pronunciado em todas as línguas da terra.

Em síntese, as orações que são feitas em prol destes guerreiros da fé implicam um reconhecimento e uma participação na guerra em que estão empenhados. E, inversamente, graças a eles a mensagem rotineiramente dominical das paróquias fundamentalistas ganha consistência e vitalidade. As orações suplicadas em apoio aos que assumem as últimas conseqüências da expressão de obediência "Seja feita a Sua Vontade", são orações que dão sentido ao próprio ato de orar.

No plano mais abrangente do campo ideológico, mencionamos a associação existente entre as correntes fundamentalistas e a figura do WASP (White Anglo Saxon Protestant), a imagem do

---

9. Interessado em estabelecer os fundamentos religiosos de uma ética econômica, Weber não desenvolveu esta dimensão heróica do calvinismo, embora a tenha reconhecido ao considerar o envolvimento puritano na revolução Inglesa. A própria "teocracia" na Genebra de Calvino indica a importância que a dimensão política pode assumir nesta tradição religiosa. Que seus princípios podem ser associados a diversas posições ideológicas, indica-o por exemplo a "teologia revolucionária" de um Richard Shaull, inspiradora do movimento estudantil e da intelectualidade protestante de esquerda na América Latina na década de 1960. Em seus escritos, o conceito de "soberania sobre o mundo" era elaborado em termos de uma "soberania sobre a história", e a ética da responsabilidade implicava um compromisso com o julgamento de Deus sobre as estruturas conservadoras que aprisionam o Verbo, negando a promessa escatológica de libertação. (Shaull, 1955, 1962, 1967)

protestante branco anglo-saxão que se quer portador da verdadeira identidade americana. O ritual do "Novo Nascimento" é aqui duplamente significativo: matriz religiosa da gênese da identidade americana; e também, num quadro de representações geográficas, sinal do ressurgimento das regiões derrotadas pela guerra civil.

Neste contexto, a pregação de Paul Fleming retoma o sentido expansionista e propriamente missionário da *White America*. Atualiza a doutrina do *Manifest Destiny* elaborada no século XIX, segundo a qual os Estados Unidos teriam não só o direito como o dever de expandirem-se através de todo o continente norte-americano, cumprindo missão civilizadora. (Segal e Stineback, 1977). A representação dos "povos ainda não alcançados" (expressão comum para nomear as "novas tribos") como vivendo sem lei, ou num regime de medo que é expressão do próprio contrário da Lei, tem um valor decisivo para a justificação do expansionismo do "modo de vida americano". Justamente por se lançar sobre povos tão despojados das riquezas da civilização, ela supera quaisquer contaminações com interesses menos nobres do imperialismo, descobrindo em seu horizonte uma esfera de fins, valores puros, obrigação, gesto de sacrifício. Para que o imperialismo se justifique ideologicamente, é preciso que em algum sentido seja desinteressado. A gratuidade do esforço para implantar uma casinha americana no ambiente insólito da floresta ou do cerrado valoriza os seus fundamentos.(10)

---

10. O sentido linearmente funcionalista desta tese precisa ser qualificado. Embora corrobore a expansão econômica e política do Imperialismo norte-americano, para que possa fazê-lo em termos religiosos, a Missão precisa marcar a diferença dos seus fins em relação aos objetivos dos empresários e dos diplomatas. E diferença é oposição, em algum sentido. O contraste entre os que buscam o ouro metálico e os que procuram o "ouro de cor morena", que são as pessoas, é um tema comum no discurso das Novas Tribos. E o contraste que gera a força da justificação ideológica pode também gerar um antagonismo mais profundo que oponha o sentido da missão aos objetivos econômicos e políticos do império. Este antagonismo não se verifica na literatura e na prática das Novas Tribos, mas tem ocorrido em outras instâncias. A Latin American Mission, organização fundamentalista e agressivamente evangelizadora, de orientação explicitamente anticomunista na década de 1960, passou por crises internas que a lançaram em uma orientação surpreendente na última década: elaborou uma versão fundamentalista da teologia da libertação, incluindo o anti-imperialismo na sua pregação evangelizadora. Ver a respeito o periódico *Latin American Evangelist*, e o livro de Orlando E. Costas, principal teórico da Latin American Mission em sua nova fase, *The Church and its Mission: A shattering critique from the Third World*, 1974.

Dito isto, há uma pergunta que seria interessante esclarecer: por que o crescimento da atração das missões indígenas a partir da década de trinta? A pureza da missão indígena como princípio valorativo do *Manifest Destiny* já estava presente em períodos anteriores. E o sentido civilizador da ideologia WASP é comum à maior parte das agências de missão fundamentalistas e evangélicas, dirijam-se ou não às sociedades tribais. Necessitamos pois de uma explicação adicional.

Uma das razões possíveis talvez esteja nas conseqüências da hegemonia liberal sobre o *mapa mundi* das culturas humanas imaginado no contexto religioso norte-americano. Vimos que no entre-guerras a teologia liberal, predominante nas principais denominações, passou a questionar o sentido das missões tradicionais. A promoção do ecumenismo, por outro lado, diluiu os traços do antagonismo com o mundo católico-romano, tanto na esfera internacional quanto no relacionamento com as minorias católicas internas. O combate ao catolicismo que entusiasmara as missões na guerra contra a Espanha por Cuba e pelas Filipinas no final do século passado, perdeu muito do seu impacto no novo contexto. A palavra de ordem "A Invasão Protestante da América Latina", expressa em título de um livro de repercussão no início do século, passaria a causar polêmica, senão embaraço. Embora, indiretamente, a visão ecumênica afetou mesmo a imagem das demais "Grandes Religiões do Mundo", enfraquecendo os contrastes maniqueístas justificadores de uma missão definida como conquistadora. Num espírito associado ao de Woodrow Wilson, quando propôs a criação de uma Liga das Nações para reger a competição entre os Estados com normas de civilidade que substituíssem a solução da guerra, o *establishment* religioso afastou a demonologia do quadro descritivo dos contrastes existentes entre as religiões maiores do mundo.

É provável, portanto, que as correntes fundamentalistas, cuja ética maniqueísta era ameaçada pelo movimento ecumênico, tenham a contragosto sofrido as conseqüências da diluição da imagem negativa da Igreja de Roma. A mensagem de guerra santa à "idolatria papista" e às divindades de outras civilizações continuou a ser proclamada e a render dividendos, mas em termos relativos passou a render menos do que o projeto de "resgatar os selvagens". Aqui o antagonismo religioso é complementado por um princípio mais conciliável com os valores liberais dominantes, qual seja a idéia caridosa de uma ação univocamente civilizadora.

No sentido inverso, esta hipótese sugere que missões como as Novas Tribos, alimentam ideologicamente as tendências mais beligerantes da política exterior norte-americana — não por servirem aos departamentos de espionagem, mas por serem capazes de discursar sobre as relações internacionais em termos que são a um tempo estritamente religiosos e abertamente militaristas.

Com efeito, a mensagem surpreendente de Paul Fleming, que em plena guerra mundial anunciava a existência de uma guerra maior no interior longínquo das florestas tropicais, não era desprovida de realidade. Apoiava-se no princípio da renúncia, dos fins desinteressados que atraem adesões voluntárias e lhes conferem um poder simbólico fora do comum. Pela afirmação existencial do reino dos fins, o voluntariado, ainda que pouco pragmático, ou antes por isto mesmo, desempenha um papel decisivo na construção dos sistemas ideológicos a que dão fé.

### *Bibliografia*

AHLSTROM, Sydney E. *A religious history of the American People*, 2 vs. Doubleday, New York, 1975.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*, Ática, SP, 1979.

BENNETT, John C. *Christianity and Communism* Haddam House, New York, 1948.

BERGER, Peter L. "A Market Model for the Analysis of Ecumenicity", in *Social Research*.

*Brown Gold*, Sanford, Florida.

COSTAS, Orlando E. *The church and its mission: a shattering critique from the third world*, Tyndale, Wheaton, 1974.

*Religion in America*, Dædalus, Winter, 1967.

EDWARDS, Fred E. *The role of the faith mission — a Brazilian case study*, William Carey Library, Pasadena, California, 1971.

FEAGIN, Joe R. "Prejudice and religious types: a focused study of southern fundamentalists", in *Journal for the Scientific study of religion*, Fall, 1964.

FURNISS, Norman F. *The Fundamentalist Controversy*, New York, 1957.

HERBERG, Will. *Protestant, Catholic, Jew*, revised edition, Doubleday, 1960.

HOCKING, William E. *Re-thinking missions — a laymen's enquiry after one hundred years*, Harper & Brothers, New York, London, 1932.

*History of New Tribes Mission*, Brown Gold Publication Woodworth, Wisconsin, 1977 (primeira ed. 1962).

KELLEY, Dean M. *Why Conservative churches are growing*, Harper and Row, New York, 1972.

*Latin American Evangelist*.

KRAEMER, Hendrik. *The christian message In a non-christian world*, Edinburgh House Press, London, 1938.

LINDELL, Harold. "Faith missions since 1938", in Wilber C. Harr (ed.) *Frontiers of the Christian World Mission since 1938*, Harper and Brothers, New York, 1962.

LATOURETTE, Kennet Scott. *The Great Century: The Americas, Australasia and Africa, 1800 — 1914*, in *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. 5, Harper and Row, New York, 1943.

MACIEL, Elter. *A ficção batista, Cadernos de Iser, Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, 1980.

*Mission Handbook*, 11th ed., Marc, 1976.

NEILL, Stephen. *A history of Christian Mission*, Penguin, 1964.

Niebuhr, H. Richard. *Radical monotheism and western culture*, Harper, New York, 1943.

*Cristo e Cultura*, Paz e Terra, 1967.

PARKER, Joseph (ed.) *Interpretative statistical survey of the world mission of the Christian church*, New York, 1938.

QUEBEDEAUX, Richard. *The Young evangelicals*, 1974.

*The new charismatics*, 1976.

*The worldly evangelicals*, Harper and Row, New York, 1978.

READ, William et al. *Latin American Church Growth*, Grand Rapids, 1969.

*Brazil 1980: the protestant handbook*, Marc, Monrovia, California, 1973.

ROUSE, Ruth, Neill Stephen, Fry, Harold: *History of the Ecumenical Movement World*, Council of Churches, 2 vs.

SEGAL, Charles M. e Stineback, David C. *Puritans, Indians and Manifest Destiny*, Putnam's Sons New York, 1977.

SHAULL, Richard. *Encounter with Revolution*, Association Press, 1955.

*Alternativa ao desespero*, Imprensa Metodista, 1962.

TILLICH, Paul. *Christianity and the the encounter of the world religions*, Columbia University Press, New York, 1963.



RELIGIÃO E DOMINAÇÃO DE CLASSE:  
O CASO DA "ROMANIZAÇÃO"

*Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

*CERIS — Rio de Janeiro*

Num artigo publicado na "Revista Eclesiástica" Brasileira, em março de 1976, procurei mostrar como o processo de romanização do catolicismo brasileiro — ocorrido durante a I República — é ao mesmo tempo um processo de destituição religiosa do leigo. Naquele artigo, era mencionado de passagem que o mesmo processo poderia ser relacionado com um processo mais amplo de reestruturação da sociedade brasileira após o término do escravismo. É esta relação que vamos aqui examinar, procurando aprofundar nosso conhecimento da relação entre o catolicismo romanizado e a dominação burguesa.(1)

---

1. Este artigo representa também uma tentativa de síntese da tese de doutorado apresentada à Universidade Católica de Louvain, Bélgica, em junho de 1979 sob a direção do Prof. François Houtart. Expresso aqui meu agradecimento à sua orientação, pois foi ele quem me obrigou a pesquisar a globalidade brasileira até encontrar uma hipótese sociológica que explicasse o processo de romanização como um processo de transformações religiosas condicionado pelas transformações econômicas, políticas e sociais. Fique claro, entretanto, que as falhas e erros desta interpretação são de minha exclusiva responsabilidade.

## A instauração do capitalismo agrário no século XIX (2)

A segunda metade do século XIX é um período de prosperidade, sendo a produção cafeeira a principal responsável pelo crescimento econômico do Brasil. Cultivado no Centro-Leste do país, o café era um produto de exportação cuja demanda no mercado mundial crescia sempre. Sua produção era feita nas fazendas de grande lavoura, caracterizadas pela grande extensão territorial, o uso da força de trabalho escravo e a monocultura.

No entanto, a prosperidade econômica do Brasil em seu conjunto escondia profundas diferenças regionais. O fim do tráfico negreiro em 1851 e a crise dos produtos tradicionais de exportação — o açúcar, o fumo e o algodão — acentuavam as diferenças entre o Centro-Leste próspero e o Nordeste economicamente decadente. Fechado o acesso às fontes africanas, os fazendeiros de café começam a aprovisionar-se de escravos no Norte e no Nordeste. Tal processo de transferência de escravos permitiu manter o escravismo no Brasil por quatro décadas depois do fim do tráfico africano, mas é evidente que ele não podia durar para sempre. A classe senhorial escravocrata, dominando a economia e a política do Império, fazia tudo para manter o escravismo, resistindo às pressões abolicionistas. Mas em 1880 sua resistência é quebrada e a escravidão é legalmente abolida. Logo em seguida cai a monarquia, sendo proclamada a república.

A burguesia agrária, que toma o lugar da classe senhorial como classe dominante, vinha se formando desde o início da

2. A bibliografia sobre as transformações econômicas, políticas e sociais da segunda metade do século XIX é grande, embora nem todos os autores vejam nelas a gênese do capitalismo agrário brasileiro. As obras que mais usamos foram, FURTADO, Celso: *Formação econômica do Brasil*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1961, cap. 20-30; FAORO, Raymundo: *Os Donos do Poder*, Porto Alegre, Globo, 1976, cap. XII-XIV; SODRÉ, Nelson Werneck: *História da Burguesia Brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1976, pp. 145-243; GORENÐER, Jacob: *O escravismo colonial*, São Paulo, Ática, 1977, cap. XXVII; PRADO JR., Caio: *História econômica do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1962, cap. 15-24; CARDOSO DE MELLO, João Manuel: *O capitalismo tardio*, Campinas, IFCH-UNICAMP, 1975 (mimeo.), e os artigos de Fernando Henrique CARDOSO, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Boris FAUSTO, Warem DEAN, José C. GNACARINI, Paul SINGER e de Francisco de OLIVEIRA in FAUSTO, Boris *O Brasil Republicano, História Geral da Civilização Brasileira*, tomo III, vol. 1, São Paulo, DIFEL, 1975. Enfim, sobre a consolidação da dominação burguesa e do Estado burguês; CARONE, Edgar *A república velha: Instituições e classes sociais*, São Paulo, DIFEL, 1975, pass.

produção cafeeira. A demanda crescente do café no mercado mundial, a disponibilidade de terras e de capitais, e as condições físicas favoráveis ao café no Oeste paulista, favoreciam a formação de uma nova classe de proprietários rurais — muitos dos quais saídos da classe senhorial e da burguesia comercial — capazes de produzir o café a custos de produção inferiores aos das fazendas escravistas tradicionais, usando diversas modalidades de trabalho assalariado.

Neste processo de substituição da força de trabalho escravo pela força de trabalho assalariada, a imigração europeia desempenha um papel crucial. Ao invés de comprar escravos — cujo preço era cada vez mais elevado — os fazendeiros capitalistas contratavam imigrantes vindos da Europa para trabalharem em suas fazendas até reembolsar o preço da viagem. O dinheiro que se esterilizava na compra de escravos, no sistema escravista, era recuperado pelo fazendeiro, no sistema capitalista. Assim, abria-se uma possibilidade de acumulação de capitais. Além disso, o trabalho assalariado era muito mais produtivo do que o trabalho escravo (os trabalhadores tinham interesse em ganhar mais para ficarem logo livres de suas dívidas) e exigia muito menos gastos com a supervisão dos trabalhadores. Enfim, a burguesia agrária ia obtendo o financiamento do Estado para as despesas com a imigração, o que lhe permitia aumentar a massa de capitais investidos na produção. A resultante da conjugação desses fatores é que os lucros dos fazendeiros capitalistas tornavam-se cada vez maiores, enquanto os fazendeiros escravistas tendiam ao endividamento progressivo para comprar escravos, tornando-se incapazes de fazer face aos baixos custos de produção da lavoura capitalista.

É preciso notar, entretanto, que em seu estado nascente, o capitalismo agrário não se baseava no trabalho assalariado tal como é praticado hoje. Geralmente o salário monetário era pequeno, ficando a subsistência do trabalhador garantida pelo roçado que cultivava em terras cedidas gratuitamente pelo fazendeiro. Aliás, o cultivo do café favorece esse regime de trabalho, uma vez que o café só exige a intensificação do trabalho em determinados momentos do ano: no plantio, na carpa e na colheita e secagem.<sup>(3)</sup> Tratava-se, portanto, de um regime de trabalho assalariado que combinava a produção doméstica de subsistência com o salário monetário. Entretanto, tal regime já se baseava em relações capitalistas de pro-

3. Cfr. FAUSTO, Boris: *op. cit.*, (nota 2), pp. 199-202.

dução, devido à apropriação dos meios de produção pelo fazendeiro — que dirige o processo produtivo e se apropria da totalidade da produção — e à contratação de trabalhadores livres, cuja força de trabalho era comprada pelo fazendeiro.

Para entender o impacto da introdução de relações capitalistas de produção na estrutura de classes, convém examinar as condições sociais de existência da massa camponesa na formação social senhorial escravista.

A estrutura econômica gerada pela colonização portuguesa fundava-se na produção de grande lavoura destinada ao mercado. Mas paralelamente à grande lavoura, aparece a pequena lavoura camponesa, fundada na produção de subsistência com pequeno excedente destinado ao mercado. Maria Sílvia de Carvalho Franco explica a gênese da massa camponesa brasileira pela forma de ocupação do solo. “Dada a amplitude das áreas apropriadas e os limites impostos à sua exploração pelo próprio custo das plantações, decorreu uma grande ociosidade das áreas incorporadas aos patrimônios privados, podendo, sem prejuízo econômico, serem cedidas para uso de outrem. Esta situação (...) possibilitou e consolidou a existência de homens destituídos da propriedade dos meios de produção, mas não de sua posse, e que não foram plenamente submetidos às pressões econômicas decorrentes dessa situação, dado que o peso da produção, significativa para o sistema como um todo, não recaiu sobre seus ombros. Assim, numa sociedade em que há concentração dos meios de produção, onde vagarosa, mas progressivamente, aumentam os mercados, paralelamente forma-se um conjunto de homens livres e expropriados que não conhecem os rigores do trabalho forçado e não se proletarizaram. Formou-se, antes, uma ‘ralé’ que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade. A agricultura mercantil baseada na escravidão simultaneamente abria espaço para sua existência e os deixava sem razão de ser”.(4)

A massa camponesa, em cujo interior pode-se distinguir diferentes camadas sociais, tinha como marca o fato de ser economicamente dispensável. Retirando sua subsistência material da pequena lavoura, ela vivia praticamente à margem do

---

4. Cfr. CARVALHO FRANCO, Maria Sílvia: *Homens livres na ordem escravocrata*, São Paulo, Ática, 1974, p. 14.

sistema econômico de mercado. Colonos pobres, mestiços, índios "civilizados", escravos forros, mais ou menos mestiçados entre si, formavam essa massa camponesa que no final do século XIX constituía a grande maioria da população brasileira. Colocando-se sob a dependência dos senhores escravistas, os camponeses ajudavam-no a guardar suas fazendas, a impedir fugas de escravos, a recuperar escravos fugidos, a combater os índios e até os invasores estrangeiros. A chave da submissão da massa camponesa à classe senhorial escravista é a dominação pessoal. O senhor cedia gratuitamente um lote de terra aos camponeses que se colocavam sob sua proteção, em troca dos serviços gratuitos acima mencionados. O senhor dava também aos camponeses uma proteção política e econômica, ajudando-os nos momentos de maior necessidade. De sua parte, os camponeses forneciam ao senhor os homens que ele precisava para formar suas milícias privadas e para os serviços que ele solicitava.

A experiência do homem livre e pobre, levando-o a pensar que não poderia sobreviver sem a proteção de um senhor poderoso, é chave no funcionamento da dominação pessoal. A proteção é representada com um favor, como uma graça recebida, e que deve ser honrosamente retribuída pela lealdade do protegido a seu protetor. Os serviços prestados ao senhor não aparecem, pois, como imposições, mas sim como retribuições motivadas pela gratidão dos camponeses a seus protetores. É porque as relações entre senhores e camponeses são relações pessoais — isto é, relações que obrigam um e outro enquanto pessoas formalmente iguais — que os serviços prestados pelos camponeses não tomam a forma de mercadorias: eles só poderiam ser gratuitos, posto que são retribuições honrosas do protegido para o protetor.

A dominação exercida pelo senhor sobre os camponeses é lida através do código familiar, devido à instituição do compadrio. O compradio cria laços de tipo familiares entre o senhor e seus dependentes, transfigurando suas relações: sendo compadres, eles constituem uma espécie de família espiritual consagrada pela religião. Assim, as obrigações entre eles — ajuda mútua, lealdade, proteção etc. — são revestidas de valor moral. Na medida em que um casal oferece seus filhos como afilhados a outras pessoas, ele vai formando uma rede de laços de cooperação e lealdade similares aos laços que unem uma família extensa. Como diz Douglas T. Monteiro, "O agregado escolhe o fazendeiro como padrinho de seu filho

porque o fazendeiro é seu patrão. Ao mesmo tempo, é leal a esse patrão porque ele é seu compadre. A natureza material das relações de dominação-subordinação está imbricada com as representações sociais não-materiais".(5)

A leitura das relações de dominação pessoal através do código familiar as torna naturalizadas. A dependência dos fracos em relação aos poderosos não aparece como uma imposição e sim como uma aliança, aliança cimentada pela proteção, por um lado, e pela prestação de serviços gratuitos, por outro. Mais que isso, sendo a instituição do compadrio uma instituição revestida de significação religiosa — devido ao fato de ter por fundamento o rito do batismo — as práticas sociais dela derivadas (práticas de solidariedade, de proteção, de assistência, de prestação de serviços, de lealdade) se revestem de valor moral sancionado pela religião. Por isso, o descumprimento de compromissos estabelecidos pelo compadrio é uma profanação contra essa instituição, é um escândalo moral e religioso. Ou seja, a religião reforça a instituição do compadrio, revestindo de valor moral as obrigações recíprocas entre senhores e camponeses, porquanto estes são compadres, padrinhos, afilhados.

Além desta, a religião desempenha a função de representar a relação de dominação pessoal como a forma de relação entre fracos e poderosos inscrita na ordem cósmica. O catolicismo popular, que tem como núcleo as relações entre os devotos e os santos protetores, reproduz no campo religioso as relações de dominação pessoal: assim como o camponês fraco se coloca sob a dependência do senhor poderoso, todo homem — naturalmente fraco diante do mundo — deve colocar-se sob a proteção de um santo padroeiro que do céu o protege e o guia neste mundo. Assim, o catolicismo popular sobrenaturaliza a dominação pessoal, representando-a como a forma de relações entre fracos e poderosos existente tanto na terra como no céu. A aliança entre eles se inscreve na própria ordem cósmica criada por Deus, que não pode nem deve ser mudada pelo homem.(6)

5. Cfr. TEIXEIRA MONTEIRO, Douglas: *Os errantes do novo século*, São Paulo, Duas Cidades, 1974, p. 13 e cap. 3.

6. Tentel reanalisar o catolicismo popular face à dominação burguesa em: *Catholicisme populaire et hégémonie bourgeoise au Brésil*, Archives de Sciences Sociales des Religions, 1979, n.º47/1, pp. 53-79.

Tendo em vista este contexto sociológico, fica evidente que a introdução de relações capitalistas de produção no campo representa uma profunda transformação da ordem social vigente. Com efeito, as relações entre o fazendeiro capitalista e seus empregados não são pautadas pela dominação pessoal, mas sim por um contrato de compra e venda de força de trabalho regulado pelas leis do mercado. No contexto do capitalismo agrário, o camponês não encontra mais no proprietário de terras um senhor disposto a conceder-lhe terra e proteção em troca de serviços não-econômicos, mas sim um capitalista que compra sua força de trabalho por um tempo determinado, conforme as leis impessoais do mercado.(7) Nas crônicas de um padre da época, encontramos uma expressão clara desta transformação das relações de produção, quando ele fala desta "colonização louca, sem critérios e imprevidente (que) matou o espírito de respeito e caridade que reinava entre patrões e camaradas, senhores e dependentes. A proteção dada pelo senhor a seus dependentes era efetiva e afetiva, e o respeito destes pelos patrões era afetivo. De certo modo, o dependente pertencia à família do senhor, como o cliente pertencia à família do nobre romano. Hoje, desaparecem os camponeses onde chegaram os colonos, e desaparece também o espírito de respeito e caridade, substituído pelo espírito interesseiro e egoísta".(8)

A massa camponesa resiste a incorporar-se ao modo de produção capitalista, que destrói os laços sagrados da dominação pessoal, e procura manter-se nas regiões não atingidas pelo capitalismo agrário. Assim explica-se o recurso da burguesia agrária aos imigrantes europeus, no processo de substituição da força de trabalho escravo. Não é que faltassem braços para a lavoura capitalista no Brasil. Ela aí estava, numerosa, mas inacessível. Enquanto ela pudesse aplicar-se à pequena lavoura de subsistência, sob a dominação pessoal da classe senhorial, resistiria a incorporar-se à lavoura capitalista.(9)

7. Citado por BEOZZO, José Oscar, em carta pessoal. A citação refere-se a MONTEIRO, Claro: A catequese dos índios no Brasil, *Revista da Sociedade de Ethnographia e Civillização dos Índios*, T. I, n.º 1, julho de 1901, São Paulo, p. 76.

8. Cfr. FURTADO, Celso: *op. cit.* (nota 2), cap. 21.

9. A bibliografia brasileira sobre os movimentos religiosos de protesto social é bem grande. Para uma síntese excelente, cfr. MONTEIRO, Duglas Teixeira: *Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado*, in FAUSTO, Boris: *O Brasil republicano*, Tomo III, vol. 2, de *História Geral da Civilização Brasileira*, São Paulo, DIFEL, 1977, pp. 38-92.

Para incorporar a massa camponesa à grande lavoura capitalista, era portanto indispensável à burguesia agrária restringir a área da pequena lavoura e subtrair a proteção oferecida pela classe senhorial à massa camponesa. Isso se dá após a abolição da escravatura, que transforma a classe senhorial em uma classe de proprietários vivendo das rendas retiradas da massa camponesa. Esta se vê assim, levada a vender sua força de trabalho nas fazendas capitalistas, quando não consegue ir para as regiões do interior para lá recomeçar sua pequena lavoura. É neste contexto sociológico do processo de transformação da massa camponesa em proletariado rural, que se inscrevem movimentos religiosos de protesto social como os de Canudos, de Juazeiro e do Contestado. Sem entrar aqui na análise destes movimentos, devemos entretanto notar que eles exprimem, através do simbolismo religioso do catolicismo popular, a recusa dos camponeses de se incorporarem ao modo de produção capitalista. Mais que isso, tais movimentos produzem a utopia religiosa e social de uma sociedade fundada na aliança entre poderosos e fracos, utopia fundada na idealização da dominação pessoal e projetada no futuro como uma sociedade sem classes. Estes movimentos religiosos de protesto social, que em geral desembocam em rebeliões camponesas, terminam pela intervenção militar, sendo os rebeldes praticamente exterminados.

Mas não basta incorporar a massa camponesa ao capitalismo agrário pela força. Sem a força, não seria possível realizar tal incorporação; porém, ela não basta. Evidentemente, é preciso que o camponês seja destituído dos meios de produção e que ele seja obrigado a vender sua força de trabalho para assegurar sua sobrevivência, para que ele aceite entrar no modo de produção capitalista. Mas as relações capitalistas de produção — como quaisquer relações sociais de produção — não podem durar nem reproduzir-se se forem construídas exclusivamente sobre a força. Para que elas possam reproduzir-se de modo permanente, sem que o antagonismo entre capitalista e trabalhador estoure em lutas de classe abertas, é indispensável que o dominante obtenha do dominado a sua adesão e a sua cooperação e é indispensável que o dominado consinta na dominação. Aqui se coloca o problema da hegemonia de classe, que vamos examinar mais de perto relacionando-a ao processo de “romanização” do catolicismo brasileiro.

## *A hegemonia burguesa e a "romanização"*

A dominação exercida pela burguesia agrária sobre a classe de trabalhadores rurais resulta das relações capitalistas de produção que vinculam estas duas classes. É porque ela detém a propriedade dos meios de produção, controla o processo de trabalho e se apropria da totalidade do produto do trabalho, que a burguesia exerce uma dominação sobre a classe trabalhadora. As relações sociais entre capitalistas e trabalhadores são relações impessoais de troca de mercadorias: dinheiro e força de trabalho. Esta troca dá ao trabalhador uma parte do produto de seu trabalho, sob a forma de salário, e ao capitalista, a mais-valia, sob a forma de lucro. Esta é a estrutura fundamental da dominação burguesa. Como está fundada em relações de troca, ela não precisa de justificação extra-econômica para realizar-se: aparece na consciência dos atores sociais nela envolvidos como o resultado "natural" das forças do mercado. Assim é que, uma vez estabelecidas as relações capitalistas de produção, as lutas entre capitalistas e trabalhadores serão lutas pelo aumento dos salários ou pela melhoria das condições de trabalho, lutas que não põem em cheque os fundamentos estruturais da dominação burguesa. Porém, para que as relações capitalistas de produção se estabeleçam, é necessário que os trabalhadores aceitem suas regras do jogo. Isto é, as regras do mercado.

Ora, o catolicismo popular, trazendo em seu bojo o modelo da dominação pessoal e da aliança entre poderosos e fracos como modelo ideal da ordem social, se opõe à impessoalidade das leis do mercado e à transformação dos serviços em mercadorias. Aos olhos da massa camponesa, as relações capitalistas de produção aparecem como contrárias à ordem social criada por Deus. Elas destróem não só suas condições materiais e sociais de existência — rompendo os laços pessoais de compadrio e de aliança, expulsando os camponeses da terra, obrigando-os a pagar uma renda ao proprietário — mas também seu universo religioso e moral: os laços sagrados do compadrio são profanados, a ordem social do mundo entra em conflito com a ordem cósmica instaurada por Deus, e as relações de tipo familiar entre dominantes e dominados são quebradas. Sua reação é portanto uma reação de indignação, de escândalo religioso e moral, da qual os movimentos camponeses de Canudos e do Contestado são a expressão mais evidente.

É porque o catolicismo popular, profundamente enraizado na massa camponesa, constitui uma barreira à incorporação dessa massa ao modo de produção capitalista, que a burguesia agrária tem interesse em combatê-lo e substituí-lo por uma forma religiosa compatível com as relações capitalistas de produção. Essa forma religiosa será o catolicismo "romanizado". A primeira vista, pode parecer estranho que o catolicismo "romanizado" seja compatível com o capitalismo, pois sua postura antiliberal e antimodernista do século XIX aparenta total incompatibilidade entre ele e a ideologia liberal-burguesa normalmente associada ao capitalismo. Entretanto, uma análise de sua ética desfaz aquela primeira impressão superficial. Para tal análise, usaremos um documento chave do episcopado brasileiro: a Pastoral Coletiva dos Arcebispos e Bispos das Províncias Meridionais do Brasil, publicada em 1915.(10)

A Pastoral Coletiva retoma os resultados das conferências episcopais de 1901, 1904, 1907 e 1911, e recebe sua redação definitiva na conferência episcopal de 1915. Publicada em português, ela foi destinada ao clero e ao grande público, dado o seu caráter eminentemente pastoral. Os bispos das províncias setentrionais fizeram suas as decisões tomadas pelo episcopado do sul, de modo que estas tornaram-se, de direito e de fato, o guia pastoral da Igreja Católica do Brasil até o advento das reformas introduzidas pelo Concílio Vaticano II.(11) Analisando este texto, encontramos as grandes linhas orientadoras da pastoral na primeira metade deste século.

Seu artigo primeiro termina pela afirmação de que "fora da Santa Igreja Católica Apostólica Romana é impossível alcançar a salvação eterna". A salvação eterna é, por assim dizer, o trunfo da Igreja Católica. Ela se ocupa antes de tudo das almas que precisam da religião para alcançar a felicidade eterna. Ora, a salvação eterna é entendida como um acontecimento eminentemente individual: é o indivíduo o único responsável, em última instância, por sua salvação ou sua condenação. A Igreja lhe oferece os sacramentos e lhe ensina

10. O título completo é: *Pastoral Coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre*. Rio de Janeiro, Tip. Martins de Araújo & C, 1915. Os números citados correspondem a seus artigos.

11. Sobre a importância da Pastoral Coletiva, cfr. BEOZZO, José Oscar *III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla* (texto datillog.) pp. 25-27.

as leis morais que ele deve seguir para alcançar a salvação, mas a responsabilidade última recai sobre cada ser humano tomado em sua individualidade e em sua liberdade. Esta concepção católica da salvação, como um empreendimento individual, implica uma concepção universalista e abstrata do homem: diante de Deus, todos os homens são iguais, independentemente de sua posição social, de sua idade, de seu sexo. Toda crença na reencarnação e na predestinação é rejeitada pela doutrina católica, pois ela afirma que o destino eterno de cada pessoa é decidido uma vez para sempre durante a sua vida terrena.

Associada à doutrina da salvação individual, a ética católica é, também ela, uma ética universalista, fundada no mandamento da caridade. Todos os homens, sem distinção, devem praticar a caridade para com o próximo, sob pena de não alcançar a felicidade eterna. Mas se o mandamento da caridade é universalista, a sua prática depende das condições particulares de cada indivíduo: cada um deverá praticar a caridade — interpretada como o amor ao próximo numa dimensão interpessoal — conforme as suas condições particulares de vida. Aqui se coloca a ética do “dever de estado”. Conforme o seu estado de vida, cada pessoa terá uma maneira própria de praticar o mandamento universal da caridade.

No capítulo sobre a vida cristã em geral, a Pastoral Coletiva, tendo já falado da caridade, diz aos Párocos e Curas que “ensinem a todos o respeito devido aos poderes constituídos, como depositários que são da autoridade de Deus, pois dele dimana todo poder; inculquem o dever de obediência e submissão aos que governam, como representantes de Deus, tanto na sociedade civil, como na religiosa e doméstica” (1468). E prossegue: “Induzam os fiéis a amar o próprio estado e a condição em que nasceram, e a não desprezar a vida modesta e trabalhosa em que a providência os colocou, apresentando-lhes como modelo a Sagrada Família de Nazaré, a fim de que cada um aprenda a sofrer cristãmente nesta vida, à espera da felicidade futura”. (1470).

O tema é retomado mais adiante: “Um assunto esquecido geralmente, para o qual chamamos a atenção dos Párocos, como meio de melhorar os costumes das famílias de seus paroquianos, é *tratar minuciosamente e com clareza das obrigações inerentes ao estado de cada um*; o amor da família, o amor do trabalho, como obrigação de honra, e como meio de preservar

os bons costumes e a saúde do corpo e do espírito; a obrigação de retribuir com justiça ao jornaleiro e de respeitar às condições dos contratos etc.” (1532, grifado no original). Mas é nos dois artigos que abrem o capítulo dedicado à classe operária que a função social da ética do dever de estado aparece mais claramente formulada: “Só a disciplina religiosa, interpretada e dirigida pela Igreja, pode normalizar e estreitar as relações mútuas dos superiores e dos súditos, chamando estas duas classes de pessoas ao cumprimento dos deveres recíprocos. Exortamos, pois, a todos os depositários da autoridade e do poder que sejam constantes e escrupulosos em administrar a justiça; e aos fiéis, Nossos filhos, aconselhamos que lhes prestem a devida obediência, cumprir com as leis legitimamente estabelecidas, e todos conservem e defendam a paz pública, unidos pelos vínculos da caridade”. (1555-1556).

A ética do dever de estado refere-se portanto às relações sociais, mas considera-as enquanto comportamentos individuais. Usando a distinção entre relações sociais — isto é, as relações que definem os indivíduos e grupos como atores sociais no interior de uma dada estrutura social — e relacionamentos sociais — as interações por meio das quais os indivíduos se põem em contato uns com outros — podemos dizer que a ética do dever de estado abrange os relacionamentos sociais, sem entretanto colocar em questão as relações sociais.<sup>(12)</sup> A condição de classe, ou, mais genericamente, as condições do indivíduo numa dada estrutura social, são encaradas como condições “onde a Providência o colocou”. Para viver corretamente — e a vida terrena não é mais do que uma passagem conduzindo à vida eterna — o indivíduo deve aceitar as condições de existência nas quais a Providência Divina o colocou e, nelas, santificar-se pela prática da caridade. Os dominantes devem exercer seu poder com amor e suavidade, sem oprimir os seus subordinados; os dominados devem submeter-se a seus superiores como um ato de amor ao próximo, sem revolta e sem ódio. Cumprindo com amor seus deveres de estado em todas as esferas da vida coletiva — desde a esfera familiar até a esfera do Estado — cada pessoa realizará os desígnios da Providência para si, santificando-se e ajudando a construir uma sociedade humana melhor, apesar da presença do pecado que lhe é inerente.

12. Esta distinção foi sugerida por HOUTART, François. *Réligion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques*. Social Compass, XXIV, n.º 2/3, 1977, p. 270.

É evidente que tal discurso ético não traz em si uma justificação do modo de produção capitalista. Muito pelo contrário, a Pastoral Coletiva põe em relevo os erros e os males da ordem social gerada pelo capitalismo — que ela chama de “o mundo moderno” — e combate-os com vigor. Em outras palavras: o discurso ético e religioso da Pastoral Coletiva não funciona como ideologia do modo de produção capitalista. Aliás, este modo de produção não requer uma ideologia religiosa para justificar-se, uma vez que ele aparece na consciência dos atores sociais como a resultante das múltiplas relações de troca nas quais entram indivíduos livres e iguais, agindo conforme seu próprio interesse.<sup>(13)</sup> Com efeito, a ideologia liberal-burguesa, que justifica o modo de produção capitalista, não precisa recorrer a representações religiosas porque, fazendo abstração das condições reais do trabalhador (obrigando a vender sua força de trabalho) e do capitalista (que acumula capitais pela extração da mais-valia) para tomá-los como indivíduos livres e iguais, ela representa suas relações como um contrato voluntário entre duas partes tendo em vista satisfazer os interesses de ambas. Assim representadas, as relações sociais de produção capitalistas aparecem como equitáveis, ficando em jogo apenas o salário, as condições de trabalho etc. Não transparecendo a exploração, não há porque recorrer à religião para justificar tais relações de produção: elas aparecem como relações “naturalmente” engendradas pelo mercado.

Mas isso não significa que o modo de produção capitalista dispense uma ética. Ao contrário, uma ética é indispensável para revestir as práticas sociais de valor moral. No caso do capitalismo agrário, devido ao fraco desenvolvimento das forças produtivas, tal ética só pode ser religiosa. É ela que reveste as práticas sociais de valor moral, transfigurando a coerção em ato de vontade, e fazendo da necessidade, virtude. Encaradas sob o ponto de vista da ética do dever de estado, as relações sociais de produção capitalistas aparecem como deveres morais que atingem o capitalista e o trabalhador;

---

13. A este respeito, vale a pena citar GODELIER, Maurice: “Se o capital não é uma coisa mas sim uma relação social, isto é, uma realidade não-sensível, esta só pode desaparecer quando se apresenta sob as formas sensíveis das matérias-primas, das ferramentas, do dinheiro etc. Não é pois o sujeito que se engana, é a realidade que o engana”. Cfr. *Système, structure et contradiction dans “Le Capital”, in Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1977, vol. II, p. 75.

quem não cumpre suas obrigações (trabalhando mal, fazendo greve, pagando salário abaixo do estabelecido, não oferecendo condições humanas de trabalho, explorando o trabalho feminino e infantil etc.), não está apenas descumprindo um contrato: está cometendo um pecado. É justamente porque a ética religiosa transfigura as relações sociais de produção em deveres morais, que ela se torna necessária ao funcionamento do modo de produção capitalista.

No entanto, não basta que uma ética seja formulada e sistematizada para produzir efeitos práticos. É preciso, antes de tudo, que tal ética seja inculcada na população. É aí que se situa o processo de "romanização".

A romanização é um processo de mudanças internas ao aparelho religioso. Do ponto de vista eclesiástico, ela pode ser encarada como uma retomada da autoridade pontifícia sobre o aparelho religioso católico brasileiro, depois de quatro séculos de padroado. Não vamos aqui retomar o que já foi dito em artigo anterior, mas convém lembrar alguns aspectos fundamentais deste processo. Por um lado, a romanização corresponde a uma reestruturação interna do aparelho religioso brasileiro, para fazer face à decretação da separação entre Igreja e Estado: os bispos precisam reforçar sua autoridade, para exercer um efetivo controle do aparelho religioso, já que lhes falta o apoio externo do Estado. Por outro lado, a romanização corresponde ao processo de restauração católica na Europa e à centralização do poder religioso na Santa Sé: tendo perdido o poder temporal, a Santa Sé reforça seu poder espiritual, universalizando o modelo do Catolicismo romano. O grande combate dos agentes romanizadores é justamente contra o catolicismo popular, devido à autonomia de seus agentes leigos e a suas discrepâncias em relação ao modelo romano do Catolicismo.

Ora, o combate ao catolicismo popular interessa diretamente à burguesia agrária, embora ela não tivesse interesse pela Igreja Católica. Acontece que o catolicismo popular era um dos obstáculos à incorporação da massa camponesa ao capitalismo agrário, e para a burguesia agrária era interessante eliminar tal obstáculo. Os movimentos camponeses de protesto social, baseados no catolicismo popular, eram esmagados a ferro e fogo, mas não bastavam reprimi-los: era preciso matá-los pela raiz, suprimindo toda produção religiosa popular contrária às relações capitalistas de produção.

Para a burguesia agrária, como para os bispos e clérigos, a luta contra o catolicismo popular apresentava-se como uma luta contra a ignorância, o fanatismo, as superstições, as crenças atrasadas, as práticas imorais. O combate aparecia, portanto, como uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, para elevar o nível cultural e religioso das grandes massas populares.

Nesse combate, a estratégia romanizada pauta-se pela eliminação da produção religiosa popular, suprimindo suas bases organizacionais — as pequenas capelas rurais, as confrarias e irmandades, os santuários populares — e impondo o controle clerical sobre todas as atividades religiosas. Os agentes romanizadores atacam os líderes religiosos populares — os rezadores, beatos, festeiros, organizadores de romaria, membros de irmandades e confrarias, benzedores, capelães e ermitões — e buscam de todos os modos destitui-los de suas funções religiosas.<sup>(14)</sup> É um combate prolongado e difícil, devido à dispersão da população rural e à enormidade do território brasileiro em relação ao número de padres, mas no qual os agentes romanizadores acabam levando a melhor devido à falta de articulação dos líderes religiosos populares entre si. Segmentada, a base organizacional do catolicismo popular não era capaz de resistir à ação firme e decidida do clero romanizador.

A tática da romanização é a de substituir as devoções populares tradicionais por novas devoções sob controle clerical. Num primeiro momento, as devoções tradicionais persistem, e suas práticas — procissões, festas de santos, novenas, folias etc. — continuam sendo realizadas, mas fora das igrejas e capelas e sem a autorização dos párocos. Gradualmente, entretanto, as novas devoções solenemente introduzidas pelos padres começam a conquistar os fiéis. Assim, as devoções marianas, ao Sagrado Coração de Jesus, a São José etc., vão se expandindo, e trazendo para as associações que lhes são vinculadas um número cada vez maior de adeptos. Por toda parte, são criadas e se expandem as Associações subordinadas às paróquias: Liga de Jesus, Maria e José; Conferência Vicentina; Pia Associação das Filhas de Maria; Congregação Mariana; Cruzada Eucarística; Liga Católica; Apostolado da

14. A este respeito, cfr. BEOZZO, José Oscar. *Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada*. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 38, dezembro de 1978, pp. 741-758.

Oração etc... São essas associações que promovem as novas festas religiosas, que enchem as igrejas e capelas aos domingos, que veiculam uma piedade romanizada, em substituição às tradicionais expressões do catolicismo popular, que pouco a pouco caem em desuso.

O catolicismo popular tradicional, combatido pelo clero, sem espaço na organização paroquial, sem acesso às igrejas e capelas, sem organização própria, acaba refugiando-se na esfera doméstica e privada. Ainda hoje suas práticas e crenças sobrevivem, mas na esfera privada, sem uma dimensão pública e coletiva; ou então, abrigam-se noutros sistemas religiosos populares — sobretudo a Umbanda — onde sobrevivem transfiguradas sob representações religiosas sincréticas.

Ao mesmo tempo em que o catolicismo popular é combatido e eliminado da esfera pública, o aparelho religioso se reestrutura. As relações entre bispo, padre e leigo se articulam segundo um eixo de poder religioso, cujo polo é o Papa para a Igreja Universal, e o bispo, para cada diocese. O poder religioso se concentra no mundo clerical, enquanto o leigo passa a ocupar uma posição passiva no aparelho religioso, destituído de qualquer poder próprio.<sup>15</sup> Assim estruturado, o aparelho religioso desenvolve sua organização, fazendo multiplicar o número de dioceses, de paróquias e de associações para leigos. Para isso, ele conta com o apoio decidido da Santa Sé, que faz vir para o Brasil ordens e congregações religiosas masculinas e femininas, que assumem paróquias, colégios, hospitais, missões populares, missões indígenas, seminários e a direção espiritual de associações religiosas, suplementando a carência de clero nacional.

O aparelho religioso católico constitui assim uma formidável organização, cujo ápice concentra o poder de decisão e onde uma rede complexa de mediações assegura o controle das bases leigas por um número relativamente pequeno de clérigos. Enquadrando os leigos nas suas diversas associações religiosas — há associações para homens, para mulheres, para jovens, para crianças, associações beneficentes e associações devocionais, associações para ricos, para a pequena

---

15. A estrutura do aparelho religioso romanizado foi analisada com mais vagar em DE MEDINA, C. A. & RIBEIRO DE OLIVEIRA, P. A.: *Autoridade e Participação: um estudo sociológico da Igreja Católica*, Petrópolis, Vozes/CERIS, 1973.

burguesia e para as classes populares, em suma, associações, de todo tipo — o aparelho religioso torna-se capaz de operar o trabalho molecular, através do qual ele atinge as grandes massas populares, bem como as elites sociais e culturais.

Através dessas associações religiosas, o aparelho religioso vai então difundir e inculcar na população brasileira a ética do dever de estado, juntamente com os demais conteúdos doutrinários, litúrgicos e éticos do Catolicismo Romano. Os membros de cada associação religiosa são estimulados pelo assistente eclesiástico — e também pelos membros da diretoria da associação, geralmente pessoas mais próximas e de confiança do assistente eclesiástico — a freqüentar a missa, a participar dos sacramentos, a praticar atos de piedade próprios à sua associação, a fazerem leituras religiosas, e a cumprir estritamente seus deveres morais, quer na área dos deveres de estado, quer na área da moral sexual. Embora, é claro, muitos leigos não se enquadrem nessas associações — seus membros são predominantemente moças e senhoras — sua influência se irradia através da família, onde a socialização religiosa se faz principalmente por meio do elemento feminino (a entronização do Sagrado Coração de Jesus nos lares, devoção típica da romanização, é um exemplo bem claro deste trabalho molecular, de base).

E não é somente através das associações religiosas que o aparelho religioso veicula sua doutrina, seus ritos e sua moral. As próprias devoções introduzidas no Brasil pela romanização são veículos dos conteúdos religiosos e morais do Catolicismo Romano. Um exemplo típico é a devoção a São José “porque todos encontrarão nele um modelo sem igual das virtudes próprias da classe social a que pertencem. . . . Em São José têm os pais de família um perfeito exemplar da solicitude e vigilância paternas; os casados um verdadeiro espelho de amor, concórdia e fidelidade conjugais; as virgens um modelo e defensor da integridade virginal. Os nobres, fixando seus olhos na imagem de São José, aprendam a conservar sua dignidade, ainda quando a fortuna lhes seja adversa; compreenderão os ricos quais são os bens que é mister desejar antes de tudo e procurar com todo empenho. Os operários, os proletários e todos os que são deserdados dos bens da fortuna, devem recorrer a São José, como por direito próprio, e dele aprender o que hão de imitar. Com efeito, sendo ele descendente de família real, estando unido em matrimônio à mais augusta e mais santa de todas as mulheres, sendo reputado

pai do Filho de Deus, passou sem embargo a vida ocupado em misteres materiais e buscou, no trabalho e na arte, o sustento necessário para os seus. Não é, pois, abjeta a condição das classes operárias, porque, se bem examinarmos, o trabalho manual não só não desonra, senão também pode enobrecer altamente quando é acompanhado da virtude". (Pastoral Coletiva, art. 637)

Esta capacidade de atingir uma grande parte da população, nela realizando o trabalho molecular de inculcação da doutrina e da moral católica, dá ao aparelho religioso católico uma posição de especial importância na sociedade civil brasileira. Ainda hoje em dia, quando o desenvolvimento da rede escolar e a expansão dos meios de comunicação social está levando às grandes massas populares a ideologia liberal burguesa e uma ética secularista, o aparelho religioso católico continua sendo o principal conduto de direção intelectual e moral da população em seu conjunto, notadamente nas classes rurais.

Isso é a chave para a explicação sociológica da importância da Igreja Católica no Brasil. Se ainda hoje ela desempenha um papel fundamental na direção intelectual e moral da população, não é devido a uma sobrevivência do passado, mas sim porque ela tem um sistema de representações religiosas e éticas compatível com o modo de produção capitalista, e dispõe de um aparelho efetivamente capaz de veicular tais representações nas grandes massas. Em outras palavras, a hegemonia burguesa exercida através do aparelho religioso católico deriva das próprias condições históricas da gênese do capitalismo no Brasil: um capitalismo que se instaura na grande lavoura, sob a forma de capitalismo agrário.

### *Conclusões*

1. A análise acima tomou por objeto a instauração do capitalismo agrário no Brasil, deixando de lado o problema da hegemonia exercida pela burguesia industrial. Ela é válida, portanto, para o capitalismo agrário, mas não pode ser, sem mais, projetada para o capitalismo industrial, que se desenvolve no Brasil a partir do período entre as duas Guerras Mundiais e que, a partir de 1945, torna-se o núcleo dinâmico da economia brasileira. Dadas as condições próprias à produção industrial, é óbvio que a ética católica do dever de estado, as devoções e associações religiosas voltadas para as classes rurais, não

terão idênticas funções. Entretanto, não se deve descartar a *priori* a hipótese de que a ética católica contribua para a hegemonia da burguesia agrária sobre a classe operária.<sup>16</sup> De qualquer maneira, parece certo que a influência do aparelho religioso católico sobre a classe operária é bem menor do que sua influência sobre as classes subalternas rurais.

Entretanto, isso não significa que esta análise só seja válida para o período de dominância do capitalismo agrário na formação social brasileira. O desenvolvimento do capitalismo industrial não enfraqueceu o capitalismo agrário; ao contrário, ele o reforçou, em detrimento da produção pré-capitalista vigente na pequena lavoura camponesa. Se hoje a burguesia agrária não é mais a classe hegemônica, ela faz parte do bloco hegemônico. Embora subordinada à burguesia industrial e financeira, a burguesia agrária ainda conserva uma posição chave no bloco das classes dominantes, dado o valor da produção agrícola e o seu poder sobre as classes subalternas rurais. Ela continua, portanto, precisando do aparelho religioso para garantir sua hegemonia sobre os trabalhos rurais. Tanto assim que ela continua a dar seu apoio econômico e político ao aparelho religioso, embora se oponha vigorosamente aos setores desse aparelho que se aliam aos pequenos proprietários, lavradores, posseiros, bóias-frias etc.

2. A conjunção do aparelho religioso à burguesia agrária, historicamente realizada no decorrer da romanização, não pode ser vista como resultante de um projeto intencional dos atores sociais. Seria fora de propósito pensar que os bispos reformadores quisessem reestruturar o aparelho religioso e combater o catolicismo popular para servir aos interesses da burguesia agrária. Sua intenção evidente era a de purificar o catolicismo brasileiro, adaptando-o ao modelo romano. Combatendo o catolicismo popular e seus agentes, o episcopado e o clero não se sentiam de modo algum engajados numa luta de classes ao lado da burguesia agrária, embora esta tivesse — quanto a este ponto — o mesmo interesse objetivo que os agentes religiosos da romanização. Para explicar essa conjunção histórica entre o aparelho religioso e a burguesia agrária, é preciso considerar, subjacente à intencio-

---

16. Há uma hipótese a ser investigada: em que medida os operários encaram suas obrigações profissionais como deveres éticos, religiosamente sancionados?

nalidade dos atores sociais, a racionalidade dos sistemas nos quais eles estão inseridos.(17)

O aparelho religioso católico tinha que reestruturar-se para fazer face às novas relações sociais de produção e às novas condições políticas impostas pelo capitalismo agrário, para perdurar enquanto aparelho de hegemonia. Havia pois uma força impulsionando a reestruturação do aparelho religioso, força esta que estava subjacente à intencionalidade dos agentes religiosos: a sobrevivência do aparelho religioso, num contexto sócio-político adverso. Por outro lado, havia o interesse objetivo da burguesia agrária em incorporar à grande lavoura capitalista a massa camponesa, e para isso ele tinha que contar com o aparelho religioso católico, independentemente de ser a burguesia agrária católica ou não. É a conjunção de interesses propriamente religiosos (fazer sobreviver o aparelho religioso, "purificando-o" de seus elementos antagônicos às relações capitalistas de produção, elementos estes considerados como supersticiosos, inautênticos, frutos do fanatismo e da ignorância religiosa) com interesses da nova classe dominante, que explica o sucesso histórico da romanização. Assim, a conjunção entre o aparelho religioso romanizado e a burguesia agrária se explica como uma correspondência objetiva de interesses de ambas as partes, e não como um projeto intencional ou explícito dos atores sociais.

3. Enfim, é preciso notar a autonomia relativa do aparelho religioso. No decorrer desta análise, acentuamos o fato de ser a romanização um processo de mudanças religiosas inscrito num processo global de transformações econômicas, sociais e políticas, provocado pela instauração do capitalismo agrário. Procuramos mostrar que a doutrina católica da salvação individual e a ética do dever de estado que lhe é associada, desempenham uma função chave para o funcionamento das relações capitalistas de produção no campo (transfigurando a necessidade de vender a força de trabalho em dever moral revestido de valor religioso). Mostramos assim que, nesse contexto sociológico, o catolicismo romanizado é um meio simbólico de resolução da contradição entre compradores e vendedores de força de trabalho, impedindo que as relações

---

17. Sobre a relação entre Intencionalidade e racionalidade, cfr. GODELIER, Maurice: *Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement*. Social Sciences Information, 13 (6), 1974, pp. 31-60.

entre eles levem a lutas de classe abertas, como foi o caso dos movimentos religiosos de protesto social camponeses.

No entanto, seria um erro grosseiro pensar que toda produção religiosa se explica por sua função social de hegemonia para a burguesia agrária. A doutrina católica da salvação individual e a ética do dever de estado que lhe é associada não se reduz à função social de revestir de valor moral as práticas sociais derivadas das relações sociais de produção capitalistas: ela traz, mais ou menos explicitamente, toda uma visão do mundo, da história e das biografias individuais, sem relação direta com o modo de produção capitalista, mesmo porque ela lhe é historicamente anterior. Embora a produção doutrinária e ética do aparelho religioso corresponda a um interesse da burguesia agrária, ela corresponde, antes de tudo, ao interesse do próprio aparelho em se reproduzir como aparelho de hegemonia, conservando as instituições e os códigos simbólicos que asseguram sua identidade histórica. Se isso vale para qualquer aparelho de hegemonia, vale mais ainda para o aparelho religioso católico, cujas instituições e códigos simbólicos foram se consolidando ao longo de muitos séculos, determinando padrões cujos limites não podem ser transgredidos, sob pena de perda da própria identidade do aparelho religioso.

Situando sociologicamente a romanização do aparelho religioso católico no seu contexto histórico — contexto de transformações econômicas, sociais e políticas, decorrentes da instauração das relações capitalistas de produção na grande lavoura — pudemos colocar em relevo as relações entre o campo religioso e a globalidade social. Mostramos que, sem deixar de ser um processo de transformações internas ao aparelho religioso, a romanização é um dos componentes daquele processo global de transformações sociais. É este processo que explica o seu sucesso, conjugando o interesse religioso com o interesse de classe da burguesia agrária hegemônica, ao mesmo tempo que é a romanização um dos fatores explicativos da hegemonia exercida pela burguesia agrária.



ARQUIVO CHARLES ANTOINE:  
IGREJA E ESTADO NO BRASIL — 1971/74

*Publicamos aqui a segunda parte da documentação reunida por Ralph Della Cava nos arquivos de Diffusion de L'Information sur l'Amérique Latine (DIAL). Trata-se de um levantamento exaustivo do noticiário de jornais sobre a relação Igreja/Estado no período 1964-78. A introdução aos documentos, feita por Ralph Della Cava, e a sua primeira parte estão em RELIGIÃO E SOCIEDADE, 5. O restante, de 1974 a 1978, será publicado no sétimo número desta revista.*

ANO 1971

DOSSIER 52

- 5 Jan Despedida Gal. Canavarro: Posse Gal. de Souza Mello ESP 6/1: "Assinalada a ação política do militar"; ESP 6/1: "Integração civil-militar foi meta de Canavarro"; ESP 30/12/70: "Arcebispo (Arns) pede processo rápido (dos presos políticos)" durante visita de despedida de Canavarro.
- 1 Jan Prisão Pe. Artolá — Condenação a 6 meses de prisão (+sursis) Set 72. ESP 26/10/72: "Juiz sentencia padre e lamenta a pena por haver depredado as oficinas de CODESP, responsável pela urbanização em Braz de Pinã"; ESP 28/7/78: "Cardeal (Sales) apóia a violência do padre"; ESP 5/1: "Expulsão para padre espanhol".
- 27 Jan Prisão Pe. Giuglio Vicini e Yara Spadini — Condenação e depois absolvição (por ter distribuído panfletos entre operários). OSP 13/5/72: "Esclarecimento Necessário" pede q. Setor de Segurança de S.P. (dê) divulgação do processo de... tor-

turadores (do Pe.); JB 31/8: "STM absolve padre condenado por auditoria de S.P."; ESP 1/4: "Pena de 4 meses para o Pe. Vicini", acusado pelo procurador militar, de ser dos elementos q. constituem a minoria católica da Igreja dedicados a atividades subversivas". ESP 23/3: "Bispo (Aristides Pirovano, Sup. Geral do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras) acusa a Maçonaria... entre as autoridades civis, como também e talvez mais, no Exército..." de aproveitar de erros das forças eclesiásticas para "jogar o Gov. contra a Igreja e reduzi-la ao silêncio". ESP 2/2: "Procurador J. Mil. oferece denúncia contra Pe. e a assistente"; JT 11/2: "Que fará a CNBB com esta Denúncia?" ESP 6/2: "O arcebispo faz denúncia"; ESP edit. 10-12/2; ESP 7/2: "Médici receberá D. Jayme".

28/31 Jan

CICOP 1971

ESP 21/4: "Uma nova teologia Lat. Americana: a da Libertação".

9/14 Fev

Encontro de Bogotá — bispos cat. e anglicanos. Notícias Aliadas 24/2.

12.ª Assembléia Geral CNBB (B.H.) — 9-18/2/1971.

ESP 18/2: "CNBB solidária com D. Evaristo (D. Waldyr e Frei Domingos Maia Leite, prov. dos dominicanos)"; ESP 18/2: "Encerramento (CNBB) e pose da nova direção: D. A. Lorscheiter, pres.; D. Avelar v.p.; D. Ivo Lorscheiter, secr. geral; novo estatuto (veja texto SEDOC, fev. 1972, pp. 989-992.) ESP 19/2 Edit.: "As contradições de arcebispo itinerante"; ESP 14/2: "D. Aloísio Lors. é o Presidente"; ESP 7/2 p. Hélio Damante: "A mensagem cristã" em torno da canção de Roberto Carlos "Jesus Cristo" q. provocou debate nac. (entre tradicionalistas e Vat II reform.); ESP 12/2: "O dízimo entra em discussão".

18 Fev

Morte de D. Jayme Camara.

JT 19/2: "Assim viveu o Cardeal"; ESP 19/3: "Cardeal não teria resgate" ... "E rezem por este pobre bispo q. só desejava ser padre".

Fev/71

Denúncia contra a JOC de Volta Redonda.

La Croix 26/2: "Torture au Brésil: Le dossier établi par le archevêque de Volta Redonda"; ESP 4/2; "CNBB ainda não tomará iniciativa"; ESP 29/1 p. Gustavo Corção: "A JOC no Brasil". "Rapport Etabli Le 22 jan 71 sur le traitement infligé au P. Natanael de Moraes Campos et aux Jocistes ... en prisonnes au Rio État a partir de 2 nov. 71."

Mudanças no MDB Nacional.

Not. Aliadas 20/2: "Programa de Alfabetización estaria por dejar de operar a nível nacional"; OSP 14/4/73: "Escolas radiof. do MEB apolíticas, educadoras e evangelizadoras".

Declaração de Bispos sobre educação.

ESP 2/3: Scherer fala do educador"; JT 26/2: "Como fazer da religião um ensino simpático (Dom Padim)".

31 Jan/7 Fev

Concílio Geral da Igreja Metodista — R. de Janeiro, CEI suplemento março de 71.

- Fev/Março* Coment. à visita de Mgr. Casaroli em Moscou.  
ESP. 9/3: "Cardeal (Scherer) reflete críticas à missão de Casaroli (a Moscou)".
- Fev* Nomeação a Aracaju de D. Luciano Duarte — quem "expulso" os padres franceses.
- Fev/Março* Ataques do Gal. Souza Mello do II Exército (SP) contra Igreja.  
ESP 27/2: "Gal., condena ação de padres" — "... o comunismo só será vitorioso com o fracasso e a derrota da cristandade... entretanto (há) fortes investidas contra a Igreja ... pelo condenável comportamento de parte de alguns sacerdotes desobedientes..."
- Fev/Março* 20.º Aniversário do *Catolicismo*.
- Março* Críticas à Igreja — Passarinho, Albuquerque Lima, Buzaid Respostas de Bispos.  
ESP 9/3: "Ministro (Passarinho) diz como atua a subversão"; ESP 18/3: "Albuquerque: nem sacrifício valeu". ESP 23/3: "Scherer: respeito à lei (à lei e aos direitos humanos) condiciona imagem (do Br. ao Exterior)"; 22/3: "Estado e Igreja estão dialogando".
- ANO 1971* *DOSSIER 53*
- 18 Março* Condenação à morte de Teodomiro R. dos Santos (membro PCBR) — (assunto: pena de morte)  
vide SEDOC julho/71, pp. 87-96; ESP 16/4 Edit.: "A sentença esperada" — "... todos compreendem que o terrorismo deve ser combatido... e com exemplar punição. Mas não a pena capital". ESP 15/6: "Idade livra Teodomiro da pena de morte"; ESP 19/4: "D. Eugênio aplaude STM" por ter retirado "material de difamação do Brasil e enfraquecer movimento terrorista dentro de nossas fronteiras".  
JB 7/5 p. Tristão de A.: "Um novo Padre-Nosso" sobre a "1.ª condenação à morte em nossa história republicana" e LSN. ESP 1/4: "Bispos (exec. da CNBB) ao terror: "respeitem a vida". ESP 9/4: "Manifesto (da Igreja do Rio) pede o fim da pena de morte" e OAB redige seu memorial pró *habeas corpus* e anulação pena de morte"; ESP 23/3: "CNBB não quer pena de morte"; ESP 20/3: "MDB vai agir contra pena de morte"; ESP 20/3: "Juristas unânimes contra as execuções".
- 27 Março* Nomeação D. Eugênio Sales ao Rio de Janeiro (sobre protesto do clero do Rio).  
Textos em torno da eleição do novo arcebispo do R. de J. cf. SEDOC maio, 1394-1403.  
ESP 24/4: "D. Eugênio Sales prega harmonia Igreja-Estado"; ESP 27/4: "D. Eug. quer atualizar o clero" — "sobre o protesto de 67 padres ... declarou 'não guardei o nome dos manifestantes'". ESP 13/4: "Padres opositores são minoria no Rio". ESP 2/4: "Padres opositores serão interpelados" (Texto da nota).

- 18/20 Março Depto. de Ação Social — Salvador 14-20 abril CELAM — 13.ª Assemb. Ord. Costa Rica em maio/71.  
ESP 23/3: "Igreja planeja para 10 anos".  
Reunião CELAM (Depto. Pastoral).  
Rio de Janeiro NADOC n.º 205 (Maio 26/71). (Tres Documentos de la Jerarquia Latinoamericana".
- Março Criação do Setor Brasileiro de Não-Violência.  
OSP 7/10/72: "Lider (Jean Goss) da N. V. em S.P.". NA 24/3: "Arcebispo de S.P. pide observación ... para luchar por los grandes valores humanos."
- Março Avaliação sobre luta armada pelos próprios grupos (análise do papel da Igreja vide pp. 34-36, 40, 46). Inéditos "Documentos sobre o Desenvolvimento da situação atual das lutas armadas no Brasil" por V. P. R. mars, 71".
- Setembro Avaliação oficial sobre luta armada (papel da igreja JB 11 set: "Subversivos tentam se aglutinar em frente única" (dirigido pela Ação Popular Marxista-Leninista do Brasil e que segundo fontes militares opera-se no meio operário e no da Igreja Católica).
- Março/Abril Acusação de subversivos contra 2 jesuítas. ESP 29/4: "Subversivo aponta 2 padres jesuítas"; ESP 4/5: "Jesuítas dizem que denúncias foram calúnias".
- 1/3 Abril Reunião Comissão Bras. Justiça e Paz.  
Vide SEDOC, agosto 1971, 175-190.  
ESP 2,4/4: "Justiça e Paz..."
- 15 Abril Assassínio do industrial Boilesen.  
ESP 16/4: "Terror mata industrial"; v. 13, 16, 17/4 para outros artigos.
- Abril Entrevistas de D. Paulo (visita papal em torno da inauguração da Catedral do Brasil posta em cheque).  
OSP 10/4: "Comunicado do Sr. Arcep. de SP à Imprensa".  
Realidade (março): "Este homem diz coisas assim"; ESP 4/4: "Brasil entusiasmo e preocupa o papa". Papa não virá ao Brasil enquanto ficam em rigor tortura, repressão etc.
- Março/Abril Briga Corção — OSP sobre capitalismo.  
Briga L. T. Pessoa — OSP sobre capitalismo.  
OSP: Parece que o debate foi proposto pela redação de "O S. Paulo" por um discurso papal ante à União Crisã de Empresários e Dirigentes em março (?) de 71.
- 1.º Abril 7.º Aniversário Revolução 64.  
ESP 30/3: "Igreja não sofre coação do Estado" segundo Vicente Scherer, "no entanto ocorreram e repetiram-se fatos que merecem nossa formal censura e condenação. A quase totalidade das três dezenas de sacerdotes e militantes leigos presos ... não cometeram os delitos q. se lhes atribuem e nada tem a ver com o comunismo, subversão e terror".

ESP 2/4: "Igreja faz apelo pró-moderação": D. João de Rezende Costa, Arc. de Belo Horizonte apela pela moderação embora não deixe "extravasar a atuação do sistema operesivo, especialmente quando escalões inferiores desrespeitaram prazos e condições de prisão ou dilatam angustiosamente os passos dos processos ou até antecipam perante a opinião pública julgamentos e sentenças q. os tribunais não pronunciaram..."

## ANO 1971

## DOSSIER 54

## 1.º Maio

Festa do Trabalho.

ESP 27/4: "Scherer critica os erros dos regimes" (capitalistas e comunistas) e urge a vinda dum sistema socialista não marxista para evitar as crises". ESP 1/5: "D. Eugênio defende o direito de associação"; ESP 1/5: "Médici aos trabalhadores "só pretendemos o possível" e publicam-se "as novas tabelas do salário-mínimo".

## 14 Maio

Carta Apostólica "Octagésima Adveniens" ao Cal. Maurice Roy-Pres. Cons. dos Leigos e da CM. Justiça e Paz por ocasião do 80.º aniv. da *Rerum Novarum*.

ESP 6/6: "Carta apostólica": uma nota de 15 linhas em que a CNBB emitiu estranhando-se da "escassa repercussão ... na imprensa" da carta apostólica quando não houve distorções (referências sem dúvida ao artigo LTP).

## 18/21 Maio

Curso de Comunicação Social SP.

ESP 13/8: "A Igreja e a opinião pública"; JT 24/5: "A igreja comunica"; JT 17/5: "A Igreja quer informar".

## 30 Maio

Nomeação: D. Avelar à sede Salvador.

ESP 30/5: "D. Avelar assume como Primaz"; 1/6. "D. Avelar, bispo de uma igreja viva".

## Maio

Acidente de D. Paulo; visita de D. Sales.

"Atentado" desmentido.

ESP 27/5: "Diálogo melhora, diz Dom Eugênio Sales".

## Maio

Relatório Pe. Julio Vitte sobre Amazônia.

Publicado em JB 3/6 sobre a região seringal de Aripuanã; ESP 28/4: "Igreja dará ajuda à região Amazônica".

## 3 Junho

Instrução Pastoral "Communio et Progressio" sobre comunicação.

ESP 4/6: "Paulo VI prega livre informação"; Edit. 5/6: "A Igreja e a liberdade de expressão".

## Jun/Out

Ataques de G. Corção a Cândido Mendes, i.e., ataques contra (Com. Justiça e Paz).

ESP 16/9: p. G. Corção "Who is Who" sobre C. Mendes; OSP 16/10: "Da Presidência da CNBB ao Prof. Cândido Mendes".

- Junho* Declaração de D. Ivo sobre "modelo de desenvolvimento". ESP 25/6: "Justiça no Mundo (tema de debate no próximo sínodo em Roma) vai além da encíclica social (*Populorum Progressio*)" diz D. Ivo; "D. Ivo critica modelo de desenvolvimento" no Brasil.
- Junho* Briga Hora Presente — O São Paulo. ESP 30/6: "Lei do celibato, clero e política" e "O clero 'engajado' e o novo clericalismo" artigo de HP. Vide HP (10) pp. 241 a 255.
- Junho* Posse: D. Bruno Maldaner — caso D. Walmor Battu Wichrowski. ESP 10/6: "Sacerdotes recusam o novo bispo". ESP 10/8: "Bispo renuncia e acusa coação (de três padres q. ele não assumisse mitra); cardeal (D. Scherer) desmente".
- Junho* Prisão de 1 padre e + al. de Colatina (ES). JT 28/1: "A subversão..."; NA 14/8: "O bispo ... Protesto por Aresto".
- 1.º Semestre* Diversos (críticas à Igreja). ESP 10/1 p. F. Pedreira: "A meio caminho do Haiti" sobre a "aliança" esquerda-Igreja.
- 1.º Semestre* Diversos (na Igreja).
- ANO 1971* DOSSIER 55
- Julho* e ano inteiro Difamação do Brasil no Exterior. ESP 27/7: "Quem atenta contra a imagem do Brasil"; JB 3/6: "AN (Agência Nacional) centraliza propaganda oficial dentro de dois meses; ESP 25/4: "A boa imagem precisa das empresas (Itamaraty o fará). Rectification de l'image du Brésil a l'exterieux (presse française, nov 70 mars 71). (Sans douté, c'est de la propagande payée par le gouvernement bresilien). JB 18/8: "4.ª RM divulga um dossiê sobre a campanha contra o Brasil no Exterior."
- 6 Julho* Reforma agrária; Decreto-lei Pró-Terra. ESP 8/7: "País aplaude o Pró-Terra, mas incentivos preocupam"; JB 1/7: "Trabalhadores rurais fazem passeatas e pedem mais terras ao Pe. Mello"; JB 10/7: "Multiplicação de terras e a CNBB" p. D. Eugênio; ESP 7/7: "Médici explica o Programa".
- 6/9 Julho* V Congresso Est. Trab. Rurais — RS. V. SEDOC (42) nov; pp. 611-626.

- Julho/71* Controvérsia sobre Bens da Igreja.  
ESP 4/8 a 9/4/71 sobre bens da ig. em Fortaleza; ESP 30/7: "No Rio, Igreja não pretende vender bens"; ESP 19/8: "Bispos apóiam Igreja sem bens supérfluos"; JT 19/8: "A Igr. deve dar o que tem? (Nossos bispos respondem)".
- Julho* Campanha contra tóxicos — Esquadrão da Morte.  
ESP 1/5: "Inaceitável relacionar tóxico com subversão".
- Julho* 7.ª Assemb. da AEC (Educ. Católica).  
ESP 7/7: "PUC patrocina reunião no Rio"; ESP 22/7: "A missão da escola católica — crise financeira"; ESP 24/7: "Ação comum Estado-Igreja 'no plan. de educ'"; ESP 23/7: "Freiras buscam novo apostolado: a mulher".
- Julho* 9.ª Assemb. da CRB — Rio.  
ESP 1/8: "Religiosos pedem maior determinação da CNBB" (nota sobre "busca policial" na secret. reg. da CNBB em Recife) Pastoral da Ref. Agrária e do Índio prevista em colaboração com FUNAI.
- Julho* Viagem D. Helder à Suíça.  
ESP 5/8 Edit.: "O arcebispo tenta salvar a Suíça"; ESP 1/8: "D. Hélder denuncia neutralidade Suíça"; ESP 21/7: "Suíça investiga fala de D. Hélder".
- ANO 1971* *DOSSIER 56*  
Prisão do Pe. Geraldo de Oliveira Lima (Crateus).
- 2/6/71* Prisão.
- 9/8* Prisão Preventiva.
- 7/9* Condenação.
- Mako/72* Absolvição.  
OSP 24/6/72: "Justiça inocenta sacerdote...", vide SEDOC, n.º 50 (Julho/72), "por unânime decisão".  
JB 11/9/71: "Gal. Dale Coutinho assume IV Exército advertindo que a Revolução ainda continua"; ESP 2/8: "Padre cearense afirma inocência" de não ter sabido do conteúdo dum pacote de exemplares do jornal "O Círculo" considerado subversivo pelas autoridades militares".  
JB 28/7: "Jovem (a Solange Lourenço Gomes) arrependida repudia o terrorismo".  
Prisão de padres diversos — 71.  
ESP 7/6: "Condenado o Pe. J. H. Rutges (holandês)" por ter mantido ligações com VAR-Palmares; ESP 11/6: "Na missa, apelo aos subversivos" (pelo capitão-capelão Edmundo Cortês) para que colaborem com governo.
- Julho* 1.º Arquivamento do processo contra D. Waldyr.  
JB 29/7: "CNBB divulga nota sobre arquivamento do processo contra D. Waldyr Calheiros".

- Set/71      Prosseguimento processo contra D. Waldyr — 2.º arquivamento, jan/72.  
OSP 22/1/72: "Arquivamento do Processo contra Bispo de Volta Redonda".
- Julho      Declaração de CNBB sobre marginalização do povo.  
JB 27/8: "Igrejas se reúnem no Sul por um desenvolvimento do país com benefício do povo"; JB 21/8: "D. Avelar B. quer que desenvolvimento econômico gere crescimento social".
- Junho      Ataques de G. Corção à CNBB (críticas de D. Sales contra G. Corção).  
ESP 3/8 p. G. Corção: "Reflexões sobre a CNBB"; 1/7: "As conferências episcopais".
- Julho      Processo dos 34 padres de B. Horizonte.  
OSP 16/10 Edit.: "Infiltração comunista na Igreja?"; ESP 15/6: "Relatório (secreto das FF.AA. de Argentina) vê o clero infiltrado".
- Julho      Seminário dos Bispos: "A Ação da Igreja na Amazônia" (Transamazônica).  
Vide SEDOC, fev 72, 947-955.  
Vide Dossiê Dom Pedro Casaldáliga (mesmo ano).  
FSP 13/11/70: "Amazônia: colonização é iniciada"; ESP 19/9/71: "Norte e Nordeste receberão milhões"; "CNBB trabalha na Transamazônica"; ESP 14/7: "Colonos gaúchos vão para Trans.; Bispos debatem a ação na Amazônia".  
Continuação: Amazônia.  
ESP 16/7: "Amazônia requer Pastoral própria"; JB 17/7: "Bispos examinam problemas que novas rodovias fazem surgir na região amazônica", "sobretudo no sul do Pará e no norte do Mato Grosso".  
ESP 17/7: "Fixada a linha da pastoral amazônica": "Denunciar a exploração do homem; conscientizar o explorado, mostrando-lhe seus direitos, e trabalhar pela promoção do homem, visando a libertá-lo da miséria, fome, prostituição e alcoolismo"; Problema dos padres estrangeiros que constituem 90% dos sacerdotes".  
Crítica à FUNAI.  
ESP 15/6: "Cientistas (c. 80 antropólogos) condenam o método da FUNAI — documento entregue à SBPC".
- 12 Ago      Acusação do Sen. Ferreira (Arena-Go) de infiltração comunista na Igreja — Cursilhos de cristandade.  
JB 13 e 21/8: sobre infiltração da Igreja; ESP 7/6: "Cursilho não reflete *opus Dei*"; segundo Dom Paulo E. A.; 10/8: "Leigos dizem como deve ser a imagem do padre"; JT 10/8: "O que V. pensa dos padres" (Reunião de Cursilhos em SP).
- 16/23 Ago      Reunião Com. Representativa da CNBB (críticas contra CNBB no ESP).

Vide SEDOC (julho/71), 103-107 Síntese das ativ. CNBB. ESP Edit. 24/8: "O grave despreparo do clero"; 25/8: "Preocupações da CNBB"; 22/10: "Os métodos da CNBB"; JB 24/8: "Com. dos bispos (CNBB) sugere ... a ordenação de homens casados". JB 20/8: "CNBB rejeita o projeto da Lei Básica da Igreja feito em Roma por ordem do Papa".

*Agosto* Debate em torno da devolução e reconstrução Palácio Episcopal — SP.  
Proposta de construir no local do Palácio 2 blocos de apartamentos encontra-se com contraproposta da Prefeitura de conservar área verde e convertê-lo em área cultural.

*Agosto* Entrevista do Cal. Seb. Biaggio na Itália.

*Agosto* 1.º Congresso Inter.-Amer. Católico para o desenvolvimento Integral do Homem — Caracas.  
ESP 26 e 25/8: "A igreja deve dar exemplo"; "D. Helder nivela os imperialismos".

*ANO 1971* *DOSSIER 57*

*15 Set* Prisão Pe. Daniel Jouffe.  
Padre francês desde 5 anos em Arquidiocese de Fortaleza como Prof. Inst. de Ciências Religiosas, ESP 17/10: "Arq. desmente as acusações ao Padre" de ser coordenador na área Nordeste do movimento de politização de professores.

*17 Set* Morte de Lamarca.  
Le Monde 21/9: "Le dernier grand dirigeant de la guerilla est tué par la police dans l'État de Bahia"; vide JT, ESP.

*20 Set* Condenação Pe. Hélio Soares do Amaral. Por ter pregado contra a dependência do Brasil aos EUA.

*23 Set* Conferência D. Avelar na ESG.  
ESP 24/9: "D. Avelar pede critério, diálogo e indulgência".

*Setembro* Preparação do Sínodo de set/71; CNBB — regionais.  
Vide SEDOC, junho; ESP 23/6: "CNBB abre consultas nas bases".  
Assunto: divórcio, celibato, controle da natalidade.

*Setembro* Exposição Francesa de S.P.  
(em torno de uma colaboração militar?).

*Agosto* Semana do Exército.  
ESP 26/8: "Exército está atento ao q. sobrou da subversão".  
JB 7/9: "CNBB pede patriotismo com amor".

- 3 Out Prisão Pe. Gerson da Conceição e Pe. Lúcio de Brito Castelo Branco, sociólogos.  
JB 17/9: "Padre condenado" por ser filiado à Var-Palmares"; ESP 29/3/73; STM os absolveu; ESP 7/1/73: "Sociólogos podem ser condenados".
- 23 Out Expulsão Pe. José Pedangola (Tauá, Crateus).  
Pe. Italiano expulso da diocese de Dom Frágoso, vide OSP 20/11 e ESP 6/11; "Bispo (Frágoso) faz denúncia ao Sínodo (em Roma)".
- Outubro Sínodo dos Bispos, Roma.  
ESP 9/11: "CNBB está estudando as decisões do Sínodo".
- Outubro Evolução TFP (incidente de S.P.).  
ESP 5/4: "Deputado (Jaison Barreto MDB-SC) denuncia TFP" e estranha "a condescendência das autoridades com esta entidade..." Não passa de ser uma Ku-Klux-Klan.
- 4 Out 1.º aniversário da posse D. Paulo Evaristo.  
OSP 30/10: "Aniv. de Posse do Arceb." — "O balanço de um Ano de Atividades..." Doc. Imp.
- Outubro Particip. "Hora Presente" ao Congres. de Fátima.  
ESP. 3/4: "Da cidade: Diretor da revista vai ao congres. católico" ligado à direita católica européia.
- Outubro CNBB, mudança para Brasília.  
ESP 14/10: "Comando da CNBB atuará em Brasília" e mudança é vista como "tentativa da iniciativa da Igreja de restaurar os canais naturais e permanentes de comunicação com gover".
- 25/Nov Prisão e tortura do salvadorenho Andrés Campos  
OSP 15/1/72: funcionário estudantil da CELAM.
- Novembro Crise no Conselho de Defesa da Pessoa Humana — "legislação em segredo".  
JT 21/8: "Ulisses Guimarães (líder MDB) denuncia violência e fala sobre a inutilidade do Conselho dos direitos da Pessoa Humana"; ESP 24/5: "Conselho: a OAB decide permanecer"; ESP 28/4: "Não ressoa o gesto da ABI" de não um Ano de Atividades..." doc. Imp.  
participar do Conselho enquanto persistirem as restrições à ampla divulgação dos assuntos nele tratados"; JB 20/1/72 p. Tristão A.: "A falsificação do Direito"; JB 28-29/11 Coluna do Castelo: "Semente e não resíduo"; ESP 19/11: "Decreto surpreendeu os círculos políticos"; ESP 25/11: "Horta reclama a normalização" e revogação do AI-5.
- Novembro Protesto Bispo de Goiânia depois de prisões.  
Vide SEDOC fev 72, 987-988.

- Novembro** Condenação à morte de 3 presos políticos.  
ESP 1/7: "Alterada sentença q. condenou 3 à morte".
- Novembro** Situação dos presos políticos.  
ESP 4/12: "Greve termina com novo diretor na Ilha (Grande)";  
22/12: "Vai tudo bem na ilha, diz Cardeal (Eugênio Sales)".
- Novembro** ESP 28-29/11: Anivers. Intentona Comunista.  
Pastoral Operária — SP.
- Novembro** OSP 6/11: "Salário e Desenvolvimento...", "Pastoral Oper."
- ANO 1971** DOSSIER 59
- Novembro** Denúncias sobre Amazônia por D. Pedro Casaldáliga, cf. dossiê "Seminário dos Bispos: A Ação da Igreja na Amazônia" (mesmo ano).  
Livro (Carta Pastoral), p. P. Casaldáliga, Bispo de São Felix, MG: *Uma Igreja da Amazônia — em conflito com o latifúndio e a marginalização social* (impresso privado, s.d., mas com introdução de 10 out 71). Com muitos docs. desde 70. Traduction français p. Char. Antoine.  
Opinião 5-12/2/73: "O Bispo dos Oprimidos"; ESP 8/1/72: "Bispos (CNBB) expõem a Buzaid casos" (de prisão de sacerdotes da Amazônia) — Pe. João Daniel de Castro Filho, vide SEDOC fev 72, 955-986, mensagem de D. Pedro; OSP 20/11: "Repercute Carta Pastoral sobre Amazônia"; VEJA (n.º 167) 17/11: "A lei de Deus na Selva"; ESP 13/11: Edit.: "A má fé e a demagogia desse bispo"; ESP 12/11: FUNAI não toca nas denúncias"; JB e ESP de 10/11 sobre ataque de D. Pedro contra sistema de colonização, marginalização social.  
Tráfico de lavradores 1968 — 1970.  
ESP 22/12: "Agora é o tráfico de pessoas: o escravismo";  
ESP 9/5: "Em Mato Grosso ainda existe trabalho escravo".
- Novembro** Plano Pastoral da CNBB sobre Amazônia.  
Vide SEDOC, fev/72, 986-987; ESP 11/11: "Igreja vai contra governo na Amazônia"; ESP 10/11: "Igreja aprova amplo plano pastoral para Amazônia".
- Novembro** Novos Planos de Governo sobre Amazônia — Problemas dos Índios.  
ESP 26/11: "Apóia-se em 4 pontos o progresso da Amazônia". 1) explor. recursos naturais; 2) implantar grandes projetos agropecuários; 3) incentivo ao turismo; 4) núcleos urbanos ao longo da Transamazônica.  
Prodoeste: região Centro-Oeste — novo pólo.  
JT 9/11: "O novo impacto do Governo".

## ANO 1971

## DOSSIER 60

6 Dez

Viagem Pres. Médici aos EUA.  
Vide Veja 15/12.

19 Dez

Morte de Luís Irata.

7 Dez

Carta de apoio ao Cal. Roy a D. Hélder.  
Le Monde 24/5/72: "Paul VI renouvelle su confiance a Dom H. Câmara".

Natal 71

Críticas a D. Hélder.  
ESP 2/1/72 Edit.: "O Natal de D. Hélder Câmara".

Dezembro

A situação no Nordeste.  
ESP 12/12: "Igreja preocupada com a situação do Nordeste".

Nov/Dez

Divórcio — Família — Controle da natalidade.  
OSP 25/12 Edit.: "Em defesa do Amor e da Vida"; OSP 4/12: "Igreja não aceita Filosofia e Atuação da BENFAM".  
ESP 16/11: "Anticoncepcional, uma questão de consciência";  
ESP 4/11: "CNBB faz apelo à BEMFAM".  
Anulação de Casamento — Projeto Nelson Carneiro.  
Vide SEDOC junho/71, 1129-1516.  
OSP 16/10: "CNBB repele plebiscito sobre divórcio".  
Diversos 71 — Dom Hélder.  
ESP 23/11: "D. Hélder talvez não saiba o que faz, diz jornal dos EUA" (o Twin Circle — The National Cath. Press., um seminário conservador de Huntington, Estado de Indiana).  
D. Eugênio Sales — Diversos, 71.  
Alceu Amoroso Lima — Ataque à  
Artigos Diversos sobre Igreja no Brasil:  
Le Croix 22/1/72: p. M. Moreira Alves "Une année de relations entre l'Église e l'État au Brésil".  
Diversos — Igreja 71 — 2.º semestre.  
ESP 7/12: "Scherer: monopólio escolar (do Estado) é prejudicial". ESP 14/9: "Bispo (Scherer) intercede por escolas católicas"; ESP 27/12: "Arns sugere Fundação do Menor".  
Relações harmoniosas Igreja-Estado — 2.º semestre de 71.

## ANO 1972

## DOSSIER 61

Jan/72

Trabalho da CNBB.  
ESP 2/3: "Igreja contra o plebiscito" sobre o divórcio: também se refere à "morosidade com que o governo bras. concede vistos de entrada para missionários estrangeiros..." sobretudo, parece claro do contexto, os q. se destinam à Amazônia.

- 7/12 Fev Reunião dos Subsecretários Regionais da CNBB no Rio. ESP 10/2: "Igreja evangeliza, só depois promove" mudanças sócio-eco. — isto a conclusão da Reun.; OSP 19/2: "Reunidos no Rio..." diz q. cada região apresentou relatórios. Convidados especiais foram: MEB, IPREC, Com. Just. e Paz e IBRADES.  
ESP 4/1: "CNBB vai dedicar o ano ao estudo da natalidade nacional": 4 cursos em Goiânia, Manaus, Porto Alegre e São Paulo para Bispos e Sacerdotes durante o ano. Temas: *Problemas Nacionais* (desde habitação a sistema jurídico); *Índios* (relaç. à FUNAI), *Comunicação Social* (expansão da Just. Paz) e *Educação Libertadora, As Comunidades* vistas como novas fontes das vocações e mecanismos de devolução das "funções sacerdotais milenárias para leigos qualificados", e q. as experiências neste sentido já realizadas no Nordeste serão estudadas pelo seu valor aplicável; *Atividades Missionárias* tentativa de preparar sacerdotes e religiosos no Centro e Sul do Brasil "de irem trabalhar em obras missionárias no Norte e Nordeste" e também coordenação com as Pontifícias Obras Missionárias (q. se constituem de Propagação Fé, Santa Infância e União Missionária do Clero); *Catecismo Brasileiro* só em ago. será decidido sim ou não dum C. B.? Liturgia (defesa do patrimônio artístico da Igreja); *Ecumenismo*.
- Jan/72 Briga em torno da "Missa Leiga" em São Paulo.  
OSP 27/11/71: "A Igreja e o Teatro"; 29/1, 12/2, 25/3, 18/3, 22/4, 7/5, 10/6, 7/4/73: "Concedidos os prêmios Molière 'Missa Leiga'. Trata-se duma "peça-oração" realizada numa igreja com autorização de D. Evaristo.
- 6 Jan Prisão do Pe. João Daniel de Castro (Soltura 25/1).  
ESP 14/11: "Rio enquadra 12 do terror"; ESP 18/1: "Religioso preso no Rio recebe visitas" (do Ms. Castelo Branco, represent. de D. Eugênio).
- Janeiro Arquivamento Processo contra "Diário de Notícia" (Ribeirão Preto).  
ESP 19/1: "Para inquérito contra jornal"; OSP 22/1: "Arquiv. de Feito contra um Jornal Católico".
- Fevereiro Críticas de G. Corção ao Cal. Sales.  
Críticas de Corção no ESP 4/12/71, 3 e 10/2 tratam-se dum novo catecismo; "O Globo" 5/2 Carta de Roberto Marinho discordando com G. C. em defesa de D. Eugênio;  
NA 12/1: "Cardenal Arzobispo de Rio tiene problemas con sus colaboradores": Mons. Trevisan, Vigário Episc. "presentó sigilosamente su renuncia ao Vaticano" e os audiovisualistas (Sono-viso) q. preparavam catecismos tmbm, renunciaram dps. pressão do próprio Cardeal.
- Fevereiro Conflito Dom Fragoso e Capelães Militares.  
ESP 22/1: "Igreja pode punir capelães" no caso de Tauá onde cap. por ordem militar celebraram missa na Igreja de T., "fechada pelo D. Ant." Fragoso por tempo indeterminado em represália à prisão de seu pároco, José Dandala"; ESP 2/12/71: "Igreja (CNBB) define ação de Capelinhos Militares" (i.e. uma Pastoral Militar). Vide SEDOC/maio.

- 11 Fev** Protesto de D. Waldyr sobre torturas sofridas por soldados. Doc. mimeo. 12 fevereiro 72.
- Fevereiro** Decreto "Pró-Vale" (Rio São Francisco) i.e. Nordeste, OSP 19/2.
- 23 Fev** Novo Chefe ESG dá primazia à luta psicológica, ESP 24/2.
- Fevereiro** Promoção do espiritismo para enfraquecer Igreja Católica. ESP 2/1: "Culto Maior a Iemanjá não preocupa a Igreja"; OSP 30/10/71: "O Paraíso da Macumba" (estatísticas) e 4/12: "à margem de uma pesquisa"; ESP 13/6/73: "A Igreja Mineira buscará inspiração no espiritismo" (Reun. da Regional Leste — II em B.H.); "JB — /5/73: "Dom Lucas desaprova festa oficial de Ogum (prevista para 20 de maio)" e a sua oficialização pelo Governo do Estado através da Secret. de Cultura; OSP 23 e 30/6/73: "Bispos preocupados com expansão de espiritismo".
- Fev** Prisões de fev/72 (nas quais a do membro do MMTC JOCF em abril). Vários Documentos Inéditos. OSP 24/6: "Ultimatum da JOC (Italiana) ao Episcopado Italiano" sobre prisão da antiga dirigente internacional Angelina de Oliveira.
- 26 Fev** Arquivamento processo JOC-Ibrades Rio. ESP 21/1: "Promotor quer arquivar IPM"; OSP 4/3: "Falta de Provas Contra Ibrades faz arquivar processo".
- 29 Fev** Declaração CNBB: "Unidade e Pluralismo na Igreja" Visão 22/5: "A face da informação" (artigo sobre a impensa vigiada — entrevista com Dom Lucas Moreira Neves, Chefe Pastoral dos Meios Comunicação da CNBB). OSP 11/3 (texto) "Unidade e Pluralismo na Igreja" (Sem dúvida alveja a divisão na Igreja ampliada "pelos poderosos meios modernos de comunicação", i.e., O ESP). ESP 10/3: "Unidade de idéias não serve à Igreja".
- Fevereiro** Visita da CNBB à Amazônia — Pastoral Indígena. V. Anteprojeto do Estatuto do Índio pelo CIMI, SEDOC (out/72) 459-470. ESP 15/10: "Igreja debate ação indígena", i.e., se o índio é dado à conversão na crença em Deus; ESP 30/4: "Igreja defende terras e cultura indígenas" CIMI, recentemente criado; ESP 12/4: "CNBB debaterá linha de ação com FUNAI"; Relatório da viagem da Pres. da CNBB à Amazônia em SEDOC, n.º 47 (4 de abril) 1191-1193; ESP 26/4: "General (Frederico Rondon, primo em 3.º grau do marechal) aponta erros na FUNAI;" ESP 5/2: "INCRA aceita versão CNBB", enquanto a omissão de ajuda gov. aos colonos da Transamazônica"; ESP 12/1: "CNBB denuncia do índio", num doc. datado de 12/nov/71.
- 24/31 Maic** Modificações do Plano de Pastoral da Amazônia — Santarém. V. Relator. Final do Simpósio da CNBB sobre Pastoral Indígena (D. Alberto Gaudêncio Ramos. SEDOC ago/72, 230-232; ESP 30/9: (Arquidiocese de) "Belém aceita só parte da pas-

toral amazônica"; ESP 7/9: "Índio cria divergências entre Igreja e FUNAI"; ESP 3/7 Edit.: "Amazônia e pretensões da CNBB"; ESP 25/5: "Bispos querem mudar pastoral da Amazônia", no que nota-se o projeto original de nov/71 em que a Igreja ia apoiar projetos do Governo; agora certos bispos apelaram para maior autonomia da CNBB a respeito do mesmo.

## ANO 1972

## DOSSIER 62

- Março** Relatório Rand sobre clero.  
ESP 4 e 8/3: "'Rand' analisa linha de clero".
- 13 Março** Visita Pres. Argentina ao Brasil.  
Le Monde 19-20/3: "L'Argentine conteste au Brésil de rôle 'd'État leader' d'Amérique du Sud". OSP 15/4: "Violências na Argentina" (contra terrorismo).
- 24 Março** Expulsão Pe. Comblin.  
V. SEDOC, n.º 50, julho 72; NADOC, 267 (29 ago) entrevista com Joseph Comblin; LM e LC 29/4: articles sur l'expulsion.
- 31 Março** Celebração da 6.ª F. Santa no Anhembi em S.P.  
c. 80-120.000 pessoas no Parque Anhembi, Semana-Santa concorreu com Festas Carnavalescas no mesmo dia.
- 31 Março** 8.º Aniv. da "Rev. de 64" — Incidente de Camp. Grande.  
OSP 22/4: "Incidente envolve bispo de Campina Grande (D. Mel. Pereira da Costa q. recusou celebrar missa) — Carta-texto. V. SEDOC, n.º 50 (julho).
- Abril** Protesto de O São Paulo ao Diretor d'O Globo: "Cristo Procurado".  
Campanha de O São Paulo em que CRISTO parece réu e líder dum movimento de libertação.
- 23/30 Abril** Reações Bras. ao 1.º Encontro dos Cristãos para o Socialismo em Santiago.  
ESP 13/1/73 p. G. Corção: "Com as tochas acesas"; Opinião de D. Hélder, v. NADOC, 182 (5/jan/73); ESP 23/5: "O comunismo não mudou, diz Scherer aos católicos".
- 1.º Maio** Novo salário-mínimo e poder aquisitivo.  
ESP 27/2: "Órgão (DIEESE — Depto. Intersindical de Estatística e Estudos Sócio-Eco.) ajuda sindicatos" — a história dele desde a criação em 1955: reconhecimento como unidade pública em 58, fechado em 64, reaberto em 65 e desde então cada dia mais ente nacional. OSP 4/11: "Pastoral Operária" mostra que a subsistência familiar chega a Cr\$ 320,37 mensais "ou seja 42% superior ao maior salário-mínimo existente (Cr\$ 268,00).  
ESP 27/2: "Paulistano ganha Cr\$ 345,06 em média". OSP 6/5 "Edit.: Salário Legal e Salário Justo".

- 1.º Maio Denúncias de prisões arbitrárias no Recife, por Dom Hélder. ESP 13/5: "D. Hélder denuncia prisão irregular". Le Monde 2/4 "Arrestations à Rio et à São Paulo" v. jornais 21/5 sobre ação de Dom Paulo e 31/5 de D. Aloísio.
- 21/27 Maio Cursilhos de Crisandade — III Encontro L. A. em Itiaci (S.P.).  
OSP 17/6: "Mensagem do Papa aos Cursilhistas"; ESP 21/5: "Cursilhistas começam a se reunir em Indaiatuba" 10 anos; OSP 19/2: Laicato — Cursilho de Crisandade "história do Brasil"; Política n.º 25 (10-16 abril) "Cursilho-Vestibular do Golpe".
- Maio Centenário da prisão de Dom Vital.  
Textos de discursos cardealícias em SEDOC ago 248-250.
- Maio Declarações de D. Sales sobre O Poder.  
OSP 15/4: "Evangelho não é nem marxista nem Capitalista".  
ESP 20/10: "Cardeal: se há pecado, precisa existir polícia" (discurso com policiais do Rio às portas fechadas).
- ANO 1972 DOSSIER 63
- 10 Fev - 3 Mar Conflito de Sta. Terezinha (MT).  
Lysâneas Maciel, "O Grito da Igreja" discurso proferido na sessão de 12 de abril de 72 Câmara dos Deputados (separata) Brasília 72.  
Documento de DIAL: No D. 61 "Brésil: Liste de Agressions perpetrées par la CODEARA (financée par SUDAM) contre la population de Sta. Terezinha" (pendant 5 ans, i.e., depuis juillet 67).  
JB, 6, 9, 15, 18/3: artigos sobre defesa dos camponeses pelo Arcebispo Pedro Casaldáliga contra toda a Associação dos Empresários Agropecuários da Amazônia AEAA: indicam papel de destaque do Pe. Francisco Jentel.  
ESP 19, 21, 23, 26/3.
- Abril/Março Ameaça de expulsão: Pe. Jentel.  
JT 6/3: "Começa o Interrogatório"; 20/5: "Gibson (AEAA) e Buzaid reúnem-se sob sigilo"; ESP 1/6: "CNBB elogia trabalho do clero na Amazônia" — 8/7: "Padres europeus defendidos em SP"; JB 3/5: "D. Pedro assume o que Jentel fez".
- 5 Maio Censura sobre o caso Jentel (parcialmente OSP e CNBB).  
Vide SEDOC, out 443-456; nov 570-573; set 318-320 (para censura a OSP) e 321 (CNBB).  
OSP 6/5: "Um Serviço Exigente e Gratificante: O da Verdade" (sobre censura); OSP 6/5: 1.ª p. em branco. ESP 6/5: "CNBB adverte ministro Buzaid" ... "para que o governo deixe de censurar, junto à imprensa, informações originárias da CNBB, bem como as notícias de prisões de padres em todo o País".  
ESP 16/5: "D. Vicente comenta a liberdade de informar"; ESP 25/5: "Hely prega limitações à imprensa" e 26/5: "Parlamentar defende a liberdade de imprensa".

- Outubro* Pe. Jentel (Sta. Terezinha).  
 "Père Fr. Jentel — Brésil Au Brésil Dec. 72"; — ESP 10/10:  
 "Codeara acusa de novo Jentel".  
 Outros conflitos semelhantes — Fazenda FRENOVA — tra-  
 balho escravo.  
 ESP 13/12: "Bispos fazem novas denúncias" em SEDOC,  
 fev/73, 973-978.  
 JB 15/4: "Min. do Int. e do Trabalho se unem contra alicia-  
 mento de trabalhador"; 3/8: "Polícia Federal apura denúncia  
 de trabalho semi-escravo no Pará"... 2/4: "Empreiteiros  
 exploram nordestino na Selva Amazônica"; ESP 2/2: "Ser-  
 vidão não causa espanto "nos círculos militares da Guana-  
 bara..." ESP 24/5: "Polícia (Federal em Manaus) confirma  
 trabalho escravo"; ESP 5/3: "SUDAM ignora o trabalho  
 escravo".
- ANO 1972* *DOSSIER 64*
- 1.º Junho* Subversão na Igreja: Gal. Souza e Mello — Páscoa dos Mi-  
 litares.  
 ESP 28/5: "Mello invoca Cristo e alerta para subversão".
- 2 Junho* Prisão de Padre e Freira no Pará (Marabá) — Tortura do  
 Pe. Roberto de Valicourt (sacerdote francês).  
 Vide SEDOC, ago/72, 210-217; nov 574-578 e ESP 10/6:  
 "CNBB divulga relatório sobre incidente no Pará (Marabá)";  
 Le Monde 4/11: "L'armée aurait engagé une action contre  
 des guérilleses en Amazonie".  
 Documentos inéditos.  
 Guerilha do Pará (reportagens de 78-79).  
 VEJA 6/9/78: "As guerras secretas"; Movimento 17/7/78.  
 ISTO É 6/9/78: "A pequena guerra que a censura ocultou;  
 História Imediata n.º 1 "A Guerrilha Araguaia".  
 JT 13-18 janeiro 79, série de reportagens sobre tema.
- Junho* Ameaçado de expulsão Pe. Franco Cavazutti (Goiás).  
 Vide SEDOC, 54, nov 566-570; ESP 6/8: "Bispos tentam evi-  
 tar a expulsão de Padre (italiano)". 7/7: "Bispos não foram  
 à audiência com Buzaid" enquanto assembléia regional Cen-  
 tro-Oeste liderada por Tomás Balduino articula missão da  
 Igreja de anúncio e denúncia.
- 7 Julho* Declar. de Goiânia: Bispo da Regional Centro-Oeste.  
 ESP 8/7: "Bispos pedem Just. e Valorização do Homem,  
 "Não mais o grande país Cristão".
- Junho/Julho* Declaração de Bispos sobre Situação Social e Política.  
 Vide SEDOC, dez/72; abril/73; ago/72 (vários recortes sobre  
 deliberação de diferentes regionais).
- Jun/Nov* Viagem D. Hélder — Europa.  
 ESP 12/9: "Papa pede silêncio à Câmara (em público)"
- 5/8 Abril* Conf. D. Hélder em Holanda.  
 ESP 5/4: "D. Hélder contra a violência".

- Julho* Viagem D. Fragoso aos EUA.  
SEDOC jan/73, 835-844 e nov, 570-573; ESP 29/7: "F. nos EUA".
- Julho* Processo do Padre Erder Silva e 9 lavradores em Viana (MA)  
Doc. inéd. mimeo.
- Agosto* Prisão de seminaristas em Porto Alegre.  
ESP 25/8: "Política explica o caso (morte) de (Walter) Bolzan".
- Agosto* 1.ª aplicação do PROTERRA (reforma agrária) no NE.  
Vide SEDOC, dez/72, 723-746; ESP 26/1/73: "Uma visão permanente". OSP 9/12/72: "Colonização ou Reforma Agrária"; ESP 19/8: "Padre Melo apóia o PROTERRA"; ESP 1/8: "Cirne (Min. Agr.) diz que logo todos apoiarão desapropriações".
- 14 out* 20.º Aniv. da CNBB.  
ESP 15/10: "Bispos comemoram 20 anos da CNBB", vide SEDOC, 54, nov/72, 561-565 Documento para História. Opinião, 1-8 jan 72 (n.º 9), p. 4: "A igreja e sua ação".
- Nov* Conflito no engenho de Matapiruma (NE).  
DIAL 69 e ESP 18/11: "CNBB atesta situação grave".
- Nov* Eleições (municipais).
- Nov* Dia Nacional de Ação de Graças.  
ESP 28/11: (Comemorando Intentona) "D. Scherer condena o socialismo cristão" por suas falsas promessas.
- Nov* Acusações de marxismo ao CELAM.  
ESP 26/11: p. H. Damante "D. Avelar mudou a face do CELAM" (bom artigo histórico).  
OSP 11/11: "Categórico desmentido — CELAM não é marxista".
- Dez* Acusações de marxismo aos cursilhos p. D. Castro Mayer.  
DIAL n.º D 74; Veja, 31 maio; SEDOC fev/72 pp. 945-947; OSP 2/12 "Cursilhos... na palavra do Papa e da CNBB"; ESP 31/12: Seção Livre (de Salomão Jorge): Cuidado com os Cursilhos!"; 22/12: "D. Evaristo fala do Natal... (sobre cursilhos)"; 31/12: "A proposta de Natal e da crise da Igreja".
- Dez* Mudança da Reitoria da PUC-SP.
- Dez* Balanço do ano 72: Igreja-Estado.  
Opinião n.º 9 (7/1/73); "A Igreja e sua ação"; ESP 23/12: "Grandezas e Misérias" sendo republicação da avaliação de O São Paulo, em edição de hoje".
- 12 Dez* Atrito Capelão militar com D. J. Pires.  
OSP 12/5/73 "Capelania Militar no Brasil"; vide SEDOC (maio/73) 1372-1374 e SEDOC (abril/73), 1235-1240.

- ANO 1972 DOSSIER 65  
Presos Políticos
8. Junho Declaração de Brodosqui "Testemunho de Paz", Bispos Re-  
gional Sul I.  
OSP. 17/6: "Mensagem..."; JB 10/6: "Bispos (S. Paulo)  
denunciam prisões que desrespeitam as leis", e solicitam  
*habeas corpus*; ESP 29/6: "*Habeas Corpus*" preocupa a CNBB.
- Abril/Maio Situação dos presos no Tiradentes e Wences. Braz — assas-  
sinatos de presos.  
V. SEDOC (15 maio/72), set p. 320; out, pp. 439-443.  
greves de fome  
1.º) 12 maio — 18 maio  
2.º) 9 junho — 10 junho  
SEDOC, 58 (julho): ESP/8: "Procurador confirma as razões da  
greve de fome" — 9/8: "Dom Evaristo nega crise Igreja-Esta-  
do: Arquidiocese não apóia greve de fome"; OSP 15/7:  
"Entrevista de D. Paulo" — Comunicado em que a Arquid. não  
apóia greve — (3 dominicanos: Yves Lesbaupin, Carlos  
Alberto Libânio e Fernando de Brito).  
Por "O Grupo", Índice — (análise da situação; mimeo.)  
OSP 1/8: "Espaço Jovem saúda Carta Univ. dos Direitos  
Humanos."
- ANO 1972 DOSSIER 66  
Sesquicentenário  
por mensagens eclesiais, v. SEDOC (out/72), pp. 471-490.  
Preparação  
ESP 7/4: "A oposição cobra a promessa de Médiçi".  
Artigos essencialmente de O São Paulo desde mês 5 até 8.  
Festejos  
ESP 3/9: "Mov. Religioso — Transcendente e imanente na  
missão atual da Igreja": "A CNBB agiu com prudência e  
espírito cristão deixando de publicar qualquer documento  
polêmico em relação à realidade nacional do Sesquicente-  
nário".
- Jul/Ago Viagem ao Brasil do Cal. Rossi.  
ESP 8/8: "Cardeal Rossi pede cruzada da Amazônia": pre-  
tende debater com D. Paulo Evaristo a situação criada pe-  
rante o governo com o chamado "Documento de Brodosqui"  
— nele os bispos do Estado (de S.P.) se manifestaram pelo  
pleno restabelecimento do *Habeas Corpus* e condenaram o  
emprego de violência contra presos — o qual teria travado  
difícil a posição do chefe da Igreja em S. Paulo".  
ESP 30/7: "Lá fora, esquadrão e tortura se confundem".
- DOSSIER 67
- ANO 1972 Diversos — Igreja.  
JB 30/11: "Bispos aprovam II Plano de Atividades da CNBB"  
para o ano de 1973: artigo cita q. "Fontes de renda são de  
5 procedências: 1) um fundo de investimentos criado há 10  
anos; 2) 10% da Campanha da Fraternidade; 3) 5% das

arrecações do Santuário Nac. de Aparecida; 4) direitos autorais; 5) "ajudas dos católicos da Alemanha através da Ação Adventist. q. atualmente cobra 1/3 das despesas "e antes, pagavam quase tudo" — revelou o sec. ger. da CNBB", D. Ivo Lorscheiter.

ESP 4/11: "A Igreja incentiva o diaconato no NE" diz D. Lúcia no José Cabral Duarte em visita a Curitiba "onde virão futuros sacerdotes para sua diocese de Aracaju que contém 450.000 alunas e 46 sacerdotes, 7 dos quais são idosos ou inválidos". NADOC 22/11: "Cardenal (Scherer)... favorece acercamiento católico-mason en su País" e diz q. Masoneria tradicional está desgastando "siendo sustituida por los Clubs de Rotarios y por los Clubs de Leones".

JB 29/9: "D. Cândido Padim pede um modelo que corresponda à exigência do cristianismo".

Direitos Humanos.

ESP 28/9: "Os bispos debaterão a Declar. (Univ.) de Direitos (Humanos)" na Assemb. CNBB a realizar-se em fev/73;

OSP 18/11: "II Assemb. dos Bispos do Estado de S. Paulo".

ESP 20/10: "A reforma (agrária) deve dar terras ao que a lavra", diz bispo, D. José Brandão de Castro, de Propriá, SE.

Comunicação.

ESP 30/9: "Igreja quer melhorar forma de comunicação"; 28/5: "CNBB e a comunicação"; OSP 3/6: "Relatório sobre Igreja e Meios de Comunicação Social...".

Tristão de Atayde — Anistia.

JB 22/12: "Novo apelo à anistia".

Gustavo Corção — Direita Católica.

ESP 4/5: "Permanência em Lausane" história das revistas da direita católica.

Educação Moral e Cívica.

ESP 3/11/73: "Civismo, muitos livros e nenhum caminho adequado"; 28/6/72.

MOBRAL

ESP 9/12: "MOBRAL diploma até alguns analfabetos" — 21/12 "Dos leitores — o caso do MOBRAL de Osasco" e VEJA, 158 (15/set/71) pp. 38-44 e VISÃO (27/set/71) pp. 21-28 — 1.º aniv. MOBRAL.

Divórcio, Aborto, Controle da Natalidade.

OSP 22/3: "Bocas, Alimentos, Rendas e Opções"; ESP 8/6: "Aborto preocupa também a CNBB"; ESP 9/6: "Igreja quer opinar nos novos códigos" com referências ao debate em torno do documento, "Unidade e Pluralismo".

OSP 15/4: "Inalterada Posição da Igreja" sobre anticoncepcionais"; 22/4: "Não ao aborto terapêutico"; JT 2/3: "D. Ivo é contra plebiscito popular sobre o divórcio".

## ANO 1972

DOSSIER 68 — Dominicanos — Cartas de Betto.

Contém correspondência de P. Charle Antoine com editora da sua tradução do livro de Frei Betto, L'Eglise des prisons (Desclée de Brouwer, 72).

JB 73 p. Tristão de Athayde: "Documentos para Amanhã" sobre edições italiana e francesa do livro de Betto, *Dai sotteranei della storia* (Mondadori, Verona, 1971).

ANO 1973

## DOSSIER 69

Conflitos Bispos de SP e "ICAB" dez/72-jan/73 e acusações de comunismo à Igreja Cat. Romana.

JB 24/7: "Boletim declara q. canonizar Pe. Cícero é uma atitude demagógica"; OSP 24/11: "Igreja Católica" "Igreja Brasileira" — relação 6 templos não romanos; JB 15/8: "D. Avelar acusa padre de I.B. (Pe. Waldyr do Espírito Santo) de ousadia e provocação"; JT 11/9: "Um problema para a CNBB: a ICAB"; JB 4/9: "D. Vicente fala sobre Pe. Cícero" — 28/9: "CNBB vê Igreja Brasileira"; Outras referências: OSP 21/7; 17/7, sobre canonização de Pe. Cícero, 28/7; 6/6; 23/12/72; SEDOC, março/73, pp. 1111-1126.

11 Jan

Prótesto de D. Hélder sobre prisão de militante católico (João Francisco de Souza).

JB 9/2 p. Tristão de Athayde: "As Duas Américas"; ESP 12/1: "CNBB divulga esclarecimento".

22 Jan

Condenação dos militares denunciados por D. Waldyr (tortura).

ESP 23/1: "Oito militares são punidos com rigor" e 24/1, Edit.: "Um julgamento q. honra o Exército".

Janeiro

Reportagens d'ESP sobre Catolicismo.

Intitulado "Catolicismo Brasileiro em crise" apareceu no ESP desde 9/1 até 18/1, uma série de 9 artigos por Fausto Guimarães Cupertino (e talvez fechados num livro de sua autoria em um ou dois anos depois). Salientam-se os seguintes temas: redução numérica de praticante; escassez do clero; formas tradicionais de religiosidade; a teologização em vez da fé; outras religiões concorrentes; Igreja mesma opina sobre a crise; Edit. no ESP 1/14; 20, 21 e 24/1.

1.º Fevereiro

Condenação de G. Corção pelo Cal. Sales.

ESP 2/2: "Cardeal acusa Corção de agir contra a Igreja" num seu artigo acusando a própria hierarquia de ter instilado e comandado "a destruição da autoridade, a democratização, a comunização, a pulverização da Igreja". Em resposta, o Cal. Sales a qualificou "uma asserção subversiva e demolidora da Igreja de Deus". ESP 3/2: "Igreja (CNBB) condena e Corção cala. ESP 9/2: "Solidariedade a Corção q. contém os abaixo-assinados. Também muitos artigos de Corção durante este ano.

6/15 Fev

XIII Assemb. Geral da CNBB — S. Paulo.

Textos, vide SEDOC. maio, pp. 1335-1388.

JB 16/2: "CNB encerra assemb. com mesma cautela inicial" sobretudo quanto ao "sigilo em torno do resultado da discussão de temas como os Direitos Humanos". Opinião 14-26/2: "Os Direitos Humanos", p. Alceu; OSP 17-23/2: Textos da Assemb.;

ESP 16/2: "Igreja assume defesa Dir. Humanos".

ESP 10/2 (Mons. Ramón) "Tordella pede ação" de tipo campanha de sensibilização em torno desses "Direitos Humanos".

\* Finanças (Doc. Solto)

JT 13/2: "Uma ajuda para a Igreja Católica" p. Adveniat.  
 \* ACAB  
 ESP 21/1: "Seção Livre — Briga dos Bispos". OSP 17-23/2:  
 "Colóquio cristão-judaico sobre Direitos Humanos"  
 \* Ataque a XIII Assemb.  
 ESP 2/2: "Carta aos membros do episcopado nac." por L.  
 Tabosa Pessoa; ESP 14/2: "Dizimo ainda sem definição".

## ANO 1973

## DOSSIER 70

## Fevereiro

Demissão de 3 professores da PUC-SP pertencentes à Hora Presente.  
 ESP 22/2: "PUC demite 3 prof. q. apóiam Corção"; JB 24/2:  
 "Cúria Metropolitana de S.P. explica demissão de 3 professores da PUC". ESP 25/2 Edit.: "Terrorismo Cultural na PUC".

## Fevereiro

Controvérsia sobre TFP (críticas aos "cursilhos") desde fev até março — cresce a defesa dos Cursilhos por diversos bispos, inclusive o Alceu q. se diz sempre cético no assunto, como resposta contra os ataques de TFP.  
 Além disso as seg. reportagens são de interesse: JT, 12/3 p. J. M. Mayrink: "Silêncio. O Cursilho vai começar"; ESP 25/1 p. G. Corção: "Os defensores dos Cursilhos", 20/1: "Os Cursilhos de Cristandade" em q. diz q. "podíamos tranquilamente apostar na fácil infiltração comunista nos cursilhos"; JB 16/2 p. Tristão de A.: "Cursilhos".  
 JT "Revelações sobre uma misteriosa sociedade (TFP)", série de 3 artigos 11, 12 e 13/2.  
 Artigos sobre possível condenação episcopal da TFP apareceram no ESP, 7, 8 e 13/2/73.

## Fevereiro

Novos Cardeais do Brasil, D. Mazzoni (núncio), Avelar e Arns.  
 VEJA (7/fev/73), 44-52; ESP 3/2: Brasil ganha dois novos Cardeais".

## Fevereiro

Situação Transamazônica.  
 Le Monde 2/8: Une "nóvel épopée": da construction d'une deuxième route transamazonienne"; ESP 21/1: "Igreja apóia a Reforma Agrária": diz Dom Lucas Neves responsável da CNBB pela "Linha de Ação Social".  
 ESP 4/2: "Transamazônica, 2 anos depois". Série.

## Março

10.º Anivers. da ACO-Nordeste.  
 ESP 20/3: 10 anos da Aco no Recife"; O livro intitulado "Dez Anos — ACO — Brasil 73".

## 15 Março

Declaração da CNBB sobre Direitos Humanos.  
 ESP 16/3: "Igreja denunciará a violação dos Direitos"; CNBB, Boletim de Imprensa n.º 19/73 (15/3/73). "Declr. Univ. dos DD.HH. — Proposições aprovadas pela XIII Assemb. Geral da CNBB".  
 OSP 23/6: "Conselho de Direito da Pessoa Humana como está é inútil", referindo-se ao artigo do Prof. Dalmo de A.

Dallari; ESP 28/7: "Os direitos humanos unem duas religiões": divulgou-se ontem q. católicos e protestantes colaborarão numa edição comentada da Decl. Univ. para ser publicado em agosto".

Logo após OSP publica uma série de artigos explicando a Decl. Univ. incluída neste dossiê; Comitê de Solidariedade aos Presos Políticos do Brasil, "Aos Bispos do Brasil" (mimeo., fev/73) 28 mais 16 casos de tortura.

*ANO 1973 DOSSIER 71*

- 30 Março* Alexandre Vannucchi Leme — Missa de 7.º em São Paulo. JT 23/3: "Subversão — A morte sob um caminhão"; Frente Brasileiro de Informaciones (Chile?) Mayo 73 (n.º 41) "Tres mil personas protestan asasinato... Misa de 7.º día "desencadena... pese al grandes pligues de la represión... uno de los hechos políticos mas importantes de los últimos 3 años..." OSP 7/4: "Homília em Missa de 7.º dia...".
- 31 Março* 9.º aniv. da Rev. de 64 (Decl. dos Generais sobre comunismo). O GLOBO 18/4: "Gen Borges Fortes adverte". JB 18/4: "Breno (Borges Fortes) saúda novos generais e diz que erra quem julga problema comunista superado".
- Abril* Atrito CNBB-FUNAI: sobre missões junto aos índios. OSP 31/3: "CNBB estranha declar. de representantes da FUNAI sobre missões católicas (contra todas as quais ela está) por elas levarem índios à dúvida".) 26/3/73: Seminário em Mato Grosso de Dom Tomás Balduino sobre índios; JB 24/6: "Catequese se aprofunda com política global na AM"; 7/10: "Relig. denunciam que no Parque do Xingu há até campos de aviação ilegais"; ESP 19/1/74: "FUNAI inocenta Campinas e joga culpa na imprensa".
- Maio* Assemb. Bispos Regional Sul I (S.P. em Itiaci). JT 30/5: "A reunião dos Bispos de S.P. em Itiaci"; assuntos: direitos humanos.
- 1.º de Maio* Reajuste Salário-Mínimo. ESP 1/5: "Trabalhador pede reunião salarial"; 20/2 (e 20/11): "Professor (Edmar Bacha) prova a queda dos salários" do período 64-70 por 55% e várias declarações por Bispos sobre a situação salarial.
- Maio* Publicação do livro de Corção — "O Século do Nada". ESP 6, 13, 20/5 p. L. Tabosa Pessoa, 3 artigos intitulados: "Gustavo Corção..."; "Pe. Le Bret..." e "Uma lição...".

*ANO 1973 DOSSIER 72*

- 5 Maio* Sermão D. Arns sobre situação operária. OSP 5-11/5: "S.P. capital do trabalho, chamada a ser modelo de justiça"; JB /5: "Cardeal culpa desemprego por desordem e anarquia e quer preparo profissional".

- 6 Maio Declaração de 18 bispos e superiores religiosos do NE: "EU OUVI OS CLAMORES DO MEU POVO". (NB: Um caso concreto de censura porque nunca foi publicado o doc. no Brasil).  
OSP 19/5: "Os clamores do Povo", Edit. que apóia o documento.  
ESP 25/5 Edit.: "Um manifesto de bispos do NE" cujo texto, embora não divulgado por motivos alheios à sua vontade, chega-nos agora às mãos" e da tristeza por revelar "mais uma vez, e de forma inequívoca, a incrível desorientação de grande parte dos princípios representantes da nossa igreja em assuntos políticos e econômicos", "é a linguagem marxista, é o raciocínio comunista"; 29/5: "O documento dos Bispos do NE, segundo os deputados".  
JB 30/6: "Cardeal (Scherer não quer a Igreja criticando ação econômica" e critica o doc. do Nordeste; OSP 18/8 Edit.: "Igreja tem direito e dever de falar" e criticar a ordem sócio-econômica: ESP 14/10: "Documento dos bispos (do NE) é contra doutrina da Igreja" por Pe. Ant.º da Fonseca, cuja identidade não pode ser estabelecida pela Arquidiocese segundo notícia n'OSP 20/10: "Cúria Arq. de S.P. — Esclarecimento"; ESP 28/10: "A opinião dentro da Igreja Católica" por um legítimo sacerdote, Pe. José Narino de Campos, o que argumenta que a reprodução da "dita crítica" do documento pelo Cal. Scherer foi "facciosa".
- 6 Maio Declar. de Bispos do Mato Grosso, Goiás, Pará: "Marginalização de um povo — Grito das Igrejas".  
ESP 14/7 Edit.: "O novo manifesto dos Bispos"; La Croix 19/7: "Brésil — Un archevêque se propose comme prisonniers à la police" —, i.e., Msgr. Fernando Gomes, Arc. de Goiânia.  
Textes en français par le Centre Lebret, traduits par DIAL.
- 29 junho Carta Pastoral sobre situação social e política por D. Fernando (Goiânia).  
"Sobre como vemos a situação da Igreja em face do atual regime" (DIAL, 109). ESP 8/8 p. G. Corção: "Carta Pastoral do Arcebispo de Goiânia"; DIAL 130: "Brésil, Rencontre de Haut Nouveau Église-Armée".
- 31 Maio Discurso de D. Hélder aos parlamentares estaduais de PE pelo 150.º aniv. do Poder Legislativo.  
DIAL D 110 — Brésil: Discours de D. Hélder Câmara aux parlementaires.
- ANO 1973 DOSSIER 73
- 28 Maio Condenação Pe Jental a 10 anos de prisão.  
Documentos inéditos, oficiais e jurídicos sobre o assunto. O Cruzeiro, n.º 45: 28 (11 de julho/73), "Padre Jental: Decorava a Bíblia e mandava matar".  
ESP 29/5: "Jental condenado a 10 anos"; ESP 2/6: "Igreja (CNBB) condena a punição imposta ao padre Jental". La

Croix 7/6: "Une Église persécutée parce que seul à défendre les Droits de l'Homme"; DIAL D 103: "Brésil: Lettre à l'ambassadeur du Brésil au France"; DIAL D 109: "Brésil: Un juge prend position dans l'affaire de Sta. Teresinha", i.e., contra a condenação do Pe. François Jentel.

- ANO 1973*      *DOSSIER 74*
- 5 Junho*      Conf. D. Arns a 1.000 estudantes em São Paulo.  
OSP 16/6: "Cardeal de S.P. fala sobre Humanismo e Democracia"; DIAL D 111: "Brésil: Lettre ouverte des étudiants au Cardinal de São Paulo".
- Junho*      Viagem da Pres. da CNBB à Amazônia. Censura ao OSP.  
OSP 30/6: "Comunicado da CNBB sobre a Viagem à Amazônia Ocidental"; JB 23/2: "Médici conhece problemas de Projeto Jari no Pará"; Le Monde 12/7: "Les évêques dénoncent le dénouement des petits paysans du Mato Grosso"; ESP 23/9: "Bispos debatem outra realidade na Amazônia".
- 1973*      Outros conflitos de posseiros.  
ESP 11/11: "Luta pela terra preocupa Igreja".
- 1973*      Dossê Belge — "Que se Passe-t-il Dans la Vallée de l'Araguaia?"; "Mgr. Casaldáliga, le Père Jentel, Les Petits Paysans, l'Armée Brésilienne — Qui sont-ils?" (Année de Justice 73-74) (sem outra indicação de editora).
- Jun/Ago*      Prisão de D. Pedro Casaldáliga e outros.  
DIAL D 105: "Brésil: Déclaration de l'Evêque de São Félix", alteur de la condensation du Pe. Jente daté le 30 mai 73. (Artigo parecido censurado) ESP 14/7: "Serão punidos autores do cerco à casa do Bispo"; matéria não publicada por determinação dos censores; ESP 11/7: "Suspensão o cerco à residência do bispo".  
JB 11/7: "Caso de D. Casaldáliga vai ao Papa"; JB 16/10: "Ação do clero é pesquisada no Araguaia"; ESP 14/10: "Será investigada razão de atritos entre posseiros"; Le Monde 12/7: "Une évêque est placé en résidence surveillée tandis que neuf de ses collaborateurs sont arrêtés".
- 19 Ago*      Missa concelebrada por bispos em São Félix, MT.
- 25/30 Junho*      8.ª Reunião Interamericana de Bispos — R. de Janeiro.
- Julho/73*      Indicação do Gal. Geisel para candidato à Pres. da República.  
Imp. perspectiva de abertura:  
Opinião 14/8: "O vigor do Gal. E. G. no STM"; 7/8 "Cardeal (Scherer) prega acordo e maior entrosamento".  
JB /9 p. Tristão de A.: "Cartas Marcadas"; ESP 16/10: "Geisel vai procurar diálogo com a Igreja"; ESP 27/10: "Arns quer diálogo com o Governo"; OSP 27/10: "Distensão!!!?"; ESP 25/11: "O Espírito Ecumênico aproxima a Igreja de Geisel".
- Jul/Out*      Prisão de militantes cristãos em Recife.

- Agosto**  
Chegada do novo núncio: D. Carmine Rocco.  
JB 28/7 Edit.: "Entendimentos" — novo núncio vem ao Brasil como auxiliar de Dom Lombardi.
- 5 Ago**  
Posse de Dom Aloísio — novo Arcebispo de Fortaleza.  
JB 7/8: "D. Aloísio declara que a Igreja deve ir ao encontro da democracia". Fol o Bispo de Sto. Ângelo, RS; ESP 24/2: "Sai Arcebispo de Fortaleza"; D. José de Medeiros Salgado.
- Agosto**  
Vinda do Pe. Arrupe ao Brasil.  
OSP 19/8: "General dos Jesuítas: criticado por diretistas e esquerdistas Igreja prossegue lutando pelos homens..."; JT 6/8: "Entrevista com Arrupe".
- 23 Ago**  
Prisão de Rosana Zanetti em S.P.  
OSP 1/9: ligada à Frente Nac. de Trabalho.
- 27 Ago**  
Discurso do Papa ao novo Emb. Brasil.  
OSP 1/9: "Paulo VI e novo Emb. do Brasil: Desenvolvimen- to Eco. e Social na Justiça, no respeito aos DD.HH. e na fidelidade do cristianismo". JB 28/8: "Paulo VI diz que católicos brasileiros ocupam lugar de privilégio dentro da Igreja"; OSP 8/9: "A Pátria sobrepaíra aos Governos"; ESP 27/9: "Lealdade (à Pátria) lembrada na comunhão de milita- res" (no Rio, na missa celebrada pelo Cal. Sales).
- Setembro**  
Discurso do Gal. Borges sobre papel do Exército.  
JT 9/9: "Porque o Brasil é contra novos conceitos de segu- rança" porque a luta contra comunistas deve ser desenvol- vida pelos exércitos em todo o mundo". DIAL D 125 "Brésil: Le Role de l'Armée" (texto).  
ESP 12/8: "As hierarquias contra o marxismo" (sobre a igreja na A.L.), reportagem serializada no ESP 24/6, 1, 8, 15, 29 julho e 5 ago.
- Setembro**  
O Sincretismo religioso.  
JB 28/8: "Frei Raimundo diz q. Igreja acelta tranqüila a expansão da macumba"; OSP 15/9: "Retificações do artigo de Frei Raimundo; OSP 1/9: "Arcebispo (Arns) esclarece sua posição frente ao espiritismo"; JB 27/7: "Bispos apro- vam cantos de umbanda"; OSP 10/11: "Cultos Africanos: desafio à Igreja".
- 11 Set**  
Acontecimentos do Chile.  
Reações da Igreja e do Tristão de Athayde de datas várias.
- 22 Set**  
Candidato MBD à Presidência.  
ESP 23/9: "Ulisses reclama o fim do AI-5" no discurso da Convenção Nacional do MDB; "TV não transmite os discursos da oposição"; "Barbosa Lima defende a imprensa livre".
- Set/Out**  
D. Avelar: cancelamento comenda mérito; adiamento título cidadão de honra.  
ESP 20/9: "Sob total sigilo os vetos (do Gov. de PE) a D. Avelar" (da medalha do Mérito, PE); ESP 23/9: "D. Aloí- sio estranha atos contra cardeal da Bahia".

- 21/28 Set      Semana dos DD. Humanos.  
OSP 29/9.
- Ago/Set      Declar. da Igreja sobre Direitos Humanos.  
JB 28/8: "D. Vicente prega respeito aos direitos humanos como forma de atingir paraíso". JB 28/7 "CNBB prepara Declar. dos Direitos Humanos com citações tiradas da Bíblia".
- 28 Out/4 Nov      Semana da Paz (25.º Aniv. da Declar. dos DD.HH.).  
ESP ? : "Ressaltada a importância do respeito aos direitos humanos"; "Para a OAB, são inúteis os direitos somente no papel".
- ANO 1973      DOSSIER 76
- 3 Out      Soltura dos Dominicanos presos.  
ESP 4/2: "Seção Livre: Carta (de L. Tabosa Pessoa) a Gustavo Corção" — referência ao caso Marighela; JB 27/9: "Supremo (Tribunal Federal) reduz de quatro para dois anos de prisão, penas de 3 dominicanos"; JB 8/10: "O São Paulo exige verdade sobre padres condenados em 65".  
17/10 D. Hélder — Viagem e Prêmio Nobel.  
ESP 30/1: Câmara é de novo lembrado"; Opinião n.º 16 (19-26/2): "D. Hélder: entrevista (nov/72 de The Internationalist, R.N.); Dossiê — Justiça e Paz — D. Hélder Viagem, Secretário do Nordeste II, Recife (Serviço de Apostilas n.º 36).
- Outubro      Viagem G. Corção em Paris.  
ESP 25/10 p. G. Corção: "Os amigos Franceses" — a rede internacional do catolicismo conservador.
- 30 Out      Cancelamento Rádio 9 de Julho de S.P.  
ESP 24/11: "Igreja prepara apelo para recuperar Rádio"
- Outubro      Censura ao OSP (veja também Junho 73).  
JB 28/9: "Ecclesia fala sobre a imprensa".
- Novembro      80 anos de Alceu Amoroso Lima.  
JB ? : "Aos 80 anos" p. Tristão de Athayde; ESP 9/12, suplemento literário: "Trajetória de um crítico"; Visão (26/9) "Velhos operários da liberdade".
- 6/13 Nov      Reunião Comissão Representativa da CNBB.  
JB 15/11: "Texto q. CNBB (panorama da Igreja no Brasil nos últimos anos) enviará ao Sínodo aponta limites à ação da Igreja no País"; OSP 17/11: "Panorama da Igreja no Brasil".
- 22 Nov      Veto Presidencial à presença dos missionários junto aos índios (Estatuto do Índio).  
DIAL D 164: Brésil: Le Statut des Indiens; ESP 10/11: Para os missionários, divergências (para com FUNAI) persiste.

ANO 1973

## DOSSIER 77: Diversos

Artigos:

\* Dom Eugênio Sales.

\* Tristão de Athayde.

JB 30/8 "Um revolucionário espiritual" (sobre Leonel Franca, SJ); 31/8: "Um modelo perene" (Leonel França).

\* Nelson Rodrigues.

\* Lenildo Tabosa Pessoa.

\* Gustavo Corção.

Planejamento Familiar, Aborto, Ensino.

OSP 22/9: "Competências em planejamento familiar e ação da BEMFAM no Brasil".

JB 12/1 p. Tristão de Athayde: "Demagogia ou realismo?", sobre aborto.

\* Censura (?).

ESP 27/2: "Bispos pregam educação contra onda de erotismo"; 23/1: "D. Vicente aprova a repressão ao erotismo" (i.e., gravuras eróticas de Picasso).

\* MOBREAL

31/7: "MOBREAL atinge o último dos 3.953 municípios e passa a assistir todo o Brasil".

Agosto

Situação do Ensino religioso no Brasil até ago/73.

OSP 17-23/11: "Documentação: Relatório (da CNBB)... " e por Estado.

Relações Igreja-Estado.

\* Missionários estrangeiros.

OSP 10/4: "Inexplicáveis Medidas" dos q. o visto de ingresso foi concedido a cerca 95 missionários, mas, mais 211 outros processos se encontram parados no Min. de RREE.

\* Censura?

OSP 19/5: "A Teoria e os Fatos — Veto a Revistas" sobre revistas pornográficas.

Diversos — Igreja.

JB 27/3: "D. Vicente refuta críticas do Pe. Comblin e o acusa de distorcer imagem do Brasil".

Opinião, n.º 11 (12-19/3): "Comblin: A Teologia da Libertação" — Entrevista, originalmente concedida, s.d., à revista *Víspera*, do Uruguai.

ANO 1974

## DOSSIER 78

7 Jan

Novo Comandante do II Exército (Gal. Ednardo D'Ávila Mello)

ESP 8/1: "D'Ávila assume e diz que, segurança é fundamental".

15 Jan

"Eleição" do novo Presidente, (Ernesto Geisel) pelo Congresso.

OSP 19/1: "Texto do discurso do novo Pres. eleito e do antecandidato"; JB 16/1 Coluna do Castello: "O pecado e a glória"; OSP 26/1 Edit.: "Áreas de expectativa"; nota-se a defasagem entre o desenvolvimento econ. e o progresso social; ... o desnível regional entre Nordeste e Centro-Sul; ... excesso de autoritarismo ... o povo perdeu o di-

relto de voar ... a estranha apatia do operariado e dos universitários ... a entidade sindical foi sacrificada .... o direito de associação encontra-se sufocado...".

Igreja e Estado: "as relações (...) chegaram a um nível baixo e tenso (...) especialmente nestes dois últimos anos: entrada de missionários, a prisão e expulsão de sacerdotes e líderes de laicato, as desfeitas ao Cardeal Primaz, o silêncio imposto à Rádio Nove de de Julho, os desencontros entre FUNAI e CIMI, o resto oposto no Estatuto do Índio". Geisel — o primeiro presidente não católico na América Latina. "A Igreja não pede privilégios. Pede, tão-somente o respeito a seus direitos. Direitos de servir e de ser instrumento de promoção humana integral. Direitos de julgar à luz do Evangelho e fermentar cristãmente a realidade brasileira, em todas as suas dimensões. Direitos de evangelizar, isto é, de anunciar a mensagem cristã, com plena liberdade, e por todos os meios honestos e eficazes". DIAL D 147: "Brésil: Discours Inaugural du Nouveau Président de la République".

26/Jan

III Congresso L.A. Anticomunista (Rio).  
ESP 27/1: "União para atacar comunismo".

Janeiro

Rádio 9 de julho — Censura ao OSP.  
OSP 25/1/75: "Rádio Nove de Julho" sob censura desde 30/10/73; Centro de Informações Eclesia (Suplemento do Boletim n.º 355) s.d. embora depois de 18/10/74. "O São Paulo continua sob censura" (desde ago/73).  
VEJA 21/8: "A saída do Cônego (Amaury Castanho)", redator-chefe, transformador, d'OSP desde out/69. OSP 16/3 "The Associated Press entrevista o Cardeal Arcebispo de S.P."; OSP 7/6: "Governo silencia outra emissora católica" a da Rádio 13 de maio (6 dias) a partir de 13 de maio de 74"; DIAL D 151: Brésil: L'Affaire de la Radio da Diocese de S.P.; JT 5/1: "Dom Lucas quer a rádio de volta, ou uma nova". Carta de A. Castanho à Dr. F. K. Comparato 4/2/74 de que a censura prevaleceu desde ago/73 que "em nosso caso é benigna, pois na maioria das edições, circulamos sem qualquer corte... Cartas proibidas... informação sobre a censura através dos Boletins do nosso centro... "Já foram suficientes para tornar público o lamentável fato".

Jan/Fev

Controvérsia Corção-Frei Secondi.  
ESP 27/1 p. G. Corção: "Carta a Frei Secondi"; O GLOBO 2/2 p. Frei P. S.: "Respondendo ao Doutor Corção".

Jan/Fev

Prisões nos meios católicos — Rio e S.P.  
DIAL Communique Dial (13/2/74) "Arrestations a São Paulo dans les Millieux Catholiques" (liste de 24 personnes arrêtées entre 17 Jan et 29 Jan).

\* (Incluem materiais censurados).

Informações sobre prisões em Curitiba, em fevereiro, e no Rio de Janeiro.

Le Monde 31/1: "Arrestations dans les milieux catholiques au São Paulo"; La Croix 5 a 12/2 sur les arrestations.

- 10 Fev Prix Populaire de La Paix à Dom Hélder (parece que o assunto foi totalmente censurado no Brasil, salvo os artigos de Tristão: é de verificar a publicação de reportagens). JB 22/2 p. Tristão de Athayde: "Um Nobel para o Brasil"; 25/2: "Palavras que o vento não leva"; 26/2: "Os dois silêncios".
- Fevereiro Situação do Nordeste. Le Monde 20, 21, 23/3 p. Charles Vanhecke: "Le Brésil et Son Mezzogiorno".
- Fevereiro Folheto do MEC: "Como eles agem (A subversão comunista). ESP 31/1: "MEC diz que há subversão até no MOBREAL"; OSP 9/2: "Ministro Passarinho não endossa 'como eles agem'".
- Fevereiro Artigos de Dom Sigaud. ESP 3 a 10/2 p.D.S.: "Brasil: A Igreja perante os esquerdistas", sendo discurso dele perante Congresso L.A. Anti-comunista; JT 6/5: "O povo de Diamantina..." A Reforma Agrária pessoal de D. Sigaud".
- Fev/Jan Encontros: Igreja-Estado.  
\* 19 fev Arns & Golbery (matéria censurada). JB 11/3 Edit.: "Igreja-Estado". ESP 9/3: "D. Paulo acredita q. haverá diálogo" e "Canto Oitavo de Luiz de Camões".  
\* Jan D. Aloísio e Geisel (matéria censurada). JB 26/4: "Eclesia afirma que Geisel se mostra disposto ao diálogo franco com Igreja". ESP 26/3: "D. Ivo confirma a expectativa de diálogo maior" + "Canto Oitavo".  
Artigo perspicaz da nova política Geisel elitista perante os grupos mais reprimidos pelos regimes anteriores — ESP 13/2: "Agora, a gradativa volta aos quartéis" e a política de reaproximação até a Igreja. Cat.; JB 27/2: "D. Vicente defende o episcopado brasileiro"; JB 2/3 Coluna do Castello: "Diálogo q. tem tema compulsório"; OSP 2/3: "Lamentável e Injuriosa referência a Pessoa do Cardeal (Arns por Castelo Branco)" como "o n.º 2 na seleção dos Bispos subversivos". JB 1/3: "Gabinete (de Geisel) desmente reunião com Bispos" q. "segundo a versão contestada teria ocorrido no Rio no dia 15 de jan, quando Geisel estava em Brasília" e assegura que tal encontro "não se realizou naquele dia nem em qualquer outro".
- 16 Março Posse do Pres. Geisel. ESP 22/2: "Os assessores de Geisel — Golbery: o homem para os grandes problemas". JB 1/3 p. Tristão: "O que está por fazer"; DIA D 162: "Brésil: Le Programme du Nouv. Gouvmt.-Discours Geisel" du 19 mars auprès Cons. des Ministres. Dans Le Monde p. Charles Vanhecks: 23/2: "... Geisel forme un gouvmt. plus politique"; 15/3: "Du marechal Castello Branco au gen. Geisel". 22/3: "... Geisel promet un perfectionnement democratique"; 23/3: "...

Geisel modifie sensiblement le style et l'orientation du régime". 12/4: "... Geisel écarte M. Delfim Neto du govum. de SP.". 21-22/4: "... Geisel semble reencontrer une opposition au sein de l'armée". 24/4: "... Geisel cherche a moraliser "la vie eco. et soc."

31 Março

10.º aniv. "Revolução de 64".

ESP 31 de Março: "Dez anos da Revolução" Edit.; OSP 28/3: "10 anos do Movimento de Março de 64", Edit.

ANO 1974

DOSSIER 80

Março/Abril

Prisões.

Amnesty International, Section Française (3/4/74) "Campagne pour l'abolition de la torture et pour la liberation des prisonniers d'opinion" — Liste de 217 prisonniers ou suspects morts dans des conditions inexplicables ces dernières années.

Le Monde 7-8/4: "Nombreuses arrestations dans les milieux universitaires de São Paulo"; 22/6: "Amnesty International dénonce une nouvelle vague de répression".

Outros documentos inéditos.

Março/Abril

Tribunal Russel II (Bruxelles).

La Croix 2/4: "Le Tribunal Russel II étudie les causes de la torture au Brésil"; 9/4: "Verdict: contre le Brésil, Le Chile, l'Uruguay et la Bolivie".

(Documentos, mimeo): A.P "Brasil: Igreja e Estado" (Roma, 30/4/74).

Abril

Documento de Urgência de Bispos e Missionários: "O Índio — aquele que deve morrer".

Vide texto em SEDOC, n.º 7 (julho-ago, 74), pp. 91-111 e separata mte. publicado em abril (orig. datado 25/12/73)? Assinado entretanto pelos Bispos D. Tomás Balduino e P. Casaldáliga. ESP 2/5: "CIMI (i.e. seu diretor, Pe. José Vicente César) não opina sobre documento felto por Bispos", ESP 10/5: "Queiroz (ex-diretor de FUNAI) critica documento" + "Canto décimo". (matéria censurada).

1974, Encontros de Índios pelo CIMI (mat. cens.).

ESP 18/8: "Amazonas ordena diáconos" + "Os Lusfadas, canto primeiro". OSP 30/11-6/12: "Exp. Pastorais — Missões Indígenas de Mato Grosso debatem Linha de Ação".

Abril

Encontro de Diamantina.

ESP 21/4: "Unidos, Índios discutem seu futuro".

1974 ÍNDIOS

Vários documentos e recortes inclusive um folheto intitulado (s.d. e s.a.) *Índios: A Política de Genocídio*.

ESP 20/4: "FUNAI agora vai acelerar a educação do Índio jovem — integrar sem destruir, o grande desafio foi aceito". (censura) Opinião 4/10: "Índios-Censo (... levantamento CIMI). ESP 10/5: "Uirá liberado sem cortes".

4 Abril

Manutenção dos vetos do Pres. da República ao Estatuto do Índio (voto do congresso).

ESP 16/8: "Pode cair o veto às missões". OSP 23/2: "... CIMI comenta Estatuto do Índio"; ESP 10/4: "CIMI diz que veto fere constituição" (matéria censurada); ESP 5/4: "Igreja só vê índio de FUNAI permitir"; ESP 9/4: "Canto décimo" + "Missões e FUNAI tentam União"; 7/4: "Veto à assistência aos índios abre cisão na Igreja".

Resenha

Hugues Portelli

## GRAMSCI ET LA QUESTION RELIGIEUSE

Paris, *Anthropos*, 1974

O livro de Portelli descreve o pensamento gramsciano no que diz respeito ao problema da religião; o autor se situa assim como "tradutor" dos "Quaderni del Carcere" (Ed. Einaudi), obra onde Gramsci aborda em inúmeras passagens o fenômeno religioso. Especialista em estudos gramscianos (ver seu "Bloco Histórico" — Ed. Paz e Terra), Portelli coloca a religião dentro de uma perspectiva global de uma teoria gramsciana: "intelectual orgânico e tradicional", "bloco histórico", "sociedade civil" etc. A crítica da religião aparece assim subordinada à função histórica da ideologia religiosa; entretanto, o autor sublinha, que Gramsci tende a se preocupar sobretudo com o estudo da religião enquanto ideologia "inútil", "jesuitizada", seja o catolicismo da Contra-Reforma, a religião como "ópio do povo". Dentro deste quadro teórico a Igreja (leia-se Igreja Católica) se apresenta como aparelho ideológico de Estado cujo raio de ação se desenvolve em particular no âmbito da sociedade civil. A Igreja se define portanto como uma casta de intelectuais portadores de uma ideologia religiosa determinada. Enquanto esfera do campo ideológico ela possui uma dupla autonomia: a) em relação ao Estado — em períodos hegemônicos os aparelhos ideológicos têm a primazia sobre os aparelhos de repressão; b) função hegemônica — autonomia da ideologia em relação à estrutura social. Tem-se aqui os postulados gerais do pensamento gramsciano que distingue por um lado "sociedade civil" de "sociedade política", por outro afirma a autonomia da esfera ideológica em relação à infra-estrutura (crítica do economicismo). Fica claro porém que esta autonomia é relativa visto que toda ideologia se insere no quadro de dominação das classes fundamentais.

Uma vez situada a problemática ao nível conceitual, Portelli passa à descrição da função histórica da ideologia religiosa. O livro pode ser dividido em três partes: I) A Igreja: intelectual orgânico; II) A Igreja: intelectual tra-

dicional; III) O Bloco Ideológico católico. A questão religiosa é portanto colocada dentro de uma perspectiva historicista. A análise do catolicismo se desenvolve em dois níveis: a) até a Reforma: fase orgânica, a Igreja é casta intelectual e classe dirigente; b) após a Reforma: fase tradicional, a Igreja deve defender seus privilégios contra as novas camadas de intelectuais e os novos aparelhos ideológicos que surgem com a emancipação do Estado.

I) — O capítulo referente ao cristianismo primitivo tem uma menor importância no conjunto dos textos: isto se deve certamente ao interesse de Gramsci em focalizar a religião católica na sua forma "jesuitizada". Portelli interpreta a emergência do cristianismo primitivo não como um movimento revolucionário (tendência desenvolvida por Gramsci na época do "Ordine Nuovo"), mas como "revolução passiva". A estratégia das classes subalternas submetidas a Roma se traduz assim por uma contestação sem resistência, pelo apolitismo das massas. O cristianismo ao tornar-se porém a religião oficial do Império, tem sua função histórica transformada. "A consequência do Edito de Milão é de neutralizar as classes subalternas através da aliança entre a hierarquia eclesiástica e o Império, em troca de algumas vantagens corporativas e sobretudo pelo reconhecimento do cristianismo como ideologia oficial e da Igreja como aparelho ideológico de Estado" (p. 61).

É dentro deste novo prisma funcional que a Igreja transpõe como ideologia do mundo feudal. Definida como categoria de intelectual orgânico que controla a sociedade civil, sua organicidade decorre: a) das relações econômico-políticas do clero e aristocracia; b) do monopólio ideológico do Estado. Dito de outra forma, o clero é ao mesmo tempo intelectual orgânico do feudalismo e fração de classe da aristocracia feudal. Temos aqui a importante função histórica desempenhada pelos mosteiros na formação da ideologia feudal, e a hegemonia do direito canônico sobre o direito romano. Entretanto, a manutenção do monopólio religioso-ideológico é dinâmica, posto que no seio da sociedade medieval existem movimentos, leigos e religiosos, que tendem a se emancipar do domínio eclesiástico. Aparece aqui a definição gramsciana de heresia: esferas culturais que entram em concorrência com a Igreja. Neste sentido as heresias podem ser religiosas ou leigas, sendo que Gramsci considera a Revolução Francesa como um movimento herético na medida em que se dirige contra o monopólio da Igreja. Segundo Portelli, Gramsci distinguiria ainda, como Engels, dois tipos fundamentais de movimentos heréticos: burgueses e autenticamente populares. No primeiro caso temos o exemplo das comunas fiorentinas que secretaram o aparecimento de uma língua vulgar ilustre (italiano) que se opõe ao latim; no segundo, a seita de São Francisco de Assis que prega o retorno ao cristianismo primitivo. Diante da concorrência das heresias, a reação da Igreja varia em função do momento histórico e de sua força política. Sua posição se estende desde a ruptura total (Inquisição, guerras religiosas), até às manipulações mais sutis como o processo de recuperação (integração da ordem de S. F. de Assis no seio da comunidade católica).

A crise do bloco católico-feudal se dá, porém, com o advento de dois momentos revolucionários: a Reforma e a Revolução Francesa. Para Gramsci a Reforma aparece como um movimento "nacional-popular" uma vez que ela rompe com a organicidade do bloco feudal e secreta um novo tipo de intelectual que vai colocar o catolicismo na posição de intelectualidade tradicional. Por outro lado a Reforma, na medida em que se contrapõe às

cruzadas católicas, contribui para a formação da nação alemã. Com a Revolução Francesa a ruptura é total; a aliança entre burguesia e classes subalternas não se dá mais no terreno religioso, como o protestantismo na Reforma, mas na esfera política laicizada — o Estado se separa definitivamente da religião.

II) — Com a desagregação da hegemonia católica, a Igreja já se reduz à ideologia das classes reacionárias e transforma-se numa casta de intelectuais tradicionais. Praticamente durante quase todo o século XIX, ela toma o partido da restauração. Na França apóia a monarquia, na Itália temos desde uma posição que sustenta o invasor austríaco, até o movimento neoguelfo que se opõe à Áustria mas prega a unidade italiana em torno do papa. O esforço da Igreja se dá porém numa mesma direção, recuperar o poder e os privilégios perdidos. O nascimento da Ação Católica se insere dentro deste panorama geral de perda de poder; Gramsci dirá que a "Igreja deve formar seu próprio partido", isto é, organizar-se em grupos semileigos que tenham por objetivo enquadrar a massa católica dentro de um novo sistema de dominação. O final do século XIX se caracteriza, porém, pela consolidação da burguesia na direção dos Estados europeus. A Igreja se depara assim com uma correlação de forças políticas que lhe é desfavorável: por um lado ela é ameaçada pelo movimento socialista emergente, por outro as vocações sacerdotais diminuem ao mesmo tempo que setores importantes da sociedade se emancipam da tutela religiosa. O Vaticano é forçado a optar pelo "ralliement". Na França, a Igreja vê-se na obrigação de abandonar suas antigas posições monárquicas, e passa a condenar toda a política direitista da Ação Francesa (excomunhão de Maurras). Na Itália a estratégia varia desde a atitude de recusa em participar na vida política ("non expedit"), até à formação do Partido Popular Italiano e das concordatas. A concordata de 1929 firmada entre Mussolini e o Vaticano, aparece desta forma aos olhos de Gramsci como uma vitória da Igreja, a reconquista de parte da sociedade civil, em particular o monopólio do ensino primário.

III) — As páginas relativas ao bloco-ideológico-católico se referem menos à história do catolicismo do que à estrutura da Igreja enquanto instituição. Portelli salienta um aspecto freqüentemente abordado por Gramsci, o da coesão da Igreja enquanto unidade ideológica. Dois elementos ameaçam este esforço unitário: a) o fracionamento em igrejas menores, o que coloca de imediato o problema da relação entre o Vaticano e os outros Estados nacionais, na medida em que o catolicismo se define pela sua universalidade; b) a cisão entre uma religião de intelectuais e uma religião popular. Toda uma série de mecanismos deve portanto ser acionada para impedir o desmembramento das partes, e reforçar a unidade da organização. Analisa-se ainda o bloco católico no que diz respeito à sua estrutura, seja, desde a seleção dos intelectuais religiosos até à difusão da mensagem sagrada através das missões e do mass-media. Segundo Portelli, Gramsci veria três tipos de organizações ligadas à égide da Igreja: o aparelho eclesiástico, a Ação Católica, os partidos e sindicatos. O primeiro elemento caracteriza a estrutura propriamente religiosa, o segundo uma organização leiga diretamente subordinada à política eclesiástica. Já os partidos e sindicatos católicos formariam associações leigas cuja relação com a Igreja se daria de forma indireta (mas fundamental). Um exemplo seria a curta história do Partido Popular Italiano que se extinguiu quando o Vaticano retirou-lhe seu apoio clerical.

O livro de Portelli tem certamente a vantagem de ser uma sistematização do pensamento gramsciano; ele coloca porém um problema freqüentemente

esquecido que é o da dificuldade da leitura dos Cadernos do Cárcere. Se tomarmos os Cadernos como ponto de reflexão veremos que o discurso de Gramsci não é linear, mas se constitui por uma série de "flashes" sobre assuntos os mais diversos possíveis. Americanismo — Rotary Club — Passado e Presente — Ensaio de Literatura Popular — Integralistas, Jesuítas, Modernistas. Tem-se a impressão de se deparar com um desses escritos de Cortázar onde cada capítulo pode ser arbitrariamente escolhido como desencadeador da história. A descrição de Portelli elimina aparentemente a dificuldade da leitura, ela reduz porém a complexidade do discurso; o livro aparece assim como "artificial", por um lado ele interpreta o texto, por outro cria um elo (a religião) entre os escritos, seja por trabalhar com um efeito de "montagem" das peças que compõem o original. Surge a pergunta: em que medida o estudo corresponde ao pensamento gramsciano? Se a questão é válida quando se trata de outro clássico qualquer, torna-se mais complexa se levarmos em consideração a própria estrutura dos Cadernos. Alguns exemplares podem esclarecer melhor o problema. Portelli atribui a Gramsci uma definição "confessional" da religião (p. 22); os Cadernos nos mostram porém que a definição é de Turchi — *Manuale di Storia delle Religione*, Bocca, Torino, 1922 (Caderno 6, item 41). Teria Gramsci aceito esta definição em sua totalidade? Questão difícil de ser respondida pois trata-se da única definição de religião que aparece no texto. Coloca-se entretanto o problema de toda a estrutura dos Cadernos que se caracteriza por citações de fontes secundárias e até mesmo terciárias que servem de ponto de partida para a reflexão gramsciana. Como cortar o texto? Portelli associa a emergência do papado ao cosmopolitismo do Império romano (p. 62); a interpretação pode ser legítima, mas ela não se encontra de forma explícita no texto de Gramsci. Nos Cadernos, o papel do papa está diretamente associado ao direito divino da monarquia. Somente quando Gramsci se refere às conquistas imperiais de Alexandre temos uma relação entre o imperialismo macedônio e o culto do Imperador (Caderno 5, item 138). Se tais exemplos demonstraram a dificuldade de interpretação, outros indicam avaliações apressadas que inexistem no texto gramsciano. Quando Portelli afirma que Gramsci considera o clero como fração de classe da aristocracia feudal, ou que distingue dois tipos de heresias, "burguesas" e "autenticamente populares", as dúvidas aparecem. Engels já distinguia entre duas classes diferentes no seio do Clero, uma ligada à aristocracia feudal, outra à uma fração plebéia, pregadores do campo e da cidade (As Guerras Camponesas). Gramsci por sua vez distingue também uma aristocracia clerical de um baixo clero, este trabalhador manual nos conventos (Caderno 5, item 78). Como falar então em fração da aristocracia, como se o clero representasse uma entidade sem contradições? A distinção entre heresias "burguesas" e "autenticamente populares" nos parece arbitrária. Quando Gramsci se refere ao movimento comunal fiorentino ele o opõe à denominação da Igreja, quando estuda os movimentos religiosos populares (S. F. de Assis) o contrapõe ao monopólio ideológico católico. Em nenhum momento encontramos uma oposição entre os termos burgueses e populares, o ponto de referência é sempre a Igreja, e não a relação entre as heresias. O próprio Portelli se contradiz quando analisa o problema da Reforma. Estabelecendo uma diferença entre Engels e Gramsci ele dirá: "conhece-se a análise de Engels que distingue neste movimento dois aspectos, burguês e popular, freqüentemente antagônicos. Gramsci por sua vez não coloca a questão da natureza real do movimento" (p. 105), seja, a diferença entre os termos. Os tipos de heresias aparecem assim como fruto de uma necessidade interna ao texto do autor, mas não de Gramsci.

A questão da "montagem" historicista que estabelece a relação entre os "flashes", coloca outro problema de interesse. Seria esta a única leitura possível dos escritos gramscianos? A resposta parece-nos ser negativa. Basta comparar o enfoque da religião apresentado por Gramsci aos estudos de sociologia religiosa para se perceber que o texto gramsciano é passível de uma leitura teórica no sentido de uma contribuição ao estudo das religiões. A definição da religião como administradora de uma Ideologia (bens) religiosa, do clero como uma camada de intelectuais, da concorrência religiosa, pelo monopólio de dominação ideológica, o problema do mercado religioso (pancristianismo protestante), são elementos que se aproximam de uma certa sociologia religiosa weberiana (a religião como poder e não como "causa" do capitalismo), mas sobretudo dos estudos mais recentes de Pierre Bourdieu. Uma diferença fundamental entre o livro de Portelli e o de Gramsci deve portanto ser estabelecida: o primeiro é *uma* interpretação, os Cadernos, um jogo de amarelinha.

*Renato Ortiz*

*Belo Horizonte, 21-10-77*

## Resenha

OS DEUSES DO POVO, de Carlos Rodrigues Brandão  
Editora Brasiliense, São Paulo, 1980 e

MEMÓRIAS DO SAGRADO — RELIGIÕES DE UMA CIDADE  
DO INTERIOR, de Carlos Rodrigues Brandão, Cadernos do  
ISER 9, Editora Tempo Presença, Rio de Janeiro, 1980

Rubem César Fernandes

Carregadinhos de estórias e personagens, estes dois livros transbordam e oferecem material abundante para outros livros e outras pesquisas que deverão por eles passar necessariamente. Formam uma destas somatórias que são procuradas quando um determinado campo de estudos encontra-se saturado de informações e teorias parciais. Reúnem-se, sobretudo, o conhecimento acumulados por Carlos Brandão ao longo de um dos mais consistentes e férteis percursos individuais de pesquisa das religiões populares no Brasil. (1)

Mas a riqueza que transparece pertence mesmo ao objeto destes dois livros que originalmente compunham um só texto, submetido como tese de doutoramento na USP em 1979. São os deuses todos de Itapira, pequena cidade do interior paulista, situada na linha da Mogiana, na proximidade da divisa com Minas Gerais. É cidade pouco conhecida, sem nada muito especial a distingui-la, mas como cresce quando vista de dentro!

Em *A Memória do Sagrado* encontra-se ao modo de Itapira toda a história religiosa do país no último século e meio, modo este condicionado pelos processos de transformação social desencadeado pelo desenvolvimento do capitalismo no campo e nas cidades paulistas. Diferentes tipos de sacerdo-

---

1. Descontando artigos e polpidos manuscritos não publicados, os livros de Carlos Brandão sobre cultura popular são *Cavalcadas de Pirenópolis* (Oriente/DEC, Goiânia), *Peões, Pretos e Congos — trabalho e identidade étnica em Goiás* (Ed. UNB/Oriente, Goiânia), *O Divino, o Santo e a Senhora* (Funarte, Rio de Janeiro), *Sacerdotes de Viola* (Vozes, Rio de Janeiro), e organização de *A questão política da educação popular* (Brasiliense, São Paulo).

tes vão chegando, disputando lugares do sagrado, e periodicamente reordenando um espaço que corresponde, sem confundir-se, à geografia social da região. Escreve Brandão que no começo, como se fossem autóctones, estavam os rezadores de terço, as benzedadeiras, os diretores de rômaria, os festeiros do Divino Espírito Santo, da congada, ou os especialistas da dança de São Gonçalo. São os "sacerdotes de viola" na nomenclatura do autor, os organizadores locais do catolicismo camponês, apenas visitados por um padre itinerante. Mais tarde, nos finais do século, a presença eclesiástica torna-se efetiva, cumprindo a "romanização" da igreja e a oficialização dos locais de culto. Ultimamente, os ecos do "aggiornamento", do Vaticano II e de Mendellin, também chegam lá. Voltando atrás, ainda no século XIX, encontramos missionários protestantes que vêm fundar as "denominações históricas", presbiterianas primeiro, depois a batista, e as demais. Chegam também os missionários da Assembléia de Deus, e uma dinâmica é criada nos "bairros de baixo" sob o impulso das efêmeras e muito variadas versões locais do pentecostalismo, reunidas numa garagem ou num barracão, surgindo e desaparecendo (às vezes vingando como denominação estável) com uma velocidade voraz que é a medida da vocação de seus líderes. E a última novidade neste ramo são os salões da Cura Divina que incorporam na linguagem religiosa, animada pelo rádio, as proezas da comunicação que fazem no vídeo o sucesso de um Chacrinha. Vindo de longe no passado, de um outro lado, há os sacerdotes do candomblé e do saravá, que se diversificam nas últimas décadas pela umbanda e por diversos nomes de terreiros. E há os espíritas, versão erudita das religiões mediúnicas, que já teve peso entre as elites de Itapira. E, naturalmente, também a figura indígena é recuperada na memória por obra de "caboclos" incorporados nos terreiros, sendo particularmente enobrecida numa variante que se denomina "União Espiritual Nhambiquará de Tupã".

Esta enumeração era necessária para evocar a amplitude do objeto da tese de Carlos Brandão. Cada uma das linhas religiosas presentes em Itapira tem a sua própria complexidade, cada uma tem sido motivo de monografias e de disputas interpretativas. Tratá-las todas a um só tempo demanda não apenas erudição livresca mas sobretudo com a orientação antropológica, que é a do autor) o difícil estabelecimento de laços pessoais no interior de grupos relativamente fechados e com freqüência hostis entre si. Estes laços são lentamente formados com o aprendizado de uma linguagem simbólica e ritual que é própria a cada grupo, o que é uma experiência difícil, com freqüência conflitiva. Dizer "poliglota" é pouco para o que se exige de alguém que procure compreender todas as divindades atuantes no imaginário social brasileiro.

No entanto, a erudição neste caso está implicada com uma exigência teórica da qual não se escapa, pois os deuses de Itapira, e os seus fiéis, evidentemente não existem em isolamento. Os crentes que recusam o romatismo, disputam os evangélicos e expurgam o saravá devem saber o que estão fazendo; os filhos de santo que trabalham as imagens do catolicismo são mestres do "bilingüismo"; e os fiéis sem filiação exclusiva, que transitam entre igrejas e terreiros, sabem de certo por onde andam. Da mesma maneira ainda quando interessado por um grupo específico, o pesquisador necessita formular uma visão do conjunto, o que parece óbvio mas não é fácil de fazer.

Reduzindo à expressão mais simples (de fato é bem mais elaborado, permitindo diversas e interessantes variações) o mapa desenhado por Brandão tem a seguinte forma: três linhas verticais atravessadas ao meio por um corte horizontal. As colunas correspondem às divisões confessionais "ca-

tólica", "protestante", "mediúnica". O corte reproduz a divisão de classe traduzida em termos religiosos, isolando um "domínio do erudito" na metade de cima e um "domínio popular" na de baixo. Este quadro mínimo deve ser ampliado para dar lugar a uma faixa intermediária ocupada por um "domínio da mediação" entre o erudito e o popular. A dinâmica das partes é basicamente determinada por uma oposição dicotômica entre metades que são reunidas por um veículo de dominação. O quadro seguinte distribui os núcleos religiosos de Itapira pelo mapa imaginado por Brandão (ver p. 114).

## + Erudito

Domínio erudito	Igreja Católica; (dominante) N. Senhora da Penha São Benedito Santo Antônio São Judas Tadeu	Igreja Presbiteriana Igreja Batista	União Espírita Nhaminguará de Tupã Centro Espírita Perdão, Amor e Caridade Centro Espírita Luís Gonzaga
-----------------	---	--	---

Domínio de mediação	Catolicismo Popular; agentes semiletrados e serviços estendidos à burguesia.	Adventistas do 7.º Dia Testemunhas de Jeová Ass. de Deus (Ipiranga) Cong. Cristã no Brasil Ass. de Deus (Belém) Ass. de Deus (Maureira) Cristo Pentecostal no Brasil Igreja do Senhor Jesus	"Centro de Umbanda do Gustavo" "Centro de Umbanda da Amélia" "Candomblé da Guiomar" (Tenda de Iansã)
---------------------	--	--	---

Domínio popular	Catolicismo Popular; agentes camponeses, negros letrados e serviços restritos a sujeitos subalternos.	Igreja Pentecostal Independente O Som da Palavra Boas Novas de Alegria	Terreiros de Saravá Agentes autônomos de possessão
-----------------	---	--	---

## + Popular

Como se percebe, as partes componentes desta estrutura correspondem a diferentes organizações religiosas, cada uma delas acompanhada de um tipo de dirigente/especialista característico. Foram eles os informantes de Brandão durante a pesquisa que o levou a caminhar pelos bairros de Itapira indagando pelas divindades que ali moravam. Conforme é enfatizado no texto, trata-se de uma interpretação *política* do *campo religioso*, pela qual as diferenças e semelhanças são significativas como função de uma luta pelo poder sobre as trocas efetivadas com o signo do sagrado. Com Marx, o corte de classe caracteriza substantivamente os interesses em jogo; com Weber, as relações verticais articulam diferentes tipos de dominação tais como a burocracia eclesiástica administrada pelo "sacerdote", a seita mobilizada pela mensagem do "profeta", a clientela reunida pela arte estigmatizada do "feiticeiro", a fraqueza circulando entre uma quantidade de "agen-

tes autônomos" que oferecem toda sorte de serviços. Marx e Weber combinados, com o apoio de Bourdieu, montam um campo de tensões no qual organizações eruditas e sacerdotais disputam o controle e enfrentam a resistência de agentes populares sectários e outros praticantes da inversão simbólica. A marca capitalista atravessa o sistema, retificando as disputas religiosas de tal maneira que elas se apresentam como uma competição por "bens simbólicos" orientada por uma necessidade de "acumulação do capital religioso" necessidade esta que é imposta a todo o campo do sagrado pelas instituições que o controlam de cima para baixo.

Brandão não recorre a uma idealização ingênua das religiões populares. No "domínio da mediação" dá lugar a um movimento rumo à "respeitabilidade", à burocracia, à distinção erudita que julga ser encontrável em todas as confissões, uma resultante aliás comum do sucesso religioso. Insiste contudo que esta tendência à reprodução da ordem constituída revela somente um lado de sua dinâmica. Representa uma das resoluções possíveis (aquela marcada pelo crescimento institucional no interior do sistema) a um conflito constante que agita a zona fronteira entre as hierarquias eruditas e as organizações populares. Esta fronteira é empiricamente verificável, sendo manifesta nas estórias que cada agente religioso habitante destas regiões tem para contar. As seitas efêmeras que não cessam de renascer, os especialistas em rituais que mesmo esquecidos são capazes de re-inventar os seus segredos, as redes informais que não se dissolvem apesar de nunca alcançarem domínio sobre a produção de quaisquer bens estratégicos, os terreiros mais escondidos, são evidências que complementam estruturalmente os grupos ascendentes, sinais de uma contradição não resolvida.

A dinâmica deste sistema é portanto peculiar: a um tempo incorpora/legitima os rituais de inversão simbólica e os rejeita/estigmatiza, recupera as religiões populares com grupos que ascendem e as perde com grupos que não se prestam à ascensão. E esta é uma dialética que está inscrita nos próprios rituais, com uma marcação do tempo que é simultaneamente cíclica e linear, repetitiva e anunciadora de um fim. A meus olhos, as páginas mais ricas e convincentes do trabalho de Brandão são justamente as dedicadas às estórias ilustrativas desta tensão fundamental.

\* \* \*

Itapira parece pequena, mas será que cabe inteira em um só livro? Forçoso é reconhecer que "o lado da umbanda" ficou atrofiado no texto. O autor é dos que melhor conhecem o "catolicismo camponês" e já tem uma vasta produção nesta linha. Enfrentou agora os pentecostais, que ocupam uma parte importante da dissertação. A história das igrejas católicas e evangélicas também está bem incorporada, e há dados interessantes sobre a história do espiritismo na cidade. Mas as reflexões sobre as religiões mediúnicas limitam-se ao mínimo necessário para sustentar a tese de que também elas entram no quadro geral ordenado pela oposição erudito/popular.

Pergunto-me se este desequilíbrio seria sanável com a simples adição de informações "no lado da esquerda", como às vezes esta banda é chamada lá mesmo em Itapira. Pergunto isto porque o contraste entre umbanda e as demais religiões populares, pentecostais sobretudo, tem sido um tópico

de destaque das pesquisas nos últimos anos. A questão já é pertinente para as diferenças internas da tradição cristã originária do hemisfério norte, mas a inclusão do "afro-brasileiro" radicaliza o problema do "poli-lingüismo" que atravessa o campo religioso brasileiro sobretudo das classes médias para baixo. Ora, se o mapa desenhado por Brandão revela de maneira brilhante a maneira como o divisor de classes opera em todas as confissões, ele não é tão claro quanto aos significados que as divisões confessionais assumem no interior de uma única classe.

Em várias passagens, o texto fala de "concorrência" entre "agências religiosas" em disputa pela "produção" dos "bens simbólicos" consumidos por uma determinada classe. Mas será que esta analogia com os mecanismos de mercado é adequada às relações religiosas? No mercado supõe-se a *equivalência* da substância trocada, valor homogêneo mensurável em um padrão quantitativo. Será justo pretender-se, por extensão, que as religiões (e as ideologias em geral) confrontam-se como parceiros de um jogo onde se produz e se reparte um valor homogêneo? Não se esta aí caindo no economicismo ("mercantilização" de todas as trocas no capitalismo) de que se quer escapar com o conceito de "campo religioso"?

Termos como "agência religiosa", sugestivos de uma padronização burocrática funcional, não dificultarão o entendimento das *diferenças* entre os princípios hierárquicos veiculados pelas várias organizações religiosas? As polaridades "Igreja/Seita" e "Sacerdote/Profeta/Feiticeiro" ajustam-se bem às tensões formadas no eixo de uma hierarquia, articulando as diferentes formas de poder montadas respectivamente de cima para baixo e de baixo para cima. Esclarece portanto a dinâmica de um mundo dividido apenas em dois hemisférios centrados em torno de um eixo burocrático. Mas a questão que se coloca é a diferença que faz ser "católico", "protestante" ou "umbandista", por exemplo no "bairro de baixo"; ou num outro plano, de orientar-se quanto às diferenças e às complementariedades que ocorrem entre distintos gêneros de "sacerdote", de "profeta" ou de "feiticeiro". Tendo isto em vista, francamente duvido que as três colunas traçadas por Brandão possam ser adequadamente reduzidas a um esquema dicotômico.

Uma das teses mais provocativas do livro (sugerida em várias passagens e particularmente no capítulo 7) apresenta uma outra possibilidade: nos pólos extremos as diferenças confessionais perderiam de fato significação substantiva. No extremo superior, as Igrejas entre as elites tenderiam a diluir as suas oposições (num "ecumenismo de cúpula", como se diz), aproximando-se do modelo das agências que concebem a sua concorrência como um problema de "marketing" das embalagens. No extremo inferior, mal alcançado pela legalidade oficial, as diferenças doutrinárias perderiam a nitidez dos contornos, formando um conjunto de crenças e um gênero de religiosidade comuns. A ocorrência cotidiana de acontecimentos extraordinários, a presença ativa de um variado panteon de espíritos sobrenaturais, a devoção festiva seriam exemplos de crenças em que "todo mundo crê" lá no fundo dos "bairros de baixo". Entre os extremos, diferenças de classe ou estamentais dariam conta da variedade substantiva veiculada pelas igrejas.

É uma idéia que fascina mas que precisa ser mais elaborada para que chegue a convencer. A homogeneidade religiosa nos escalões superiores e problematizada quando se recorda o furor dos embates ideológicos que têm

mobilizado as elites ocidentais. (2) E as crenças populares assumem forma ritual num quadro de oposições confessionais. O corpo a corpo do Espírito Santo com um Exu Tranca Ruas nos fundos de uma garagem, no decorrer de um culto pentecostal, não deixa de ser um conflito bem organizado.

As questões sobre as diferenças confessionais podem ser desenvolvidas em outros sentidos, como por exemplo o da *continuidade* de valores e práticas rituais através das classes. Continuaríamos assim a discutir estes problemas no interior do mapa desenhado por Brandão com as suas três colunas cortadas ao meio. A profundidade do corte foi explorada com maestria e paixão, compondo dois livros de leitura obrigatória; mas ficaram dúvidas quanto à persistência e os significados dos vínculos verticais. Acredito que não se trata simplesmente de uma carência quantitativa. Parece-me, ao invés, que ela demanda um outro conceito e uma outra paixão.

---

2. Peter Berger em artigo sobre o ecumenismo propõe um modelo de mercado religioso que se ajustaria bem a esta idéia de Brandão. Ele associa a diluição de diferenças substantivas entre protestantes, católicos e judeus nos EUA à cultura da classe média que habita os subúrbios das metrópoles. Mas não terá ele subestimado o peso implícito da *teologia liberal* na constituição deste ecumenismo? A emergência dos evangélicos e fundamentalistas na década de 70, antiecumênicos por excelência, não estará reintroduzindo diferenças ideológicas qualitativas no interior das elites norte-americanas?

## IGREJA CONTRA ESTADO

de Roberto Romano

*F. Benjamim de Souza Netto*

"O caráter ideológico da palavra dos Bispos não é manifesto, quando exigem a horizontalidade nas comunidades de base, mas reforçam a Verticalidade no "cimo" da Igreja, através de mecanismos de direção com a CNBB?" (p.p. 256-257). Estas palavras de Roberto Romano, em plena conclusão de seu livro, contêm, sob a forma discreta de uma pergunta, aquela diretriz da política eclesiástica que a sua tese se propõe mostrar e efetivamente mostra. Ele o faz na rigorosa consequência de uma obra que aborda a Igreja Católica Romana do Brasil na complexidade de sua composição e no tecido emaranhado e heteróclito de sua História. O seu itinerário vai ao que a Igreja é através da via árdua de suas representações, que interpreta com hermenêutica de filósofo, mas de um filósofo cujo espírito ouve o real cujo movimento visa. Desde a Introdução transparece este propósito, cumprido na obra como todo.

Em sua primeira parte, o livro se submete ao tema "Igreja, Consciência e Povo". A idéia segundo a qual "Deus está comprometido", tão cara à catolicidade contemporânea, é assumida em seu teor intencionalmente originário. É abordado o "Documento dos Bispos do Nordeste (Eu ouvi os clamores de meu Povo)". Nessa abordagem, centro de consistência do capítulo, em que se desdobra o discurso, faz o autor justiça ao documento, talvez o marco maior do confronto entre Igreja e Estado até a época de seu surgimento e mesmo depois. Mas este fazer justiça, precisamente porque tal, faz emergir a lógica imanente à política eclesiástica: o seu veio oculto vem à tona e a via da autoridade aparece como a que se propõe como caminho na própria realização da justiça social que se propõe. Em interlocução com os grandes teóricos da questão, R. Romano o mostra com rigor: face à Igreja, por esta interpelado e, quiçá, convertido, o Estado aparece como necessário mediador desta obra e, em certo sentido, é ele a via que se

trata de aplinar e tornar transitável. Isto não obsta que a Igreja apareça como a essência substancial primeira em seu confronto com o Estado, o seu análogo segundo, ainda que necessário. Com efeito, é ela que se aliena indo ao Povo alienado e que, no retornar a si mesma, o salva, o desaliena, dá-lhe em comunhão a sua consciência de si, subsume-o, portanto. E todo este movimento, de sua consciência de si, é atribuído à consciência do Povo e precisamente porque a Igreja se fez Povo.

Estas idéias, para as quais aqui simplesmente se acena, aparecem melhor contextualizadas a partir da segunda parte do livro, quando se estuda a liberdade da Igreja face à do Estado. No período colonial, o ser-da-Igreja foi ser-para-o-outro: o Regalismo Português teve-a à sua mercê e serviço. Mas, já então, nota-se em seu seio o germe de um certo liberalismo. No Império, o confronto com o despotismo deste quase lhe custa o ser físico. Mas acaba custando o da Monarquia, que, na Igreja, abalou o seu último baluarte: "A queda do Império foi um momento do processo de consolidação de uma burocracia racionalista, secularizada, anticlerical; o movimento que a completa se realizou com a República, com a negação absoluta, em princípio, das bases teológicas do Estado" (p. 94). Desde a questão do casamento religioso, que o autor vê ligada aos interesses do Café, à questão religiosa, a luta se trava com os liberais; para estes, o Estado que assegura a liberdade religiosa por estar acima das oposições na matéria, em verdade transcende a Igreja e, intencionalmente, a compreende. Em nome da Razão, burguesa e ocidental, o que se visa é "a universalidade do Estado como livre Epifania do racional" (p. 98).

A reação eclesiástica se faz sob o signo do Sentimento religioso, que opõe à razão moderna e à finitude do Estado o princípio da infalibilidade do Papa. E, já com isto, aparece claramente não ser a dominação aquilo que lhe repugna neste mesmo Estado. Neste horizonte, também no Brasil ela conduz a luta para uma frente que lhe é conatural: a esfera da consciência. Esta, sob a forma da opinião pública, é-lhe vedada, mas permanece-lhe aberta como consciência particular. Com isto, seus adversários liberais oferecem-lhe flanco, abrem-lhe também um espaço cujas dimensões calculam mal. E o que é mais, dão tempo ao tempo da Igreja. Legitimada, à revelia, pelo Estado, como à revelia ela própria o legitimara, ela se refaz no tempo e no espaço que lhe foi reservado. Limitada à consciência particular, invade a infinitude potencial desta e impõe ao Estado a finitude do Bem comum. E, ao sentimento que pretende ser o seu vínculo com as massas, acresce a formação de suas elites, mediante as quais contrapõe-se à Razão Moderna, assaltando o adversário no baluarte que este tinha em conta de inacessível e reivindicando os valores maiores de seu santo dos santos, como originário dela. Deste confronto, sai desgastado o projeto de um Estado liberal.

Mais matizada foi a relação da Igreja com o autoritarismo positivista. Ditatorial, este prega a supremacia do Estado sobre as instituições anteriores. Engajando a si próprio, no caso do Brasil, ele se torna especialmente eficaz no que concerne à sua luta contra o Estado liberal e contra toda a forma de governo parlamentar. Na luta por um ensino que abra espaço a qualquer doutrina ou filosofia, o Positivismo pretende encontrar a sua forma de transcendência, visando aparecer à opinião pública como oriundo desta e, portanto, como a sua suprema autoridade hierárquica. O seu projeto de uma Religião da Ciência, certamente representaria o fim da Igreja. Mas o Positivismo não o pretende abrupto: uma quebra violenta da velha Fé parecia-lhe perigosa, tanto mais que lhe agravava o autoritarismo eclesiástico, no qual reconhecia a pré-história do seu autoritarismo verticalista e de

sua pretensão a constituir um Poder que, sobreposto à sociedade como todo, fosse para ela fonte de ordem por ser princípio de verdade e, agora, de uma verdade científica, positivamente instaurada. Igualmente, o projeto de uma harmonia social, urgente face ao perigo proletário, tornava as relações com a velha religião provisoriamente cordiais. Mas apenas provisoriamente, como o mostram os sucessivos fracassos, em especial do estado novo ao populismo. De qualquer modo, o Positivismo ergue um novo pilar para o Estado forte: o outro *nolente volente*, era a própria Igreja.

Destes dois conflitos, a Igreja emerge fortalecida e pode idealizar-se de novo "como fonte e modelo de unidade do social, contra o individualismo burguês e contra a supremacia do Estado" (p. 144). E o autor mostra como isto acontece na experiência mais recente, isto é, como isto se exerce quando ela fala por quem não tem voz, cria as comunidades de base ou luta pela reforma agrária. Face à revolução como risco geral e à subversão proletária como sua forma iminente, ela reformula a tese da harmonia social, inclinando-se sempre para um Poder Central forte e contra o livre jogo de forças sociais. Desde o Vaticano II, isto se faz através da revalorização do secular, associada a mediação das ciências humanas à hermenêutica teológica que se tem por renovada e mesmo nova. Examinando os escritos de J. Comblin, o autor redescobre o centralismo como doutrina política e solução exclusiva para o desafio brasileiro. E o Estado aparece de novo em sua necessidade, um como que alter-ego que a Igreja deve inspirar. Diante dele, a Sociedade deve organizar-se como união de pessoas, contra o individualismo e o coletivismo totalitário. Na fundamentação teológica deste novo "Ordo", pode-se discernir o pensamento de Schelling, particularmente na Filosofia da Mitologia, que põe a necessidade de uma positividade fundada em um princípio primeiro, o Deus pessoal que justifica a obediência a um Estado impessoal. Desta vez, o mestre apontado é Dussel.

É neste horizonte que R. Romano examina o fenômeno das Comunidades de Base, esclarecendo que a onto-teologia que a fundamenta não é tanto o fruto de uma exegese quanto de uma *reinventio*, uma redescoberta. Nesta, as Comunidades de Base aparecem como uma criação da Igreja e não como uma eclosão nesta. Por isso, elas não seguem o fluxo do repúdio à autoridade enquanto tal, mas a esta sempre que desprovida da indispensável sua-vidade. O religioso e o simplesmente social são captados como solidários e, por isso, a estruturação das comunidades deve fazer-se a partir da vivência social imediata e empírica, do que se chama de "a realidade". Duas necessidades aparecem à execução do projeto: a primeira diz respeito à linguagem, que não pode permanecer a do teólogo; a outra diz respeito à simplificação da burocracia eclesiástica. Um contato direto do Bispo com as bases determina a satisfação da segunda necessidade, enquanto a primeira é obviada pela constituição das assessorias. Valoriza-se também a cultura das populações que formam as comunidades; todavia, como isto se faz de cima e mediante o agente, o autor julga que a medida resulta em neutralização de toda a criatividade destas mesmas culturas. A consideração destas diretrizes e medidas permite que se veja o quanto subsiste intacta, em sua forma contemporânea, a política que presidiu a romanização e dá ensejo a que, em contrapartida, se desvele a razão que determinou que esta fosse o que foi. No fundo, o verticalismo permanece e, com ele, a possibilidade de a Igreja desativar seus movimentos e organismos como ocorreu com a JEC e a JUC ainda recentemente. Certamente, na relação com as bases, pretende-se uma certa malêutica, mas esta se revela fictícia,

na medida em que a consciência que nelas se pretende desvelar, a Igreja a tem em conta de sua. A Igreja reitera a sua condição matricial face ao Estado e a reitera enquanto hermeneuta da natureza que lhe contrapõe. As contradições manifestadas nas relações de dominação não são silenciadas, mas não determinam o discurso eclesiástico. E o Estado preserva sua necessidade face à Igreja livre.

A Reforma Agrária permite ao autor focalizar melhor este face a face entre Igreja e Estado. Duas accepções do tempo oportuno os separam: para o Estado, este só advirá após a consolidação de uma infra-estrutura capitalista no campo; para a Igreja, o seu advento deve ser imediato e geral. E ela aprende que não pode esperar uma fácil conciliação, mas não aprende ser esta impossível. E quando a política latifundiária do Estado determina a migração interna e todas as suas decorrências, ela lança mão das comunidades de base para amortecer e mesmo absorver a violência do fluxo. O seu conceito de comunidade, radicado no personalismo de seu humanismo, determina sua política de mobilização e organização e sobrepõe os seus fins pastorais a toda a ordem e a toda a obra social e política. Ora, parece-lhe que a instauração de uma sociedade fundada na pequena propriedade (e mesmo uma sociedade em que esta apenas prevaleça) fornece a matéria apta à consecução de seus fins. Por isso, ela fala em propriedade social dos meios de produção e não em socialização destes. E, porque, muito simplesmente, os seus fins já são seus, o meio seguro de a instaurar é o que se funda em sua autoridade e na autoridade do Estado por ela inspirado.

Seria vã pretensão tentar reassumir em poucas linhas as conclusões que R. Romano tira desta longa peregrinação. O que a Igreja vem construindo aparece-lhe como fundado na areia movediça, o que faz com que o único fundamento sólido que lhe resta permaneça a sua própria autoridade. Por isto, ela não pode prescindir desta no ingente esforço de recobrar a sua condição de fonte da unidade social. Com isto ela "toma posição contra a dominação exclusiva do Estado, mas não contra seu princípio que, segundo o magistério, é natural" (p. 250). O projeto do episcopado não sai da esfera da sociedade capitalista. E com isto se põe em questão a radicalidade das comunidades de base como solução e os projetos que a elas se atribui como projetos emanados dos grupos dominados da sociedade.

Não é difícil apontar esta ou aquela lacuna no livro de R. Romano. Assim, por exemplo, é possível notar que, em sua abordagem do autoritarismo católico em seu confronto com o positivismo, falta a consideração do pensamento de Jackson de Figueiredo, no qual a influência das duas vertentes forma verdadeira confluência. É possível notar, também, que no exame das Comunidades de Base falta um exame das fontes destas promanadas. E pode-se mesmo argüir que falta ao autor uma definição teórica que a sua excelente formação filosófica promete como possível desde já. O que não se pode é ler o livro sem fazer jus ao rigor que este se impõe, seja quanto a visar a Igreja com conhecimento de causa, seja quanto a permanecer em permanente interlocução com o Pensamento Moderno, conhecido a fundo. Isto permite-lhe dividir sempre até às raízes os termos extremos do confronto, e, impõe a seus críticos, o exame em pormenor do seu discurso.

*F. Benjamim de Souza Netto*

COLARINHO DE 'PADRE de Jonas Resende

*Rubem Alves*

Posso compreender as razões por que Bergman elegeu pastor protestante para um lugar central no seu cinema. Não é que o pastor, em si mesmo, importe. Ele vale por sua densidade simbólica e pelo seu poder para evocar. Funciona como a agulha e a linha que alinham e costuram as partes de uma temática que vai e vem, sem nunca ser resolvida: o enigma da morte — que não deixa de ser o enigma da própria vida. As duas são gêmeas xifópagas, imagens espetaculares, direito e avesso de um mesmo discurso humano. Tanto assim que, como Camus nos lembrou, razões para morrer são razões para viver, e vice-versa.

Acontece que a morte não é nunca uma presença, como as árvores, a música e as mãos dadas o são. Ela só se faz presente ao outro já tocado pelo seu dedo mágico. Nós a contemplamos de fora, como espectadores. E sua experiência humana e existencial só se processa através do discurso que tenta compreendê-la, explicá-la, domá-la ou aceitá-la. Mas sempre de fora. E é justamente aí que entra em cena o pastor, aquele que apascenta os homens porque apascenta a vida e a morte e as chama pelo nome. Basta olhar para o pastor de Bergman, seus olhos tristes, quando não amedrontados, seu terno preto, seu colarinho clerical, para compreender que ele vem de freqüentar os caminhos kierkegaardianos do desespero e da angústia.

Nada mais anacrônico que o pastor numa sociedade rica e secularizada, que recalçou e reprimiu a religião, a metafísica e a própria morte, nos subterrâneos das transações bancárias e do realismo político. E é por isto mesmo que Bergman o chama, como visitante de outro mundo, como um lapso freudiano que surpreende a tranqüilidade do cotidiano com memórias e imagens esquecidas. E aí ele nos faz ouvir silêncios, que se transformam em sussurros, sussurros que viram gritos. O pastor é aqui, aquela particularidade irredutível que conduz o espectador aos campos do universal metafísico e existencial da vida e da morte.

Mas o pastor, com ou sem colarinho clerical e o terno preto, parece desafiar as definições. Porque quando atravessamos o oceano e entramos na vida norte-americana o encontramos transfigurado e metamorfoseado, não mais como aquele que apascenta a vida e a morte e as chama pelo nome. Projetado das profundezas obscuras da angústia, aparece agora à luz diurna e simples das celebrações religiosas e cívicas, empunhando bandeiras e defendendo causas: ao lado dos fundadores da terra, puritano, protetor da moralidade rígida, caçador de bruxas em Salem, pregador do inferno e das virtudes do trabalho árduo, presente nas lutas operárias, capelão de fuzileiros, defensor da segregação racial, líder de movimentos revolucionários, hóspede especial da Casa Branca, voz que reza no Congresso, galã de estádio e estúdio, Billy Graham, Rex Humbard, Peter Marshall, Martin Luther King, e toda uma procissão de visionários carismáticos e líderes de massas que conduzem peregrinos em busca de terras prometidas e suicídios coletivos, garantem os céus ou proclamam riqueza fácil aos seus seguidores. Não importa a trama nem os personagens. O autor não estará errado se, de saída, escolher um pastor protestante como parte da estória.

O personagem é simples, destituído de profundezas, construído de fora, como um dos protagonistas da vida pública. Mesmo aqueles que já não creem na sua fala pelo menos sentem nela o cheiro nostálgico dos "good old days" — porque temos saudades mesmo das coisas em que não mais acreditamos.

Mas, se é verdade que as profundidades escuras da angústia existencial se constituem no nicho natural do pastor de Bergman, e a vida pública norte-americana não pode subsistir sem o líder religioso protestante, a situação já não é a mesma, aqui no Brasil. Frequentamos a religião selvagem, primitiva, da magia, dos passes, das promessas e milagres, das romarias e procissões. O curandeiro, o vigário de roça, o fazedor de milagres, o médium espírita de gravata e fala mansa, a mãe de santo, o dono de terreiro, estes seriam os símbolos vivos do nosso cotidiano religioso, muito distante do erudito pastor que aprendeu teologia em inglês e acompanha os últimos debates sobre filosofia e teologia que se travam na Europa e nos Estados Unidos.

E é isto que é surpreendente neste livro de Jonas Rezende: que ele tenha escolhido exatamente o pastor protestante como personagem central da sua estória. Evidentemente não fez concessões ao público. Para isto teria optado ou por um tipo mais cômico ou mais heróico. Que os leitores saibam que eles se encontram não diante de uma escolha mas de um destino, porque Jonas Rezende é pastor. O seu trabalho assume, por isto mesmo, claramente, o caráter de *Confissões*, talvez como única saída para o duplo estrangulamento a que o pastor está submetido.

#### Duplo estrangulamento?

Para os de fora o pastor é um enigma vazio e razo, sombra sem face, presença que emudece o riso e a irreverência. Para os de dentro, cristalização da constância, sabedoria, fortaleza e altruísmo. Amado, respeitado, ouvido, procurado, desejado. E assim vive o pastor. Volta-se para fora e a sua palavra se dissolve no vazio de uma sociedade que não o gerou, não o chamou, não o amou. Exilado. Volta-se para dentro, e se descobre uma vez mais sem lugar, porque a palavra que sai de sua boca é a palavra encomendada

e paga pelo salário que recebe. E ele sabe muito bem que no dia em que a palavra violentar a expectativa, os problemas surgirão. Reduzido a brinquito. Eco. Cão amordaçado. Aqui está a ironia. Num dia perdido lá na sua mocidade resolveu seguir o caminho dos profetas, — quem sabe de Jesus Cristo? Ser um companheiro de Albert Schweitzer, de Kagawa, talvez Francisco de Assis. E agora se descobre frente ao espelho: empregado de uma congregação que o paga para falar o que ela deseja que seja falado. Antes de tudo, sobreviver. Receita para os sermões? Lágrimas no meio, sorrisos no fim. Para a vida moral? Pureza total, porque é perigoso tomar riscos. O emprego deve ser preservado. A palavra? Canções de amor e conforto. Cuidado com as reverberações sociais do sermão. Alguém pode sempre levantar a suspeita de subversão e, quem sabe, de heresia. Afinal de contas, o pastor não pode se esquecer que os membros de sua congregação, de onde vêm os dízimos, são todos gente de classe média, se não em suas contas bancárias, pelo menos nos seus sonhos.

Mas, e a palavra do pastor?

Permanece no silêncio, no diálogo mudo, nas conversas íntimas. Estragamento duplo. De fora, não o ouvem. De dentro, só ouvem os ecos.

Jonas Rezende colocou no papel esta palavra silenciosa, não pronunciada, reprimida, o que indica os tênues fios que a ligam à instituição eclesiástica que já o levou uma vez ao tribunal da inquisição. A inspiração rigorosamente psicológica e o seu estilo íntimo irão sem dúvida, provocar a cobrança das esquerdas, mergulhadas as causas públicas, na salvação do mundo e a vinda definitiva do Reino de Deus. Acontece que, enquanto o Reino não vem, as pessoas continuam a ter insônias, e a chorar sozinhas, e a brincar com seus sonhos, e a amar amores proibidos, e a se perguntar o que é certo e o que é errado. E tudo isto faz parte da experiência humana. Aqui está uma novela de solidão.

Solidão que não se realiza nas reverberações metafísicas do mundo de Bergman. Trata-se da solidão que se abre no estigma: o pastor está marcado a ferro, tanto pelos de fora quanto pelos de dentro. E é isto que me faz pensar que o romance de Jonas Rezende deva ser incluído no discurso dos estigmatizados, dos indivíduos que andaram sós e que não podem falar ao público, mas apenas a um pequeno círculo de iniciados nos mistérios do estigma. E aí o discurso toma a forma de literatura: confissões espalhadas a esmo, para quem se considera estrangulado na particularidade da individualidade que não se encaixa em nada, e caminha só.

Se não me equivoco, surge aqui a primeira expressão literária e o primeiro tratamento psicológico de uma dimensão da experiência protestante no Brasil.

*Rubem Alves*

## NOTAS DE LIVROS

*Marcia Contins*

*PPGAS — Museu Nacional*

### 1) *História da Igreja no Brasil:*

*Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época  
A Igreja no Brasil no Século XIX.*

HAUCK, João e outros, Petrópolis, Vozes, 1980 (História Geral da Igreja na América Latina, t. 2/2).

O segundo volume do tomo 2 da História da Igreja no Brasil abrange o período de emancipação da Igreja entre nós que vai de 1808 a 1840. O livro discute o problema de uma Igreja autoconsciente e emancipada. E aponta três fases para esse caminho que tomou a Igreja brasileira: 1. no fim da era colonial, a Igreja era dirigida por leigos, sem comunicação com Roma. Seu clero se destacava pouco pelo espírito eclesiástico, mas estava à frente das lutas pela emancipação do país; 2. num segundo momento, a Igreja se liga a uma europeização do catolicismo brasileiro; 3. por último, já com a política da República de ignorar a Igreja, ela tem a oportunidade de organizar-se com autonomia. Porém, segundo Pe. Julio Maria de Moraes Carneiro, tal oportunidade não foi bem aproveitada. A preocupação central do livro é com o "lugar" do pobre. Assim, há relatos sobre a vida de escravos, índios e brancos pobres e as relações destes com a Igreja do momento.

### 2) *O Carnaval devoto:*

*Um estudo sobre a Festa de Nazaré em Belém.*

ALVES, Isidoro Silva, Petrópolis, Vozes, 1980.

Este livro, que anteriormente foi uma dissertação de mestrado em Antropologia Social, focaliza uma festa religiosa do Brasil, a Festa de Nazaré em

Belém. O autor tem como ponto de partida, ultrapassar as limitações impostas pelas noções comuns sobre "religiosidade" e "religiosidade popular". No discurso oficial existe uma discussão sobre a Festa de Nazaré, que leva a dois caminhos. O primeiro ligado a um aspecto da festa enquanto procissão religiosa, e o segundo discute a festa num sentido de carnaval, ou seja, de um lado essencialmente pagão. Trata-se portanto "de uma festa devocional, mas com um sentido mais abrangente, mais informal, mais carnavalesco, no sentido lato". Assim, vemos que este livro é destinado não só aos professores e estudantes de Sociologia e Antropologia, mas a todos que se interessam por manifestações religiosas brasileiras.

### 3) *Religião e Classes Populares.*

ROLIM, Francisco, Petrópolis, Vozes, 1980.

O tema central deste livro são as Comunidades Eclesiais de Base e o Pentecostalismo Evangélico, como expressões típicas de experiências religiosas das classes populares. Experiências essas que se afirmam graças à ação de elementos saídos destas mesmas classes. Neste sentido, a preocupação do livro é mostrar como a Igreja no Brasil está renascendo e sendo reinventada a partir das bases.

### 4) *O Desafio da Cidade:*

#### *Novas perspectivas para a antropologia brasileira*

VELHO, Gilberto, Rio de Janeiro, Campus, 1980.

Dois artigos contidos nesta coletânea falam do trabalho de campo na área da religião. Um deles intitulado "Gueto cultural ou a Umbanda como modo de vida: notas sobre uma experiência de campo na Baixada Fluminense" de Yvonne Maggie e Marcia Contins, comenta a experiência de campo, das autoras, num terreno da Baixada Fluminense. O artigo trata, basicamente, de apresentar um tipo de situação religiosa onde existe uma relação muito grande entre o cotidiano vivido pelas pessoas do terreiro e o cultades da relação observado.

O outro artigo intitulado: "Servo e senhor: notas sobre o trabalho de campo na área da religião" de Zelia Milanez de Lossio e Seibnitz, comenta a especificidade da coleta de dados na área da religião, falando então das dificuldades da relação observado.

Coloca em seguida o problema desta relação que seria o da proximidade/distância com o campo de observação, e o da religiosidade do pesquisador.

### 5) *Memória do Sagrado:*

#### *Religiões de uma cidade do interior.*

BRANDÃO, Carlos, Rio de Janeiro, ISER, 1980 (Cadernos do ISER).

Esta monografia é parte de um programa de pesquisa sobre Religião e Mudanças Sociais idealizado e executado pelo Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER).

Trata, esta monografia, basicamente, das religiões de uma cidade de interior, de um ponto de vista específico das pessoas que as praticam. Assim sendo, a pergunta básica do texto é "como os diferentes tipos de homens constroem, em uma mesma sociedade, os diversos tipos de religião". O autor procura se colocar do ponto de vista da sociedade que está observando. Assim, não pretende fazer a história e a discussão do tipo religião-sociedade, "mas a descrição de como as diferentes categorias de sujeitos deste lugar constroem, através de seus atos políticos, de seus projetos religiosos — ou profanos sobre a religião — de suas explicações revestidas dos fundamentos do estatuto do sagrado, de seus grupos de fé, *um campo religioso*; um setor específico e relativamente autônomo de trocas sociais".

## 6) *Cadernos de Estudos*

Sobre a contribuição do negro na formação social brasileira, Niterói, UFF, 1976-1978.

O grupo André Rebouças do Instituto de Ciências Humanas da UFF elaborou três cadernos nos anos de 1976 a 1978, sobre a contribuição do negro na formação social brasileira. Nestes cadernos vamos encontrar alguns artigos sobre cultos afro-brasileiros:

1. RODRIGUES, José B. As irmandades como forma de organização do negro. 1976. pp. 17-25.
2. PEREIRA, Manuel N. P. Casa das Minas de São Luís do Maranhão. 1976. pp. 26-28.
3. VELHO, Yvonne Maggie. Análise crítica sobre os cultos afro-brasileiros. 1978. pp. 3-7.
4. TURNER, Michael. A vinda de Islã para o Brasil no século XIX e o impacto da religião muçulmana na formação de afro-brasileiros. 1978. pp. 8-14.
5. SANTOS, Juana Elbein. A transmissão do axé — religião e negritude. 1978. pp. 27-35.
6. SILVERSTEIN, Leni. Mãe de todo mundo; modos de sobrevivência nas comunidades de Candomblé na Bahia. 1978. pp. 36-59.

## 7) *O Povo e o Papa:*

*Balanço crítico da visita de João Paulo II ao Brasil.*

ROCHA, Adair L. e Souza, L. A., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.

Desta obra participam 18 autores em inúmeros artigos que buscam aprofundar uma análise da visita do Papa ao Brasil.

A primeira parte do livro trata da análise da conjuntura brasileira antes da visita do Papa. Na segunda parte encontramos uma análise da visita propriamente dita. Aqui são analisados não apenas os pronunciamentos de João Paulo II como também as cartas enviadas pelas comunidades de base e a forma como a imprensa tratou a visita, retratando as manifestações populares e as várias abordagens dos discursos do Papa.

Consta ainda da obra um balanço crítico do que representou essa visita, analisada por: Pe. Henrique de Lima Vaz, Luís Alberto Gomes de Souza, Herbert José de Souza e Pe. Fernando Bastos Ávila. Esta análise mostra que o evento abriu espaço para que as classes populares se pronunciassem e o poder representado pelos empresários saísse de cena, não participando do diálogo Papa-Povo.

*Composto e impresso na*



*Companhia  
Brasileira de  
Artes  
Gráficas*

*Rua Riachuelo, 128 - Tel.: 222-3359 - Rio*

# ÍNDICE

## **Debate**

A IGREJA NA GREVE DOS METALÚRGICOS —  
SÃO BERNARDO, 1980

## **Ensaíos**

A "RELIGIÃO CIVIL":  
INTRODUÇÃO AO CASO BRASILEIRO  
Thales de Azevedo

A DESSACRALIZAÇÃO DO SEXO E  
O SACRIFÍCIO DE MULHERES  
Luiz Tarlei de Aragão

A PREEMINÊNCIA DA MÃO DIREITA:  
UM ESTUDO SOBRE A POLARIDADE RELIGIOSA  
Robert Hertz

UM EXÉRCITO DE ANJOS —  
AS RAZÕES DA MISSÃO NOVAS TRIBOS  
Rubem César Fernandes

RELIGIÃO E DOMINAÇÃO DE CLASSE:  
O CASO DA "ROMANIZAÇÃO"  
Pedro Ribeiro

## **Documento**

IGREJA E ESTADO NO BRASIL — 1971-1974  
Arquivo Charles Antoine

## **Resenhas**

GRAMSCI E A QUESTÃO RELIGIOSA  
Renato Ortiz

COLARINHO DE PADRE  
Rubem Alves

BRASIL: IGREJA CONTRA ESTADO  
F. Benjamim de Souza Netto

OS DEUSES DO POVO  
Rubem César Fernandes

## **Notas de Livros**